

Encadenamientos



Una composición discutida

Desde que la crítica empezó a estudiar el cuarto evangelio, no se puede decir que haya descubierto todavía una estructura literaria en el mismo que satisfaga a todos los especialistas.

Indudablemente, una razón de ello es que la lógica semítica no está en conformidad con la nuestra; es más dúctil, menos racional. Pero también hay que decir que la obra joánica es el resultado de una larga formación. Algunos episodios, aunque pertenecen a las tradiciones de la comunidad, han podido ser insertados más tarde e integrados en una forma anterior del evangelio, cuyos contornos es imposible precisar. Si ha existido un evangelio primitivo —hipótesis probable—, algunas de sus escenas han podido desarrollarse para su riqueza teológica potencial.

El evangelio actual contiene **siete milagros**: cambio del agua en vino (2, 11), curación del hijo de un funcionario real (4, 54), curación de un paralítico (5, 9), multiplicación de los panes (6, 14), marcha sobre las aguas (6, 19), curación de un ciego de nacimiento (9, 6) y resurrección de Lázaro (11, 44). Se puede suponer que algunos de estos relatos (como el del ciego de nacimiento, la resurrección de Lázaro) han sido explotados de forma que brote de ellos una doctrina, mientras que otros habrían conservado una forma más sobria. Como el capítulo 21 es una añadidura, la pesca milagrosa (21, 6) no pertenece a esta serie de siete milagros; en Lc 5 aparece en un contexto distinto.

Las investigaciones de este estilo sobre la "geología" del evangelio pueden tener un gran interés, pero la parte de las hipótesis va creciendo a medida que progresan las

"excavaciones". Parece más prudente considerar el evangelio en su estado presente, tal como salió de las manos del último redactor.

Temas entrelazados

Como veremos más adelante, por muy enlazado que esté todo el evangelio, cabe la posibilidad de ir considerándolo secuencia por secuencia para descubrir en él cierta gradación. En efecto, lo mismo que los sinópticos, empieza con la predicación de Juan bautista y acaba con la pasión y la resurrección. El camino hacia la cruz va siendo cada vez más insistente a medida que se avanza en el evangelio. Sin embargo, se puede establecer cierto orden cronológico elemental e ir señalando, tema por tema, ciertos motivos que se apelan y se responden entre sí dentro mismo del evangelio.

A partir de la obertura que constituye el prólogo, se van esbozando los temas de **luz/tinieblas, vida/muerte, palabra y gloria**. El simbolismo del templo, que se perfilaba ya en el prólogo con "plantó su tienda" y con el "hemos visto su gloria", aparece claramente en el capítulo 2 en donde Jesús purifica el templo, vuelve a aparecer en la escena de la samaritana en donde todos los lugares sagrados (Jerusalén, el monte Garizín: Jn 4, 21) quedan eliminados en aras del único consagrado, el ungido, el mesías (4, 25-26), y puede discernirse en otros varios episodios hasta la escena del calvario.

En las bodas de Caná, surgen ciertos motivos que volvemos a encontrar a través de todo el evangelio hasta el calvario: **la hora de Jesús, el vino de las bodas mesiá-**

nicas. También el tema de la **pascua** puede seguirse hasta la crucifixión, en donde se vislumbra la imagen del **cordero pascual**. Se ve ya que cierto número de simbolismos convergen en la escena del calvario, lugar de la exaltación de Jesús en la cruz.

A lo largo de todo el evangelio, se entrelazan diversos temas; nacen, desaparecen, vuelven a brotar, lo mismo que los motivos de una fuga musical.

Estos procedimientos de composición, en donde las correspondencias desempeñan un papel tan interesante, evocan para los modernos los procedimientos de la poesía simbolista. Sobre todo, porque **todo es "signo" en este evangelio**. Los **milagros** son llamados "signos" (2, 11; 4, 54; 6, 14; 12, 18): llevan consigo una significación que va más allá del simple beneficio material para promover una percepción de otro orden sobre el modo de obrar de Dios, sobre el origen divino de Jesús.¹ Algunos elementos, como **el agua y la sangre** (19, 34) son también signos. Todas las escenas pueden ser objeto de una doble lectura.

Puesto que de un episodio a otro se van iluminando y robusteciendo los elementos simbólicos en un juego mutuo de llamada y de respuesta, el evangelio es un tejido en el que sería arbitrario cortar los hilos. Se ha podido decir que **cada episodio contenía virtualmente el evangelio entero**. De ahí la dificultad de aislar una escena, atravesada siempre por ciertas fibras que la enlazan con el conjunto del cuerpo.

Sin embargo, el análisis tiene que recaer sobre episodios separados. El método menos artificial parece ser también en este caso seguir el orden del texto. Es necesario distinguir en él ciertas agrupaciones, aunque es evidente que el plan que proponemos puede recibir numerosas correcciones (véase el esquema adjunto).

Este esquema está pidiendo algunas explicaciones: el episodio de la mujer adúltera (8, 1-11) falta en gran número de manuscritos y no es, desde luego, joánico; por eso no ocupa un lugar en el esquema.²

Hay además muchos detalles de construcción que escapan de este esquema. Por ejemplo, en el capítulo 10,

¹ Cf. "Hemos visto su gloria", en *Los milagros en el evangelio* (Cuaderno bíblico 8). Estella 1976.

² Cf. D. Munos Leon, *Jésus pardonne à la femme adultère*: AssSgn 18 (1971 55-65) (AssSgn es la sigla que utilizamos para citar la colección "Assemblées du Seigneur". Cerfi).

PLAN PROPUESTO

Prólogo (1, 1-18)

1. Juan bautista presenta al cordero; los primeros discípulos (1, 19-51).

2. De Caná a Caná (2-4).

El comienzo de los signos: el vino de las bodas (2, 1-12). ¿Quién es el esposo?

La pascua en Jerusalén: el verdadero templo (2, 13-23).

Conversación con Nicodemo: el hijo de hombre debe ser "elevado" (3, 1-21).

Juan bautista, el amigo del esposo, desaparece ante Jesús (3, 22-36).

Con la samaritana junto al pozo: "los adoradores en espíritu y en verdad" (4, 1-42).

Segundo signo de Caná: "Tu hijo vive" (4, 43-54).

3. Escándalos y discursos (5-6).

Curación en la piscina de Bezatá el día del sábado; el Hijo hace las obras del Padre (5, 1-47).

Multiplicación de los panes; camina sobre las aguas; escándalo del pan de vida; confesión de Pedro (6, 1-71).

4. Grandes controversias (7-10).

La fiesta de los tabernáculos y la promesa de los ríos del espíritu; discusiones sobre el origen de Jesús (7, 1-53).

Discursos polémicos (8, 12-59).

Curación del ciego de nacimiento; la sinagoga se vuelve ciega (9, 1-41).

El buen pastor da la vida por sus ovejas. El consagrado del Padre amenazado de lapidación (10, 1-42).

5. Jesús sube hacia su muerte y su glorificación (11, 1-12, 50).

Jesús desata a Lázaro de la muerte y cambia su vida por la suya (11, 1-57).

La unción de Betania, anuncio de la sepultura (12, 1-8).

Entrada mesiánica en Jerusalén (12, 12-19).

"Si el grano no muere" (12, 20-36).

Ceguera de los judíos, incredulidad del mundo (12, 37-50).

6. La última cena y los discursos de despedida (13-17).

7. Relatos de la pasión (18-19).

8. Relatos de la resurrección (20).

9. Apéndice: en la orilla del lago de Tiberíades (21).

el tema del buen pastor, tratado ya en 10, 1-18, vuelve a recordarse en el interior del episodio de la dedicación del templo (10, 26-29), según una orden cuya "lógica" no sabemos nosotros percibir. Otros pequeños episodios han quedado sin señalar, en provecho de aquellos que tienen una riqueza teológica más evidente.

Un caso claro es el de los versículos 11, 45-47 (reunión del sanedrín, retirada de Jesús a los confines del desierto, orden de denunciarlo); en este plan se relacionan con el episodio de Lázaro y lo cierto es que la resurrección de Lázaro es la que ha dado origen a toda esta secuencia. Sin embargo, hay allí muchos detalles de importancia, tanto para el teólogo como para el historiador. La profecía involuntaria del sumo sacerdote Caifás: "No caéis en cuenta que es mejor que muera uno solo por el pueblo y no que perezca toda la nación", comentada por el evangelista (11, 50-52), demuestra el sentido universal de la muerte de Jesús. El dato del apartamiento voluntario de Jesús, a pesar de que ocupa solamente una línea, es históricamente muy verosímil. En el conjunto del capítulo 10 habíamos recogido un dato análogo sobre la vuelta de Jesús al otro lado del Jordán (10, 40-42). Estas indicaciones interesan a la historia.

El plan anterior deja en evidencia cierta gradación en la polémica de Jesús con sus enemigos y su camino hacia la cruz. A partir del capítulo 7 (fiesta de los tabernáculos), Jesús se oculta para venir a Jerusalén y se le quiere detener ya entonces (7, 30-32). En lo que atañe a los discípulos de Jesús, también se observa una evolución; el discurso sobre el pan de vida constituye un paso decisivo en su vocación; la confesión de Pedro (6, 69) se recoge también en la tradición sinóptica, siendo éste un punto en común tanto más interesante cuanto que estos contactos son raros; de esta forma, se subraya una opción decisiva. Más tarde volveremos sobre este episodio.

Importancia de las fiestas judías

En una investigación sobre la composición de este evangelio, no es posible pasar por alto el lugar que en él ocupan las fiestas judías. Algunos de sus conjuntos se articulan en torno a estas fiestas. El punto de vista del evangelista consiste en mostrar que todas las fiestas del templo encuentran su cumplimiento en Cristo, cuyo cuerpo es en adelante el único templo verdadero (Jn 2, 21).

Esto está claro ya en la primera subida de Jesús a Jerusalén en las proximidades de la pascua (Jn 2, 13). Jesús expulsó no solamente —como en los sinópticos— a los que cambiaban moneda y a los vendedores de pichones, sino a los terneros y a las ovejas (2, 14). Pues bien, los terneros y las ovejas eran víctimas pascuales (Dt 16, 2). La insistencia del evangelista, que repite en el versículo 15: "con sus ovejas y sus terneros", quiere subrayar que las víctimas destinadas a la pascua fueron también expulsadas. Es un signo de que ha quedado virtualmente abolida la pascua judía.

Una alusión a la pascua dará un discreto colorido a la escena de la multiplicación de los panes, figura de la eucaristía (Jn 6, 4). La tercera pascua —la de la muerte de Jesús— será anunciada incesantemente como en una especie de "crescendo" a partir de 11, 55. Véase 12, 1; 13, 1; 18, 28; 19, 14. Esta tensión hacia la fiesta de pascua no acaba en la fiesta judía, sino que concluye en la cruz. Jesús muere "el día de preparación de la pascua" (Jn 19, 14), por consiguiente cuando empezaban a degollarse las víctimas pascuales, pero las miradas se dirigen exclusivamente hacia aquel "cuyos huesos no se rompieron" (Jn 19, 36). Esta cita de la escritura se refería a la vez al justo protegido de Dios y al cordero pascual (Sal 34, 21; Ex 12, 46; Núm 9, 12). El evangelista ve en Jesús a aquel que sustituye a todas las víctimas pascuales del Antiguo Testamento. Jesús protege y libera al pueblo de la nueva alianza, lo mismo que el cordero de tiempos del éxodo había protegido con su sangre a los hijos de Israel y había inaugurado su liberación (Ex 12, 1-14).

Otras fiestas judías sirven igualmente de marco a ciertos episodios del ministerio de Jesús. En Jn 5, 1, Jesús sube a Jerusalén para una fiesta que podría ser la de pentecostés. En efecto, pentecostés (llamada también fiesta de las semanas, porque duraba siete semanas) suponía siete sábados. Una antigua y venerable tradición —la misma que conservó el cristianismo— celebraba pentecostés "al día siguiente del sábado" (cf. Lev 23, 15), esto es, el domingo. Pues bien, precisamente la discusión del capítulo 5 parte de la violación del sábado.

El conjunto que rodea a la fiesta de las tiendas (o de los tabernáculos) es uno de los más significativos. Esta fiesta recordaba la estancia de los hebreos en el desierto viviendo bajo chozas hechas de ramaje.

Revivir el desierto era revivir los beneficios de Dios a su pueblo, aquel Dios que había formado, protegido, alimentado y dado de beber en el desierto a los israelitas. El

beneficio que más se celebraba, junto con el del maná, era el don del pozo en la roca que acompañó al pueblo a lo largo de todo su camino y que, en medio de la aridez y de la sequía, le distribuía el agua viva. La leyenda del "pozo en la roca" que se apoya en varios textos bíblicos (Ex 17, 1-7; Núm 21, 16-18; Sal 78, 15-16; 105-41) y que es mencionada por san Pablo (1 Cor 10, 4), era de las más populares. Es la que se vislumbra en el relato de la samaritana y la que ilumina también la promesa del agua viva en la fiesta de las tiendas.¹

Efectivamente, en el desierto los israelitas habían recibido el agua que les permitió vivir. En la fiesta de las tiendas, venían a pedir el agua que fecundase sus cosechas. El profeta Zacarías dice incluso que todas las familias de la tierra deberían subir en el futuro a Jerusalén para la fiesta de las tiendas, a fin de recibir la lluvia (Zac 14, 16-19). La Michna (codificación judía del siglo II de nuestra era) indica que, durante esta fiesta, se iba a sacar agua a la fuente de Siloé, se subía en procesión al templo cantando con palmas; los sacerdotes rociaban el altar con el agua de Siloé. Sin duda, esta libación era también un presagio de la fuente de agua viva que debería brotar en el templo al final de los tiempos (Ez 47, 1-12).

Este trasfondo litúrgico y cultural nos permite comprender la declaración de Jesús en el templo el último día de la fiesta: "Si alguno tiene sed, venga a mí y beba el que cree en mí" (7, 37). De Jesús, templo nuevo, brotarían ríos de agua viva en donde beberían los discípulos. Este agua viva, dice el texto, representaba el espíritu.

Jesús se encuentra también en Jerusalén para la fiesta de la dedicación (Jn 10, 22). Esta fiesta celebraba la purificación y la consagración del templo después de las profanaciones que sufrió en tiempos de Antíoco Epífanes. Fue precisamente en aquella ocasión cuando Jesús se designó como el enviado y el consagrado del Padre (Jn 10, 56). Una nueva alusión al hecho de que en adelante Jesús sería el único "lugar" santo o consagrado, si se puede todavía seguir hablando de lugar.

De este modo, el evangelista podía apoyarse en las evocaciones fastuosas de la liturgia judía y en la riqueza doctrinal que comportaba para iluminar el misterio de Jesús. Cuando el consagrado de Dios, el mesías, circulaba bajo los pórticos del templo en la fiesta de la dedica-

¹ Sobre el mito del "pozo en la roca", la fuente del templo y el significado de las imágenes de agua viva en el judaísmo de tiempos de Jesús y el evangelio de Juan, cf. *Approches*, 58-63, 140-146 y 173.

A PROPOSITO DE LAS FIESTAS JUDIAS: TRADICION SINOPTICA Y TRADICION JOANICA

El evangelio de Juan, al señalar tres pascuas (la última de ellas es la de la muerte de Jesús), está en el origen de la opinión de que el ministerio de Jesús duró dos años y medio. Los sinópticos, por el contrario, encierran el ministerio de Jesús dentro del marco de un solo año, ya que el plan que adoptan (ministerio en Galilea - subida a Jerusalén - predicación y crucifixión en la ciudad santa) no les permite señalar más que una sola pascua, la última.

Por eso mismo, la expulsión de los vendedores del templo, que Juan sitúa al comienzo del ministerio de Jesús (cerca de una fiesta de pascua), es colocada por los sinópticos después de la entrada mesiánica de Jesús en Jerusalén (Mc 11, 15 y par.). Según Juan, la ruptura con las autoridades del templo habría tenido lugar ya al comienzo de su vida pública; según los sinópticos, este gesto, al final de su ministerio, habría hecho desbordar la copa ya llena: la hostilidad de los jefes judíos contra Jesús. ¿Quién tiene razón? Dados los diferentes motivos catequísticos de cada una de las tradiciones, resulta difícil decidirlo.

¿Subía Jesús a Jerusalén para las fiestas? La palabra de Jesús que nos refiere la fuente común de Mateo y de Lucas: "¡Jerusalén, Jerusalén, que matas a los profetas y apedreas a los que te son enviados! ¡Cuántas veces he querido reunir a tus hijos, como una gallina reúne a sus pollos bajo las alas, y no has querido!" (Mt 23, 37; Lc 13, 34) da a entender que Jesús intentó varias veces predicar en la ciudad santa. Estas predicaciones deberían situarse en los momentos en que se aglomeraba la turba.

*Existe otra divergencia entre los sinópticos y Juan a propósito del día en que murió Jesús. Para Juan, Jesús murió la víspera de pascua; para los sinópticos, celebró la pascua en la última cena y por tanto no pudo morir "la víspera". Esta dificultad célebre ha recibido diversas respuestas. Una de ellas apela a la utilización de un calendario distinto: cf. A. Jaubert, *Un nouveau calendrier liturgique: Dossiers de l'Archéologie* 10 (1975) 82-86.*

ción, cuando prometía de pie en medio del templo la efusión del agua viva, esas escenas hablaban por sí mismas. Era un “lenguaje” que se inscribía en una tradición muy firme, una catequesis para aquellos que habían sido alimentados en la profusión de símbolos bíblicos.

Método de estudio

Los análisis anteriores demuestran que el evangelio de Juan, más aún que los sinópticos, es una catequesis. Lo más sencillo será seguir el texto según el plan que hemos propuesto.

Naturalmente, es imposible en este lugar hacer un estudio exhaustivo del evangelio. Ahondaremos más en algunos episodios: el de la multiplicación de los panes, que se arraiga en una tradición común, el de las bodas de Caná, el de la resurrección de Lázaro, que son puramente joánicos. Otras escenas constituirán el objeto de un plan de trabajo especial.¹ Finalmente, nos esforzaremos en descubrir los puntos más luminosos para la doctrina del evangelista.

¹ Recordemos que *Approches* remite a A. Jaubert, *Approches de l'évangile de Jean*. Seuil, Paris 1976.

1. JUAN BAUTISTA PRESENTA AL CORDERO; LOS PRIMEROS DISCIPULOS (Jn 1, 19-51)

El primer título que se aplica a Jesús cuando entra en escena en su humanidad es el de "cordero de Dios que quita el pecado del mundo". Para comprender el significado de esta expresión, es necesario conocer bien las tradiciones judías. Efectivamente, la imagen del cordero había sido aplicada en diversos ambientes al futuro caudillo de Israel. Dios haría que le salieran cuernos al frágil cordero y lo transformaría en carnero vencedor. De esta forma se evocaba la revancha de los pobres y de los débiles en Israel. La imagen podía referirse también al futuro mesías. Como, según la espera universal, el mesías debía instaurar en el país un reino de santidad y de justicia, la expresión colocada en la boca de Juan bautista posee un trasfondo judío sólido, aunque el término "mundo" la amplía a una santificación universal.

El evangelista que se dirige a unos lectores cristianos les presenta un signo discreto. El cordero había triunfado por medio de la cruz y la imagen podría relacionarse con la del Apocalipsis, en donde el cordero tiene siete cuernos, símbolos de su poder. El lector podía pensar entonces en el siervo de Isaías, llevado al suplicio lo mismo que la oveja al matadero, siervo que conocería también una revancha y alcanzaría una larga posteridad (Is 53, 7-12). Un cristiano podía igualmente relacionarlo con el cordero pascual que se manifestaría en la cruz. Pero la imagen no debe interpretarse en un sentido dolorista: el cordero trae la liberación y la santidad. La imagen está llena de esperanza. Con esta idea es como empezarán a reunirse los discípulos: "¡Hemos encontrado al mesías!" (Jn 1, 41).¹

Dos de los discípulos de Juan bautista siguieron a Jesús. Poco a poco van llevando a él a otros discípulos. Esos discípulos irán concediendo a Jesús toda una serie de denominaciones: rabbí, mesías, hijo de José, hijo de Dios, rey de Israel (Jn 1, 38-39). Esta floración de títulos, de los que hay algunos corrientes (rabí, hijo de José), mientras que otros son de tipo real (mesías, hijo de Dios, rey de Israel), expresa desde el principio la variedad de aspectos de Jesús en su complejidad humana.²

El título de "hijo de Dios" no debe entenderse en el sentido que le dio la teología posterior. Esta expresión reviste en el judaísmo diversos sentidos; en este contexto preciso equivale a "rey de Israel"; el mesías rey era el hijo adoptivo de Dios según el salmo 2: "El Señor me ha dicho: Tú eres mi hijo. Yo te he engendrado hoy" (Sal 2, 7).³

Este despliegue de títulos culmina en el que Jesús se da a sí mismo, el de hijo del hombre, que en Juan encierra un sentido específico: "Veréis el cielo abierto y a los ángeles de Dios subir y bajar por encima del hijo del hombre" (Jn 1, 51). Esta frase alude a la visión de Jacob en

¹ Sobre la imagen del cordero, cf. *Approches*, 33-37, 135-139; cf. también P. M. Bogaert, "Quelqu'un est là que vous ne connaissez pas": *Jn 1, 6-8, 19-28*: AssSgn 7 (1969) 40-51; P. E. Jacquemin, *Le témoignage de Jean-Baptiste*: AssSgn 33 (1970) 22-30.

² Cf. P. E. Jacquemin, *Les premiers disciples du Messie*: AssSgn 33 (1970) 53-61.

³ Sobre el sentido de la expresión "hijo de Dios", cf. *Approches* 155-161.

Bethel (Gén 28, 17): Jacob había visto una escala que unía al cielo y a la tierra; por esa escala circulaba una multitud de ángeles que subían y bajaban.

Jesús se dirige a Natanael, "el verdadero israelita en el que no hay engaño" (Jn 1, 47); éste último merece ciertamente el nombre de Israel que antaño se le había dado a Jacob (Gén 33, 29; 35, 10); puede compartir la visión de su antepasado. Además, la tradición judía interpretaba el nombre de Israel, el más bello de los nombres, como

"el que ve a Dios". Natanael, "el corazón puro" (cf. la bienaventuranza de Mt 5, 8), merece "ver a Dios". A él, como representante de los creyentes de alma sencilla y recta, le dice Jesús: "Veréis..." ¿Qué es lo que verán? Verán cumplirse el sueño del patriarca; verán a los ángeles subir y bajar encima del hijo del hombre, que es en adelante el único vínculo entre el cielo y la tierra. Los ángeles son el signo de la gloria, una gloria que a continuación manifestarán los primeros "signos" de Jesús.



CHARTRES: San Juan Bautista (Dibujo de Juan Villette)

2. DE CANA A CANA (Jn 2-4)

La delimitación de este conjunto está autorizada por la mención explícita que hace el evangelista del primero y del segundo signo de Caná. Los discursos polémicos no empiezan hasta después del capítulo 4.

Las bodas de Caná (2, 1-12)

“Se celebraba una boda en Caná de Galilea y estaba allí la madre de Jesús. Fue invitado también a la boda Jesús con sus discípulos”. Al final del relato, el evangelista concluirá: “Así dio comienzo Jesús a sus señales. Y manifestó su gloria y creyeron en él sus discípulos”. ¿Cómo una frase tan solemne como el “comienzo de los signos” y la “gloria” de Jesús puede aplicarse a un gesto realizado en unas humildes bodas de aldea y que aparece, en definitiva, tan poco proporcionado con el mensaje de Jesús? ¿Ha venido al mundo el Hijo de Dios para solucionar el problema de la escasez de vino de un oscuro matrimonio?

Hemos de confesar que este primer gesto de Jesús ante sus discípulos podría resultar algo desconcertante. Esos discípulos procedían del ambiente de Juan bautista (por el que todos tenían que creer: 1, 7). Juan bautista era un asceta que “no comía ni bebía” (Mt 11, 18). Pues bien, el primer acto de Jesús es llevarlos a la fiesta, una fiesta con vino. Efectivamente, en las bodas era obligatorio el vino “que alegra el corazón del hombre” (Sal 104, 15; Ecl 10, 19).

El vino empieza a escasear. ¿Habrà que terminar con la fiesta? La madre de Jesús, a la que se nombra desde el

comienzo del relato, va a servir de intermediario. Jesús transforma el agua en vino. El que presidía la boda llama al recién casado: ¿cómo es que has guardado el vino bueno hasta ahora? Cuando la gente está ya caliente, es cuando hay que servir el vino más flojo.

La historia no nos dice lo que contestó el recién casado y nosotros tampoco nos preguntaremos si estaba avergonzado... Es evidente que la intención del relato va en otra dirección. Lo principal es el segundo nivel de lectura. ¿Cuál es esa fiesta que dejaría de ser fiesta sin Jesús?

La respuesta es fácil, si recordamos que los tiempos mesiánicos eran considerados muchas veces bajo la forma de un banquete de bodas. En el cristianismo primitivo se representa a Jesús como el esposo (cf. Mt 25, 1-13). Juan bautista pertenecía al período de ayuno y de preparación, mientras que Jesús inauguraba el desposorio de Dios con su pueblo (cf. Mc 2, 19). La dialéctica Jesús/Juan bautista = ayuno/alegría del festín era conocida por la comunidad cristiana (cf. Mt 11, 18-19). El Apocalipsis (19, 9) invitaba también al banquete nupcial del cordero.

Se esperaba para los tiempos mesiánicos la prodigalidad de la tierra: el trigo, el aceite y el vino correrían a raudales. Pues bien, Jesús da una cantidad de vino increíble (las seis tinajas contenían dos o tres medidas; a cuarenta litros la medida, dan alrededor de cien litros por tinaja; y estaban llenas hasta el borde; unos seiscientos litros de vino). Esta profusión de vino anuncia la prosperidad de la era mesiánica.

Se comprende fácilmente que los discípulos empiecen a creer. Pero ¿qué es lo que han visto? Se ve con claridad que Jesús había ocupado secretamente el papel del

esposo al dar figuradamente el vino mesiánico. Pero el relato joánico es mucho más sugestivo y complejo. Hay que analizar algunos detalles del mismo.

“No tienen vino”, dice la madre de Jesús. Esta negación sencilla “no” (en lugar de “ya no” de algunas traducciones) es intencional. Los invitados a la boda no habían conocido jamás el verdadero vino, el que da Jesús; se encuentran en situación de falta permanente y no ocasional. Gracias a Jesús, es como obtendrán el vino excelente, el del nuevo régimen; ese vino se opone al vino viejo, que (paradójicamente) es aquí el menos bueno. En efecto, representa a la ley judía: Jesús ha cambiado el agua destinada a las purificaciones de los judíos; ese agua ha desaparecido, llevando consigo de manera simbólica la desaparición de los ritos judíos que ya no sirven para nada en la santificación.

El papel de la madre de Jesús y las relaciones de Jesús con su madre han sido muy discutidos. A nuestro juicio, no se puede interpretar la frase de Jesús: “¿Qué tengo yo contigo, mujer?” (2, 4), más que como una negativa (cf. el cuadro adjunto). Fue en un acto de confianza, realizado en la oscuridad, como la madre de Jesús les dijo a los que servían (los **diakonoi**): “Haced lo que él os diga”. La negativa de Jesús ha provocado a su madre para que pase a otro nivel, el nivel de la fe que pone la confianza en la persona de Jesús de una manera incondicional. La consigna dada a los sirvientes (la invitación que se les hace) es que obedezcan a Jesús, sin precisar más, en la ignorancia de lo que va a suceder. Jesús podría no haberles ordenado nada. Al hacerlo, condesciende con su madre. Lo mismo que en el día de la anunciación, el acto de fe provoca una consecuencia imprevisible.

“Todavía no ha llegado mi hora”. Por primera vez se introduce el tema de la hora de Jesús, hora todavía misteriosa, que se irá manifestando progresivamente a medida que avance la lectura del evangelio. Los textos demuestran que esta hora será a la vez la de la pasión y la de la glorificación (véase el cuadro adjunto). Entonces correrá en abundancia el vino de la salvación.

En el calvario, único episodio en el que estará de nuevo presente la madre de Jesús, es donde se abrirá la fuente de la salvación. Brotará bajo la figura de la sangre y del agua (Jn 19, 34). En Caná no había llegado todavía la hora. La respuesta de Jesús abre horizontes que habrían hecho temblar a los que podrían comprender a qué precio se marcaría aquella hora. Sin embargo, Jesús acepta dar un anticipo de la alegría mesiánica, acepta

prefigurar la salvación mediante un gesto que le compromete de forma irreversible por el camino de los “signos”, que le proporciona discípulos y que le obligará a manifestarse al mundo y a emprender el camino hacia su hora.

“Así dio comienzo Jesús a sus señales. Y manifestó su gloria y creyeron en él sus discípulos” (2, 11).

El comienzo de los signos, la manifestación de la gloria, en una oscura aldea de Galilea. ¿Por qué esta insistencia? Es el único pasaje en donde el evangelio dice que “Jesús manifestó su gloria”. La resurrección de Lázaro está destinada a la gloria de Dios y a glorificar al Hijo (Jn 11, 4-40); en otro lugar se habla de la “glorificación”

“¿QUE TENGO YO CONTIGO, MUJER?”

A algunos les ha extrañado el término de “mujer” aplicado por el hijo a su madre. De suyo, no tiene nada de peyorativo, ni para las costumbres griegas ni para el evangelio. Jesús se dirige de esa forma a muchas mujeres a las que no quiere ofender, aun cuando estén a veces en situación de inferioridad: la samaritana (Jn 4, 21), la adúltera (Jn 8, 10), la mujer encorvada (Lc 13, 12), la cananea (Mt 15, 28), María Magdalena (Jn 20, 13). También en la cruz Jesús llamará así a su madre para darle como hijo al discípulo amado: “Mujer, he ahí a tu hijo” (Jn 19, 26).

*Algunos han visto en este término una alusión a la mujer del Génesis, cuya descendencia aplastaría a la serpiente (Gén 3, 15), a la mujer misteriosa que debería dar a luz (Miq 5, 2; Is 7, 14), mujer que es de manera privilegiada la madre del mesías, pero también el pueblo colectivo de Israel (Is 54, 1; 66, 7-9). Este sentido es difícil de probar para el episodio de Caná; se justifica mejor en el calvario donde la madre de Jesús (que nunca es llamada con su nombre individual “María”) representa al pueblo fiel de Sión, que da a luz a un pueblo nuevo (cf. *Approches*, 75-77).*

Parece ser que se descartan entre Jesús y su madre las relaciones demasiado carnales, en la línea de Mc 3, 35 y Lc 11, 27-28. En ese mismo sentido habría que interpretar el “¿qué tengo yo contigo?”, traducción algo bárbara que refleja exactamente la expresión hebrea Mah li welak. Esta expresión indica siempre que la persona que habla toma sus distancias respecto a la persona a la que se dirige (Jue 11, 12; 2 Sam 19-23; 1 Re 17, 18; 2 Re 3, 13). En el Nuevo Testamento, esta expresión aparece en labios de los posesos que quieren descartar a Jesús (Mc 1, 24 par.; Mc 5, 7 par.). Interpretar la respuesta de Jesús como una negativa, es señalar que el “signo” de Jesús se ha obtenido no por la maternidad carnal, sino por la fe.

de una manera global (cf. 8, 54 y 12, 28: "lo he glorificado"). En los demás casos, la glorificación se aplica a la pasión de Jesús y a los frutos de conversión que de allí resulten (cf. 7, 39; 12, 16-23-28; 13, 31-32; 14, 13; 15, 8; 16, 14. También por eso Pedro glorificará a Dios por su muerte (Jn 21, 19). Para la "gloria" compartida, cf. *infra*, 65).

Cuando se conoce la fuerza de evocación de "la gloria" en el Antiguo Testamento (cf. *supra*, 26), este texto adquiere un relieve especial. Está en la misma línea que el prólogo, en la del logos convertido en "hierba". La epifanía del verbo empieza en la intimidad de unos cuantos. Y sin duda comienza entre las personas más modestas, entre aquellos a los que se llamaba "los pobres". ¿Les habría faltado el vino a los ricos? La presencia de los **dia-konoi** indica solamente un oficio de sirviente, no una condición de "siervo". La epifanía empieza con lo "pequeño", con lo no espectacular, con lo no conocido, en la gratuidad de un gesto que manifestaba a los "humildes" que se estaba anunciando la buena nueva. A ellos en primer lugar (como a los pastores de Belén). Ellos eran los primeros invitados al banquete de bodas.¹

¹ Cf. P. E. Jacquemin, *Le signe inaugural de Jésus*: AssSgn 33 (1970) 76-88.

TEXTOS SOBRE LA "HORA DE JESUS"

7, 30: "Nadie le echó mano, porque todavía no había llegado su hora".

8, 20: "Nadie le prendió, porque aún no había llegado su hora".

12, 23: "Ha llegado la hora de que sea glorificado el hijo del hombre".

12, 27: "¿Qué voy a decir? ¿Padre, líbrame de esta hora? Pero ¡si he llegado a esta hora para esto!".

13, 1: "Sabido Jesús que había llegado su hora de pasar de este mundo al Padre...".

16, 32: "Mirad que llega la hora (y ha llegado ya) en que os dispersaréis cada uno por vuestro lado y me dejaréis solo. Pero no estoy solo, porque el Padre está conmigo".

17, 1: "Padre, ha llegado la hora; glorifica a tu Hijo para que tu Hijo te glorifique a ti".

19, 27: "Y desde aquella hora, el discípulo la acogió en su casa" (este último ejemplo no tiene ese sentido más que dentro del contexto general del evangelio).

A estos textos podrían añadirse (a pesar de las diversidades de sentido) los siguientes pasajes:

4, 21-23: "Llega la hora en que, ni en este monte, ni en Jerusalén, adoraréis al Padre... Pero llega la hora (ya estamos en ella) en que los adoradores verdaderos adorarán al Padre en espíritu y en verdad".

5, 25-28: "Llega la hora (ya estamos en ella) en que los muertos oirán la voz del Hijo de Dios... Llega la hora en que todos los que estén en los sepulcros oirán su voz".

Los vendedores del templo (2, 13-22)

En esta escena (cf. *supra*, 29 y 30) hay que señalar en primer lugar los puntos de contacto con los sinópticos. La frase de Jesús (deformada) será un motivo de acusación ante el sanedrín (Mc 14, 58; Mt 26, 61). Por otra parte, en los dos tipos de narración, los judíos reaccionan de forma parecida: “¿Qué señal nos muestras para obrar así?” (Jn 2, 18); “¿Con qué autoridad haces esto?” (Mc 11, 28).

Pero el rasgo más propio de Juan es el “recuerdo” de los discípulos: “Sus discípulos se acordaron de que está escrito: el celo por tu casa me devorará” (Jn 2, 17). El verbo “devorar” tiene dos sentidos, moral y físico. En efecto, Jesús se ve devorado por el celo, pero propiamente hablando ese celo acabará devorándolo, esto es, lo llevará a la muerte. Este texto de la escritura adquiere para los discípulos, *a posteriori*, un sentido cristológico.

Lo mismo pasa con el versículo 22 después de la declaración de Jesús sobre el templo que levantará en tres días: “Cuando resucitó de entre los muertos, se acordaron sus discípulos de que era eso lo que quiso decir”, esto es, comprendieron que Jesús había hablado del templo de su cuerpo.

Esta idea está muy cercana a la de Jn 14, 22 sobre el “recuerdo” de los discípulos como obra del espíritu. Esta escena del templo ilumina de forma patente de qué orden es este “recuerdo”. No se trata de un recuerdo bruto, material, sino de una interpretación del acontecimiento hecha a la luz del espíritu, que permite descubrir el sentido de la cruz y de la resurrección.¹

¹ Cf. G. Segalla, *Le signe du Temple et la foi*: AssSgn 16 (1971) 50-58.

La conversación con Nicodemo (3, 1-21)

Un texto rico, pero a veces difícil.

Sobre el sentido del diálogo y el procedimiento del malentendido, cf. *supra*, 12. La incompreensión de Nicodemo permitirá avanzar más profundamente en la enseñanza de los misterios de Dios.

El doble sentido de **anóthen** afecta al versículo 3: “El que no nazca **anóthen** no puede ver el reino de Dios”. **Anóthen** en griego quiere decir a la vez “de nuevo” y “de arriba”. Nicodemo lo entiende en el sentido de “nuevo nacimiento”; y es exacto. En efecto, habrá que nacer “del agua y del espíritu” (alusión al bautismo). El tema del nuevo nacimiento es conocido no solamente en el judaísmo, sino en muchas religiones orientales.

Pero además hay que nacer “de arriba”. Este sentido es el que dominará en una gran parte de este texto y es central en el pensamiento joánico. En este punto la catequesis joánica se hacía comprender por la gnosis. La oposición espacial arriba/abajo se encuentra en Jn 3, 31; 8, 23; 19, 11. Es un medio de expresar la incapacidad de lo terreno para alcanzar lo que es de orden divino.

Otro medio de expresión es la categoría bíblica carne/espíritu (Jn 3, 6). La “carne” designa aquí —como en el prólogo— al hombre mortal y débil (cf. Jer 17, 5; Sal 56, 5). No es posible confiar en la “carne”, sino en el “espíritu” (Is 31, 1-3). Si se quisiera hacer un paralelismo con los tres órdenes pascalianos, habría que decir que los dos primeros órdenes (cuerpo y pensamiento) son del orden de la “carne”, en el sentido bíblico del término, ya que el pensamiento humano no puede descubrir los designios de Dios, mientras que el orden del espíritu sería el de la caridad.

En efecto, el espíritu viene de Dios. Era anunciado por los profetas como el gran principio de santificación (cf. Jl 3, 2; Ez 36, 25-29). Ezequiel había comparado la acción del espíritu al final de los tiempos con una aspersión de agua pura. Is 4, 4 sugería también la purificación por medio de un soplo (o un espíritu) de juicio y de incendio. Para Is 44, 3, el espíritu era como el rocío sobre una tierra seca. Estas imágenes convenían admirablemente al bautismo, en el que el neófito se sumergía en el agua viva.

En el versículo 8 se compara a la libertad del espíritu con el soplo misterioso del viento. La misma palabra, en

hebreo (**ruah**) y en griego (**pneuma**), significa “soplo”, “viento”, “espíritu”. Por eso, es fácil pasar del **pneuma** (viento) que sopla adonde quiere con el **pneuma** (espíritu) del que hay que nacer.

Es posible que en el versículo 11 el paso del “yo” al “nosotros” indique una intervención de la comunidad. El tema del “testimonio” es esencial en el evangelio.

El versículo 12 resulta difícil: “Si al deciros cosas de la tierra, no creéis, ¿cómo vais a creer si os digo cosas del cielo?”. La mejor interpretación es ver aquí un giro ideológico en el texto. En efecto, hasta aquí ha hablado Jesús de lo que era conocido en el judaísmo: la oposición carne/espíritu, el nuevo nacimiento... Por lo menos, se **creía** que comprendían el significado de todo ello. Había habido reveladores: Moisés que había subido por encima de las nubes del Sinaí, el patriarca Henoc del que contaban los textos que había sido llevado al cielo para penetrar sus secretos cósmicos. No faltaban tampoco reveladores en las religiones teñidas de gnosis, que habían realizado ascensiones “planetarias”. Pues bien, en el versículo 13, el evangelio afirma que nadie ha subido al cielo más que el hijo del hombre. Todas las revelaciones que pretendían dar la salvación se borran ante la única que ofrece Jesús. El hijo del hombre designa (como en Jn 1, 51) al único que puede unir el cielo y la tierra.

Pues bien, ¿cuál es esa revelación ante la que las demás no merecen más que el nombre de “terrenas”? Es la de la serpiente de bronce (cf. Núm. 21, 8), de la que el libro de la Sabiduría (16, 7-12) decía que por medio de ella curaba la palabra. Esta imagen se aplica admirablemente al verbo que venía a “curar” a la humanidad. “Y como Moisés levantó la serpiente en el desierto, así tiene que ser levantado el hijo del hombre, para que todo el que crea tenga por él vida eterna” (Jn 3, 14-15).

El verbo “levantar” tiene un doble sentido. Significa a la vez “elevantar” (en la cruz) y “exaltar” o “glorificar”. Si se quiere insistir en la imagen espacial, se dirá que la ascensión en la cruz se prolonga en la ascensión celestial o, mejor dicho, que se trata en el espíritu del evangelista de una sola y misma ascensión. Poco a poco se va revelando al lector (o al oyente) el misterio de la cruz: el rebajamiento es el lugar de la gloria, visión ya preparada por Isaías 52, 13-15.

Se puede ver en estos versículos joánicos una desmitificación de todas las revelaciones o especulaciones en provecho de la única que da la salvación, ya que es la que manifiesta el amor del Padre en el Hijo: “Porque tanto

amó Dios al mundo que le dio a su Hijo único” (Jn 3, 16). El proyecto de Dios es un proyecto de salvación (Jn 3, 17).

Desde el versículo 12, estaba en juego la cuestión del “creer”, ese “creer” que permite acercarse al hombre a unas realidades que, de suyo, se le escapan. El objeto del “creer” es aquí el hijo del hombre “levantado”, en el misterio conjunto de su crucifixión y de su glorificación (Jn 3, 14). Para el que comprende, empieza ya aquí el escándalo. Los últimos versículos tocan el secreto de la adhesión del hombre a la “verdad”, poniendo aquí el acento en la parte de responsabilidad humana.¹

¹ Cf. V. Mannucci, *Amour de Dieu et foi de l'homme* (Jn 3, 14-21): AssSgn 17 (1969) 40-50. Se intenta analizar el “creer” y “no-creer” en Juan en *Approches*, 87-102.

Juan bautista desaparece ante Jesús (3, 22-36)

Sobre este episodio, cf. *supra*, 5.

Subrayamos la imagen del esposo; Juan bautista, el asceta que ayunaba (cf. *supra*, 34), es llamado el amigo del esposo. El amigo no entró en la sala del banquete de bodas, pero envió allá a sus discípulos (las bodas de Caná). El lector cristiano comprende que los orientaba hacia las bodas del cordero (cf. Apocalipsis). Conviene recordar aquí el tema de las bodas antes del episodio de la samaritana, donde se puede leer un simbolismo nupcial.

La "alegría" de Juan bautista, que llega a su colmo en el momento en que desaparece, debería integrarse en un estudio sobre la alegría en el evangelio de Juan.

Los versículos 3, 31-36 completan el desarrollo de 3, 1-21. Nos volvemos a encontrar con las oposiciones arriba/abajo (aun cuando no sea explícito el segundo término), celestial/terreno, los temas del testimonio, del creer y no creer, del juicio. El Hijo se presenta como aquel en cuyas manos el Padre lo ha puesto todo, aquel que no solamente dice las palabras de Dios, sino que "da el espíritu sin medida" (traducción mejor que: "Dios le da el espíritu sin medida").

La samaritana (4, 1-42)

Presentamos aquí algunas sugerencias para el trabajo individual o por grupos (el episodio está comentado en **Approches**, 58-63). Utilícese una biblia con notas.

1. Sobre los samaritanos, cf. 2 Re 17, 24-41; Eclo 50, 26; consúltese un diccionario bíblico.

2. Para el simbolismo del pozo, cf. *supra*, 30; leer las escenas de los patriarcas que encuentran a sus esposas junto a pozos (Gén 24, 13 s; 29, 2-12; Ex 2, 15-21).

3. Hacer un plano detallado de la escena; estudiar el movimiento del diálogo.

4. Versículos 7-15: la dialéctica en torno al verbo "dar". Recordar que el pozo que acompañaba a los hebreos y a los patriarcas era un don de Dios; el espíritu que figura es igualmente "don" (Hech 8, 20).

5. ¿Cómo todo el pueblo samaritano infiel se encuentra representado en la mujer?

6. Versículos 20-25: la supresión de los lugares sagrados. ¿Quiénes son los "adoradores en espíritu y en verdad"? ¿Qué representan para Juan el espíritu y la verdad?

7. Versículo 26: doble sentido de la respuesta de Jesús.

8. Versículo 34: el alimento de Jesús. Es posible encontrar en el evangelio otros pasajes sobre el cumplimiento de la voluntad del Padre y de su obra.

9. Jesús es confesado por los samaritanos como el salvador del mundo (cf. 1 Jn 4, 14). Observar los elementos doctrinales nuevos respecto a las escenas anteriores.¹

¹ Cf. I. de la Potterie, *Jésus et les samaritains (Jn 4, 5-42)*: AssSgn 16 (1971) 34-49.

Segundo signo de Caná (4, 46-54)

El evangelista introduce aquí la curación del hijo del oficial real, subrayando que fue el segundo signo de Caná en Galilea. Con frecuencia, se ve en este episodio una variante de la curación del siervo del centurión en Mt 8, 5-13 y Lc 7, 1-10. El episodio joánico es muy sobrio y poco explotado teológicamente.

Sin embargo, conviene señalar la triple repetición: "Tu hijo vive", que no debe atribuirse al azar. Corresponde a la súplica: "Baja antes de que se muera mi hijo" (Jn 4, 49), que repite la del versículo 47 y es un eco de la de 1 Re 17, 43, donde Elías devuelve su hijo a la viuda de Sarepta: "¡Tu hijo vive!".

Ante la muerte que acecha, Jesús da la vida. Se la da probablemente al hijo de un pagano (como Elías en un

país pagano) y —después de una negativa, de una especie de prueba como en el primer signo de Caná— se la concede a la fe de aquel pagano que vuelve a su casa, también sin seguridad, sin ver nada, sin llevarse al taumaturgo.

La comunidad cristiana se reconocía a sí misma indudablemente en la súplica de aquel oficial real que pedía a Jesús que "bajara" para curar y hacer vivir (cf. 6, 33. 41. 42: el pan bajado del cielo).

Este tema de la vida había sido ya desarrollado a propósito de la serpiente de bronce: "Para que todo el que cree en él, no perezca, sino que tenga vida eterna" (Jn 3, 16; cf. 3, 14). Si este funcionario es un pagano, vemos cómo el campo de la salvación se ha ido ampliando progresivamente: Nicodemo representaba a la sinagoga, la samaritana era la Samaría sincretista y medio judía, finalmente Jesús da la vida al hijo de un pagano. Pero no hemos de olvidar que el universalismo de la salvación estaba ya presente en el prólogo y en la presentación por Juan bautista de aquel que quita el pecado del mundo.

En esta parte —de Caná a Caná— se han ido precisando algunos de los temas ya esbozados. La luz que ilumina a todo hombre y da la vida se ha manifestado como portadora de curación. "Brillará el sol de justicia con la salvación en sus rayos", decía Malaquías 3, 20. Bastaba solamente con mirar al hijo del hombre levantado y creer en él (Jn 3, 15). El traía la vida a una humanidad que se moría (Jn 4, 47-49), tanto a los que estaban cerca (Nicodemo) como a los que estaban lejos (la Samaría man-

chada e infiel). El verbo, lugar de la presencia divina, abolía los sacrificios (Jn 2, 14-15) y los ritos judíos (2, 6).

Han surgido otras imágenes: la del esposo que invitaba a los discípulos al banquete mesiánico, la del nuevo Jacob o el nuevo Moisés que da a sus discípulos el agua viva del espíritu.

El último episodio, que es una curación, sirve de vínculo con el siguiente, el del enfermo de Bezatá.

3. ESCANDALOS Y DISCURSOS (Jn 5-6)

Esta sección comprende la curación del parálítico de Bezatá y el conjunto que depende de la multiplicación de

los panes. Sobre el primer episodio daremos solamente unas cuantas indicaciones.

El parálítico de Bezatá (Jn 5, 1-9)

Esta escena del evangelio parece haber recibido nueva luz gracias a los últimos descubrimientos hechos en la piscina probática (la piscina de las ovejas), que había estado localizada desde siempre al nordeste del templo, en el sitio en que se eleva actualmente la iglesia de Santa Ana.

Una interpretación algo apresurada de las primeras excavaciones había creído descubrir allí los restos de una piscina de cinco pórticos, la que señala Jn 5, 2. De hecho, al ir progresando las excavaciones, se ha visto más bien que en tiempos de Jesús había allí un conjunto balneario cuyas aguas medicinales atraían al pueblo sencillo. Es

natural que el efecto de las aguas se haya atribuido a fuerzas sobrenaturales. A esta creencia hace alusión el versículo 4 del texto (que, sin embargo, puede que sea una adición posterior).

El episodio del evangelio adquiere mayor relieve, si pensamos que aquel lugar podía ser más o menos ortodoxo y un tanto sospechoso a las autoridades oficiales (rabinos, responsables del templo). Jesús no vacila en frecuentar aquel lugar dudoso y va a manifestarse a aquel hombre, enfermo desde hacía treinta y ocho años, como el taumaturgo que obra por la fuerza de su palabra: "Levántate, toma tu camilla y anda" (Jn 5, 8). La curación no

se dirige solamente al cuerpo, sino al corazón: "Mira, estás curado; no peques más, para que no te suceda algo peor" (Jn 5, 14).

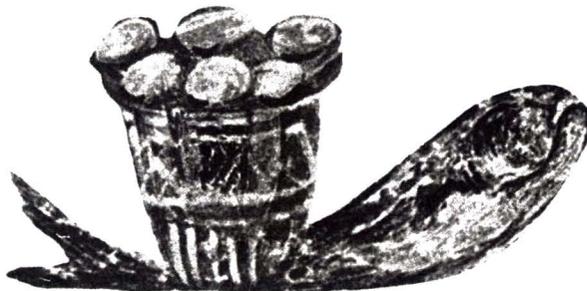
La profanación del sábado (5, 9 s). En el relato actual, el escándalo es provocado por el hecho de que Jesús curó en día de sábado y ordenó al paralítico que se cargara con su camilla. Pues bien, estaba prohibido llevar un peso el día de sábado. Aquí se refleja sin duda la polémica entre la sinagoga y la comunidad cristiana sobre el sábado. El argumento que invoca Jesús: "Mi Padre trabaja siempre, y yo también trabajo" (Jn 5, 17) responde exactamente a la argumentación bíblica y judía: el hombre tenía que imitar el reposo del creador. Pues bien, Jesús declara que también él imita a su Padre, pero que su Padre trabaja siempre. El escándalo va a provenir de que Jesús se considera el único juez de la verdadera imitación del Padre, ya que el Padre "le muestra todo lo que él hace" (Jn 5, 19-20).

Por consiguiente, no hemos de extrañarnos de que el siguiente discurso recaiga en primer lugar sobre la omnipotencia que el Padre ha confiado al Hijo en materia de juicio, de vida y de resurrección (estos últimos temas han sido suscitados por la curación del enfermo).

EXCAVACIONES EN LA PISCINA PROBATICA

Después de las recientes excavaciones, es imposible localizar los cinco pórticos. Efectivamente, no nos encontramos allí con una sola piscina rectangular, atravesada en medio por un pasadizo central, sino con dos piscinas separadas por una viga central y de forma irregular. Los fragmentos de columnas que se han encontrado no bastan para demostrar la existencia de pórticos. Por el contrario, las excavaciones señalan la presencia de unas grutas naturales, algunas de las cuales parece ser que estaban preparadas para pequeños baños, como si formaran un conjunto balneario. En el siglo II de nuestra era, cuando la ciudad destruida de Jerusalén se había convertido en la ciudad pagana de Aelia Capitolina, había allí un santuario dedicado a los dioses de las curaciones milagrosas.

Un estudio atento del contexto histórico y arqueológico de estos restos permite dar una interpretación interesante del episodio. Cf. A. Duprez, Jésus et les dieux guérisseurs à propos de Jean 5. Gabalda, París, 1970. Esta misma hipótesis bajo una forma simbólica es la que se expone en Bible et Terre sainte, 86 (1966).



Símbolo cristiano: el pan y los peces (Catacumba de Calixto, s. II)

La multiplicación de los panes (6, 1-71)

El conjunto que gira en torno a la multiplicación de los panes es uno de los más característicos por su proximidad con la tradición sinóptica, cosa rara en Juan. El "signo" es central en el evangelio, si se piensa en su lugar dentro del septenario de los "signos" (milagros; cf. *supra*, 27), donde figura en el centro (el cuarto, con tres delante y tres detrás), mientras que engloba curiosamente al quinto "signo" (marcha sobre las aguas), colocado entre la multiplicación y el discurso del pan de vida. Este discurso, con las opciones que de él se siguen, da a este conjunto una gran importancia y nos mueve a prestarle una atención especial.

A) LOS RELATOS (6, 1-25)

La tradición antes de Juan

Juan recibió de la comunidad primitiva toda una herencia de la que tenemos testigos precisos en los evangelios sinópticos, que contienen cinco relatos de la multiplicación de los panes: dos en Mateo, dos en Marcos y uno en Lucas. Como los dos relatos de Mateo son muy similares a los de Marcos, la atención recae sobre la diferencia entre los dos relatos propios de Marcos, parecidos en su secuencia pero distintos en los detalles y en su orientación. Los exegetas opinan que el primer relato (Mc 6, 30-44) fue escrito en un ambiente palestino, mientras que el segundo (Mc 8, 1-9) habría pasado por un ambiente de origen griego, el de los helenistas de que nos hablan los Hechos 6, 1.¹

El evangelio de Lucas no ha conservado más que un solo relato (Lc 9, 10-17), muy parecido al primero de Marcos. Es opinión general de los especialistas que todos estos relatos se refieren a un solo acontecimiento de la vida de Jesús, acontecimiento transmitido por caminos diferentes y narrado sobre todo con una distinta orientación catequética.

En función del capítulo 6 de Juan, hemos de deducir de los cinco relatos sinópticos que Jesús, al multiplicar los panes, había ya figurado la comida de la última cena. Pronunció la bendición sobre los panes y los peces, partió el pan y se lo entregó a sus discípulos (Mc 6, 41). También en la cena Jesús pronunció la bendición y partió el pan (Mc 14, 22). En Mc 8, 6, Jesús había dado gracias, en griego **eucharistein**, verbo más helenizado, utilizado también (y con mayor frecuencia) en los relatos de la cena (Mc 14, 23; Lc 22, 19; 1 Cor 11, 24). De este verbo procede nuestra palabra "eucaristía".

También es sabido que en las representaciones de las catacumbas el pan y el pez figuraban el banquete eucarístico.²

Pero ya desde el principio los primeros cristianos habían visto reflejados en la multiplicación de los panes los gestos de Jesús en la cena. Los panes eran distribuidos por medio de los discípulos (Mc 6, 41; 8, 6) y los que "venían de lejos" (los gentiles) habían sido invitados a compartir ese pan (Mc 8, 3).

El tema del desierto, que será tan importante en el trasfondo del discurso del pan de vida, había sido también utilizado por Marcos 6, 31-32 y sobre todo 8, 4. La relación entre el pan y la palabra, tan fundamental en Juan, lo es también en Marcos: después de haber dado su enseñanza, los discípulos tenían que proporcionar también el pan a la comunidad (Mc 6, 30-37); tienen el espíritu embotado para poder pasar a un plano distinto del material (Mc 8, 14-21).

¹ Cf. J. Delorme, *El evangelio según San Marcos*, 58-67.

² Cf. Bible et Terre Sainte 178 (1976) 12-15.

Todos estos "motivos" volverán a aparecer de una manera o de otra en el conjunto joánico.

La perspectiva joánica (6, 1-15)

Este relato supone una tradición anterior conocida del lector. En efecto, no se dice que la gente tuviera hambre; la pregunta: "¿Cómo vamos a comprar pan para que coman éstos?" (Jn 6, 5) procede de una iniciativa del mismo Jesús, sin que se señalen las razones de la misma. Tampoco Juan señala —como los relatos sinópticos— que el lugar estuviera desierto, lo cual acentuaría la urgencia de encontrar una solución.

Al contrario, el autor le da a la escena el marco de la montaña, como en Mt 15, 29 (segundo relato) y señala las curaciones de Jesús, como en Mt 14, 14 y 15, 30 (primero y segundo relatos). Al decir que estaba cerca la pascua, ha sugerido el vínculo pascua-eucaristía.

Como en Mc 6, 39, las gentes se sientan en la hierba, detalle que hace pensar en la primavera (cerca de la pascua), cuando florece el desierto. En Marcos, la hierba verde recordaba también sin duda "los verdes pastos" adonde el pastor mesiánico llevaba a descansar a su pueblo (Sal 23, 1-2; Mc 6, 31-34). Las cifras de Juan (doscientos denarios de pan, cinco panes y dos peces, cinco mil hombres, doce cestos) son otras tantas indicaciones en conformidad con el primer relato de la tradición Marcos/Mateo, mientras que la pregunta "¿Cómo..." (Jn 6, 5) se relaciona con la de Mc 8, 4/Mt 15, 33.

El sentido eucarístico del relato en sí mismo es menos evidente que en los sinópticos. Juan tiene solamente el término **eucharistein** (dar gracias); pero muchos especialistas han visto una relación entre los (trozos de) pan-partido reunidos del versículo 12 (en Marcos el término correspondiente es más bien "recoger") y el ritual eucarístico de la **Didaché**: "Como este pan-partido, anteriormente diseminado por los montes, ha sido reunido para que sea uno, que así tu iglesia se reúna desde los extremos de la tierra..." (*Did* 9, 4). El "para que nada se pierda" debe relacionarse con Jn 6, 27: "Obrad, no por el alimento perecedero". Así, pues, el versículo 6, 12 podría traducirse: "para que no perezca nada de él", con lo que se subrayaría el carácter figurativo del alimento distribuido por Jesús.

Hay dos rasgos en el relato joánico que le dan una orientación muy peculiar. El primero es el motivo de la

pregunta de Jesús a Felipe: "Se lo decía para probarle, porque él sabía lo que iba a hacer" (Jn 6, 6). Con esto surge el tema de la prueba, de la tentación, tema que será esencial a lo largo de todo el discurso del pan de vida y que explotará al final cuando los discípulos tengan que enfrentarse con una opción y que entretanto estará palpitando en el relato, cuando Jesús tiene que huir de la turba y se empieza a bosquejar la decepción...

El segundo rasgo es un pequeño detalle que pronto adquirirá una significación: los panes, en Juan, son panes de cebada. Pues bien, la única multiplicación de panes que conoce el Antiguo Testamento es precisamente una multiplicación de panes de cebada y pertenece al ciclo de Eliseo: por orden del profeta, se distribuyeron veinte panes a cien personas; entonces su servidor dijo: "¿Cómo voy a dar esto a cien hombres?". Y Eliseo le respondió: "Dáselo a la gente para que coman, porque así dice Yavé: "Comerán y sobrarán"; el servidor los repartió entre todos, comieron "y dejaron de sobra, según la palabra de Yavé" (2 Re 4, 42-44). Esta alusión a los panes de cebada prepara la reacción de la gente: "Este es sin duda el profeta que iba a venir al mundo" (Jn 6, 14).

"Dándose cuenta Jesús de que intentaban venir a tomarle por la fuerza para hacerle rey, se retiró de nuevo al monte él solo" (Jn 6, 15).

Una variante interesante, que recoge la vulgata, dice "huyó" en lugar de "se retiró" al monte. Seguramente no le resultó fácil a Jesús librarse de la gente.

Era natural esta oleada de entusiasmo popular en torno a Jesús, si se tiene en cuenta la efervescencia de las masas judías en la época de Jesús. Flavio Josefo refiere que hubo muchas de estas agitaciones tras la aparición de "mesías" de un solo día, agitaciones que pronto eran sofocadas por los romanos. En el caso de Jesús, en la edición eslava de la **Guerra judía** de Flavio Josefo (edición refundida, pero que contiene referencias antiguas), se habla de un episodio en el que la gente presionó sobre Jesús.

Para muchos exegetas, el dato que nos proporciona Juan esclarece maravillosamente el pasaje correspondiente, bastante enigmático, de Mc 6, 45, en donde Jesús por una parte obliga a sus discípulos a embarcarse, mientras que, por otra, despide a la gente. Si había algún peligro de sublevación, se comprende que Jesús quisiera separarse de sus discípulos, que habrían sido los primeros en ponerse al frente del movimiento. Al quedarse solo con la gente, procura dispersarla. Según Marcos, se fue al

LA ESPERA DEL PROFETA

Uno de los aspectos interesantes que revistió la espera mesiánica en la época de Jesús fue la de un profeta que era objeto de especulaciones diversas.

Se esperaba un profeta que resolviera los casos de conciencia espinosos (1 Mac 4, 46; 14, 41); se esperaba un retorno de Elías según Mal 3, 23; Eclo 48, 10. Según otras tradiciones, representadas también en el Nuevo Testamento (cf. Mc 9, 11), Elías tenía que preceder y anunciar al mesías.

Se esperaba un nuevo mesías, según Dt 18, 15: "Yavé tu Dios suscitará, de en medio de ti, entre tus hermanos, un profeta como yo, a quien escucharéis". Este texto del Deuteronomio (18, 15 y 18, 18) había impresionado mucho a la tradición judía. Se le cita en Qumrân, donde se aguardaba a un (o mejor dicho "al") profeta junto con otros personajes mesiánicos (mesías sacerdote y mesías rey). Se habla de él en los Hechos de los apóstoles, aplicándolo a Jesús (Hech 3, 22; 7, 37). Ese profeta sería un libertador de los últimos tiempos y haría llover de nuevo el maná, según los escritos rabínicos. Esta creencia explica algunas alusiones del discurso del pan de vida.

El profeta esperado reunía en su persona rasgos pertenecientes a Elías, a Eliseo y a Moisés. Eliseo había multiplicado los panes, pero era de Elías el manto que había heredado; Elías había ido a la caverna donde había morado Moisés en su peregrinación al monte Horeb (1 Re 19, 8-9). Finalmente, era el mismo espíritu el que había inspirado a todos los profetas del pasado. Por eso, con los rasgos que los caracterizaban y con otros nuevos se fue construyendo la figura del profeta venidero, cuya espera nos atestigua el evangelio de Juan (1, 21. 25; 7, 40). La figura del profeta desempeñará un papel importante en los escritos judeocristianos posteriores.

En Jn 6,14-15, las turbas que ven en Jesús al profeta lo quieren hacer rey; lo tomarían como jefe y lo seguirían como a un libertador enviado por Dios. No es seguro que vieran en él al mesías, hijo de David. La esperanza judía era más compleja y menos monolítica de lo que a veces se cree.

monte a orar; según Juan, se retira a él en plan de huida. Por otra parte, estos dos motivos no están en contradicción. Jesús acababa de vivir un momento crítico de su ministerio.¹

¹ Cf. B. Maggioni, *La multiplication des pains*: AssSgn 48 (1972) 39-47.

JESUS CAMINA SOBRE EL MAR (6, 16-25)

Los discípulos en la barca tienen que enfrentarse con un mar agitado, que representa bastante atinadamente su revolución interior. Acaban de ver cómo se derrumba la mejor ocasión de emprender una marcha sobre Jerusalén, para construir finalmente el reino prometido por los profetas. Se mueven en medio de las tinieblas (Jn 6, 17). Es sabido que para los antiguos el mar estaba habitado por potencias maléficas que figuraban las fuerzas del mal. Allí es donde Jesús acude a juntarse con ellos.

Pueden compararse los relatos paralelos de Mt 14, 22-23 y de Mc 6, 45-52. Una interpretación que "racionaliza" el episodio consiste en traducir las palabras "caminando sobre el mar" por "caminando a la orilla del mar", traducción gramaticalmente posible; entonces, los discípulos, al ver a Jesús en medio de la bruma, se llenaron de miedo, pero como estaban tan cerca de la orilla, pudieron llegar pronto hasta donde él estaba (Jn 6, 21b). Pero la verdad es que ninguno de los tres relatos considera como natural aquel andar de Jesús por el mar. Incluso es probable que en Juan la aparición de Jesús venga a reconfortar a los discípulos: "**Ego eimi**, ¿no temáis!". Esta fórmula **Ego eimi**, sobre la que volveremos más adelante, puede significar: "Soy yo", o también "Yo soy", alusión al nombre divino. Entonces Jesús, que acaba de huir de la realeza terrena, aparece en su gloria de Hijo de Dios; esta interpretación sería típicamente joánica. En cualquier hipótesis, la presencia de Jesús trae de nuevo la calma y la paz.

Los versículos 22-25 nos transportan a Cafarnaú y el versículo 59 recordará que Jesús enseñaba en su sinagoga. No nos detendremos en precisar las localizaciones de un capítulo de un carácter tan estudiado.

B) EL DISCURSO (6, 26-71)

El discurso del pan de vida recibe diversas divisiones en los diversos exegetas. Nosotros proponemos distinguir en él una introducción (versículos 26-31), el cuerpo del discurso (31-51a), un desarrollo final que recoge temas anteriores y que muchos creen que fue añadido posteriormente (51b-58), y finalmente una parte dialogada y narrativa que sigue al discurso y que concierne a las reacciones de los discípulos.

Introducción: "La obra consiste en creer" (6, 26-31)

La gente se pone a buscar a Jesús. Jesús, con plena lucidez, analiza las razones de esta búsqueda: "Vosotros me buscáis, no porque habéis visto señales, sino porque habéis comido de los panes y os habéis saciado" (6, 26).

El término "señal" o "signo" tiene aquí un valor pleno. El "signo" (**σέμειον**) para Juan es un camino, es apertura a una comprensión más profunda, el acceso a un orden de realidades de las que el evangelio ha dicho en otra ocasión que eran las del espíritu (Jn 3, 6). El "alimento percedero" era un **σέμειον**. Pues bien, el **σέμειον** no se ha visto; ha quedado en su estado de milagro material (ya que **σέμειον** quiere decir también milagro). No ha sido llevado más allá de él mismo. El milagro no ha sido signo, sino pantalla.

"Obrad, no por el alimento percedero, sino por el alimento que permanece para vida eterna": oposición entre lo percedero y lo eterno, lo mismo que antes entre lo terreno y lo celestial, entre la carne y el espíritu.

"(El alimento) que os dará el hijo del hombre". Algunos manuscritos tienen "da", en presente; el presente estaría más en consonancia con el pensamiento joánico (cf. Jn 6, 32). Con Jesús, la vida eterna está ya aquí para el que cree (Jn 6, 47).

"Porque éste es a quien el Padre Dios ha marcado con su sello". El hijo del hombre es aquel que une al cielo y a la tierra (Jn 1, 50). Dios ha puesto su marca sobre él. ¿Se tratará de una alusión al bautismo de Jesús, en el que el espíritu vino a morar sobre él (Jn 1, 32)? Para los cristianos, el bautismo era un "sello". Jesús es aquél a quien "el Padre ha consagrado y enviado al mundo" (Jn 10, 36).

"¿Qué hemos de hacer para obrar las obras de Dios?". Los judíos se han puesto a la obra; tienen una tarea que realizar. En la ley había muchos mandamientos que procuraban cumplir escrupulosamente. Están prontos al esfuerzo, prontos a trabajar para que venga finalmente el reino mesiánico, prontos a dedicarle todo su coraje, todas sus fuerzas... ¡Pero no se trata de eso!

"La obra de Dios es que creáis en quien él ha enviado" (Jn 6, 29). Es algo desconcertante, paradójico. ¿Qué es esto? (Es la pregunta que habían formulado los hebreos delante del maná: ¿qué es esto?: Ex 16, 15) ¿Qué significa "creer" en Jesús? ¿Cuál es esa "obra" para la que resulta impotente el esfuerzo humano? En su propio

EL DESIERTO, PRUEBA PARA LA FE

El episodio del maná que había que recoger todos los días sin atesorarlo para los días siguientes (Ex 16, 19), que no daba por tanto una seguridad humana, se había convertido en la tradición bíblica en símbolo de la fe en la palabra de Dios. La ración de cada día era una prueba (Ex 16, 4) y el Deuteronomio recuerda el sentido de esta prueba en aquel camino de pobreza que era el desierto: ¿observaría Israel o no los mandamientos? (Dt 8, 2-4). El maná manifestaba que "el hombre no vive solamente de pan, sino de toda palabra que sale de la boca de Dios"; de ahí la fácil identificación palabra-maná. El libro de la Sabiduría, en su comentario amplificado del éxodo, decía a propósito del maná, "manjar de ángeles": "De este modo, enseñabas a tus hijos queridos, Señor, que no son las diversas especies de frutos los que alimentan al hombre, sino que es tu palabra la que mantiene a los que creen en ti" (Sab 16, 20-28).

Sin embargo, el maná, siempre el maná, resultaba fastidioso e insípido. En Núm 11, 4, el maná provoca la inapetencia y los hebreos añoran las ollas de Egipto, las de la esclavitud... Ante las murmuraciones, Moisés exclama: "¿De dónde voy a sacar carne para dársela a todo este pueblo?" (Núm 11, 13; cf. Jn 6, 5). La "apetencia" de carne, que no podía soportar la austeridad del camino en la fidelidad a la palabra, tuvo consecuencias catastróficas; muchos se atracaron y murieron (Núm 11, 31-34). Varios salmos repiten cuáles fueron durante el desierto los beneficios de Dios y la ingratitud del pueblo (cf. sobre todo Sal 78).

En toda una parte de la tradición, la travesía del desierto —que podía mirarse también como el tiempo ideal en que Dios acompañaba a su pueblo— es considerada como el tiempo de la murmuración y de la infidelidad; es la tradición que recoge 1 Cor 10, 5-8 y Heb 3, 7-19 y la que se vislumbra en el discurso del pan de vida, donde las murmuraciones de los judíos hacen eco a las de sus antepasados en el desierto.

orden, el hombre no puede trabajar más que por algo percedero. Jesús pretendía dar un alimento que duraba eternamente. Pero ¿qué signos daba de ello? En el desierto tuvieron que creer en Moisés, pero Moisés les ofrecía signos.

"¿Qué señal vas a realizar para que viéndola creamos en tí? ¿Qué obra vas a hacer? Nuestros padres comieron el maná en el desierto, según está escrito: pan del cielo les dio a comer (Sal 78, 24)" (Jn 6, 30-31).

Ya los fariseos (en el contexto de la multiplicación de los panes) habían pedido un signo que viniera del cielo, espectacular y prodigioso (Mc 8, 11). Moisés había

actuado mucho mejor que Jesús (un pan del cielo todos los días durante cuarenta años). Aquí se percibe el eco de las discusiones entre la sinagoga y los primeros cristianos; se enfrentaban entre sí, apoyándose en los textos. Nos encontramos en el corazón del debate. ¿No había sido el maná el educador de la fe en el desierto? Y ¿qué es lo que anunciaba?

El cuerpo del discurso (32-51a): ¿Cuál es el pan del cielo?

Podemos disponer la materia de este discurso de la siguiente manera:

- A (32-34):** No es Moisés, sino el Padre, el que da el verdadero pan del cielo, el que baja del cielo y da la vida al mundo.
- B (35-36):** Yo soy el pan de vida. El que cree en mí, no tendrá nunca hambre ni sed. Pero vosotros veis y no creéis.
- C (37-40):** Todo lo que me da el Padre, vendrá a mí y yo lo resucitaré en el último día.
- D (41-43):** Murmuraciones de los judíos: ¿no conocemos acaso a su padre y a su madre?
- C' (44-45):** Nadie puede venir a mí, si no lo trae el Padre y yo lo resucitaré en el último día.
- B' (46-48):** Nadie ha visto al Padre, sino el que viene de Dios. El que cree, tiene la vida eterna. Yo soy el pan de vida.
- A' (49-51):** Vuestros padres comieron el maná en el desierto y murieron. Yo soy el pan vivo, que baja del cielo. El que coma de este pan, vivirá eternamente.

Se han propuesto otros muchos esquemas. Ninguno de ellos (tampoco el nuestro) da cuenta de todos los aspectos de este discurso. Un buen ejercicio sería destruir el esquema propuesto organizando las cosas en torno a otros temas, haciendo surgir otras relaciones. El texto joánico es un texto embrollado que difícilmente se deja encuadrar.

En el fragmento **C**, los versículos 39 y 40, de sentido parecido, repiten la misma final: "lo resucite el último día", un leit-motiv que se recoge en el fragmento **C'** y al final del discurso en Jn 6, 54.

La vida eterna se presenta a la vez como venidera (resurrección en el último día) y como dada ya en el "creer":

CREER Y OBRAR EN JUAN

Conviene que no interpretemos el pensamiento de Juan como si se tratara de un pensamiento quietista. No es así, ni mucho menos. El mandamiento supremo para Juan es amar hasta dar la vida, lo mismo que Jesús nos amó y dio su vida por nosotros (Jn 15, 12-13). Jesús trabaja sin cesar y fatigosamente en las obras de aquel que lo ha enviado (Jn 9, 4) y por ese "trabajo", por esa "obra", arriesga su vida (Jn 11, 8). Del mismo modo, la primera carta de Juan demuestra cómo no podemos contentarnos con buenas palabras (1 Jn 3, 16-18), ya que el amor al hermano es la prueba del amor a Dios (1 Jn 4, 20).

Pero Juan quiere indicar que ningún esfuerzo humano es capaz de producir "el alimento que perdura hasta la vida eterna". El "creer" tiene que informar por completo la vida y ser el principio de las "obras".

"El que cree, tiene vida eterna" (Jn 6, 47). También se da una relación entre "creer" y vida eterna en Jn 6, 40 y hasta en 6, 35 (para este último pasaje, cf. *supra*, 23). La vida eterna se relaciona con el pan de vida y no puede ser extrínseca al que cree.

En el último fragmento **A'** se da un paso del "creer" al "comer": "El que come, tiene vida eterna".

La relación pan-palabra es muy conocida en la biblia (cf. Am 8, 11). Ezequiel se había comido un rollo de oráculos (Ez 3, 3). La sabiduría invitaba generosamente a su banquete (Prov 9, 5). Lo mismo que el maná representaba la palabra de Dios, la imagen de la palabra (del logos) está en el trasfondo de la imagen del pan de vida.

Los fragmentos **A** y **A'** oponen respectivamente el maná del desierto (el de Moisés) al verdadero pan que baja del cielo, el único que da la vida. El fragmento **A'** insiste en la oposición muerte/vida: "Vuestros padres comieron el maná en el desierto y murieron; este es el pan que baja del cielo, para que lo coman y no mueran" (Jn 6, 49-50). El maná había exigido en otros tiempos la fe, pero no impidió a los padres morir y morir por culpa de su infidelidad. Se trata de una figura superada; Jesús ha recogido su carácter de palabra de Dios y de pan del cielo, pero sólo él da la vida.

Los fragmentos **C** y **C'** explican que el "creer" no es obra humana. El "creer" viene del Padre. Es el Padre el que da y atrae hacia Jesús a los que creen en él.

El fragmento **D** aparece entonces como el centro del discurso. Podemos disponerlo así:

“Los judíos **murmuraban** de él, porque había dicho:

Yo soy el pan que ha bajado del cielo.

Y decían:

¿No es éste Jesús, hijo de José, cuyo padre y madre **conocemos?**

¿Cómo puede decir ahora:

He bajado del cielo?

Jesús les respondió:

No **murmuréis** entre vosotros”

Las “murmuraciones”, que recuerdan las de la infidelidad en el desierto, engloban a la afirmación de Jesús: “Yo he bajado del cielo”. En el centro, el conocer de los judíos, un saber humano. ¿Qué es lo que conocían? Al hijo de José, una filiación sin secretos, un origen perfectamente vulgar: han agotado el misterio de la persona de Jesús. No hay en él nada que señale un origen celestial.

Del mismo modo, también los doctos juzgarán que “de Galilea no surge ningún profeta” (Jn 7, 53); sabrán que “este hombre es pecador” (Jn 9, 24). Así, pues, en el centro del discurso del pan de vida aparece ese “saber” de los hombres que no puede ir más allá de las apariencias. Esto pertenece a la doctrina fundamental del logos-carne. La humildad y la bajeza de la “carne” han ocultado el origen divino. Es inconcebible creer en Jesús. Nosotros lo explicamos y lo conocemos muy bien, dicen los razonamientos humanos. Un escándalo siempre actual.¹

Final del discurso (51b-59):

El pan es mi carne por la vida del mundo

Los versículos 51b-58 constituyen un desarrollo que va a llevar el escándalo hasta su más alto grado. Es fácil encontrar en estos versículos los mismos temas que en el resto del discurso (vida eterna, resurrección el último día, evocación del desierto...), pero en el versículo 51b se introduce una alusión a la pasión que se despliega en una perspectiva sacramental.

Desde el comienzo del capítulo eran evidentes las resonancias eucarísticas para un lector cristiano, si se pien-

sa en las tradiciones anteriores, en las alusiones (aunque discretas) al relato de la multiplicación, en los últimos versículos del discurso en donde el pan tenía que ser comido (6, 50-51), lo mismo que el maná en el desierto. Sin embargo, lo que hasta entonces estaba indicado solamente en sordina, ahora recibe un apoyo tan claro que muchos especialistas han creído que este desarrollo había sido unido posteriormente al discurso del pan de vida.

Estos versículos insisten tanto en el hecho de comer la carne y beber la sangre que tienen que haber sido escritos en contra de unos adversarios. Se ha pensado en algunos judíos convertidos de tendencia gnóstica que habrían pertenecido durante algún tiempo a la comunidad (cf. *supra* 7-8). Los gnósticos negaban la pasión; no podían menos de escandalizarse por la referencia a “la carne y la sangre” que en su misma separación evocaban la pasión de Jesús.

Comentemos los versículos uno a uno.

6, 51b: “El pan que yo le voy a dar es mi carne por la vida del mundo”.

Hasta aquí, el pan del cielo podría haber sido interpretado únicamente de la palabra (que se puede comer), si el lector o el oyente no hubiera sido sensible a las resonancias eucarísticas. El término “carne” designa al compuesto humano en su debilidad. El logos asume al hombre por entero al hacerse “carne” y es en su humanidad como da la vida por el mundo. Se puede comprender que haya que comer la “carne” para alcanzar al logos; pero ¿qué significa el término “carne”? Es la cuestión que van a plantear “los judíos” según el procedimiento habitual de la réplica, que obligará a Jesús a precisar el sentido eucarístico. El término “carne” cambiará de significación durante el texto.

6, 53: “En verdad os digo: si no coméis la carne del hijo del hombre y no bebéis su sangre, no tenéis vida en vosotros”.

La agrupación “carne y sangre” puede también en lenguaje semítico designar al compuesto humano, pero la separación de los elementos no puede explicarse ya más que en sentido sacramental. Comer la carne y beber la sangre del hijo del hombre es unirse, en el acto de comer y de beber, con aquel que realiza la unión entre el cielo y la tierra, con aquel que es de origen divino (bajado del cielo) y tener por medio de él (en presente, por tanto ya desde ahora: cf. 6, 54) la vida eterna. Lo mismo que antes (6, 40), se asocian la vida eterna y la resurrección

¹ Sobre el “creer” joánico, cf. *Approches*, 87-110.

en el último día (6, 54). Esta vida eterna ya comenzada desembocará en la resurrección final.

Hasta el versículo 53 inclusive, el término griego que se utiliza por “comer” es **phagein**; a partir del versículo 54, el verbo empleado es **trogeln** (repetido cuatro veces hasta el versículo 58), que a veces se ha traducido por “masticar” y del que se cree que acentuaría el sentido realista de “comer”. Filológicamente, es difícil obtener una certeza, debido a la evolución semántica de la palabra en la época helenista. Juan la utiliza otra vez en 13, 18 para traducir el verbo del salmo 41, 10: “El que mi pan comía, levanta contra mí su calcañar”. Algunos piensan que habría en el empleo de este verbo una alusión a la comida pascual.

6, 55: “Mi carne es verdadera comida y mi sangre verdadera bebida”.

Algunos manuscritos utilizan el adverbio “verdaderamente” en lugar del adjetivo “verdadero”. La insistencia es seguramente intencionada.

6, 56: “El que come mi carne y bebe mi sangre, permanece en mí y yo en él”.

El paralelismo con el versículo 54 permite establecer una equivalencia entre “tener la vida eterna” y el “permanecer” mutuo de Jesús y de sus discípulos. El “permanecer” mutuo es una especie de definición de la vida eterna ya comenzada, ya presente en el que cree. La vida eterna es un “desde ahora”.

6, 57: “Como me ha enviado el Padre, que vive, y yo vivo por el Padre, también el que me coma vivirá por mí”.

Se introduce aquí el **como** joánico que se encuentra en otros pasajes (10, 15; 17, 21-23) para expresar una correspondencia entre las relaciones del Hijo con el Padre y las relaciones del Hijo con los hombres (cf. *infra*, 65). Pero no se trata solamente de una correspondencia; se trata realmente de un compartir. En el ejemplo presente, el Padre “que vive” (literalmente, “el viviente”) es la fuente de la vida del Hijo. De esa vida el Hijo hace vivir a quien lo come.

6, 58: “Este es el pan bajado del cielo; **no como** el que comieron vuestros padres, y murieron; el que coma este pan, vivirá para siempre”.

Este versículo cierra admirablemente el conjunto del discurso, remitiendo al episodio del desierto y del maná. Hemos subrayado el **no como**. Es rechazado el “como” del maná; el maná vuelve a situarse en su estado de figura transitoria. Jesús hace entrar a sus discípulos en otro **como**.

Es fácil distinguir en estos versículos 51b-58 expresiones semejantes a las del cuerpo del discurso, constituyendo la gran novedad la alusión cierta a la práctica sacramental de la iglesia primitiva y a la cena con el “comer la carne y beber la sangre”. Es probable que la fórmula joánica, seguramente más semítica, esté más cerca de los orígenes que la que ha sido transmitida bajo la forma “cuerpo” y “sangre”.

Sería interesante poner de relieve en el conjunto del discurso del pan de vida todas las expresiones con creer, ver y creer, comer, comer-beber (y sus negativos), y compararles entre sí.

6, 59: “Esto lo dijo enseñando en la sinagoga, en Cafarnaún”.

El relato había dejado a Jesús en Cafarnaún en el versículo 24, pero sin decir que había entrado en la sinagoga. Esta localización refleja una tradición según la cual Jesús enseñó en aquella sinagoga. Podemos pensar que comentó algún pasaje de la ley o de los salmos sobre el pan de vida, sin que naturalmente podamos determinar su contenido. Ningún exegeta cree que el final del discurso, que es sacramental, haya sido dirigido por Jesús a los judíos que lo rodeaban.

La opción de los discípulos (60-71)

Es en el grupo de los discípulos de Jesús donde se filtra el escándalo: “Es duro este lenguaje. ¿Quién puede escucharlo?” (6, 60). Los discípulos comparten las “murmuraciones” de los judíos y Jesús se da cuenta de ello: “Esto os escandaliza?” (6, 61). ¿Sobre qué recae el escándalo?

Si se supone que el pasaje 51b-58 fue añadido posteriormente, sería posible que el escándalo de los discípulos se refiriera solamente al hecho de reconocer en Jesús, y a través de su “carne”, al enviado bajado del cielo que da la vida eterna y resucita el último día.

Pero creemos —en contra de otros autores— que hay que considerar el discurso actual en su conjunto (aunque sea de un origen compuesto) y por tanto englobar también en él el final sacramental. Realmente, en el espíritu del evangelista se trata de un mismo y único escándalo en ambos casos, aunque más acentuado y concreto en el último pasaje.

Creer que Jesús es el pan-palabra que da la vida eterna, que en él reside toda la fuerza de resurrección que viene del Padre, era reconocer ya (en el discurso de los versículos 31 a 51 a) su poder de resucitado y admitir, por tanto, en el hoy de la comunidad su acción eficaz. La parte final no hace más que precisar el modo de esa acción de Cristo en el interior de la comunidad. Las palabras sobre la carne que hay que comer y la sangre que hay que beber recuerdan las palabras de la cena según los sinópticos y 1 Cor 11, 24-25. Podría haber aquí un eco de las dificultades de la comunidad cristiana, que intentaba precisar el sentido actualizante de la cena eucarística. Está claro que no se trata solamente de un "recuerdo" de la cena, sino de una presencia del resucitado que actuaba en los dones eucarísticos. Esto equivale a reconocer que la agrupación comunitaria está bajo el poder actual de Cristo resucitado, que une consigo a sus discípulos por el pan y el vino (comiendo y bebiendo es como el discípulo *permanece* en Cristo y Cristo en él). De este modo, Cristo da la vida eterna.

Por tanto, hay que creer que, a través de su pasión, Jesús ha sido glorificado. Por eso, el versículo 62 dice: "¿Y cuando veáis al hijo del hombre subir adonde estaba antes?... "O sea: si reconocéis su "ascensión", su gloria de resucitado, entonces comprenderéis... (Pero ¿la reconoceréis?, ¿comprenderéis que actualmente está desplegando su fuerza entre los creyentes?).

6, 63: "El espíritu es el que da vida; la carne no sirve para nada. Las palabras que os he dicho son espíritu y vida".

El espíritu es precisamente el don de Cristo glorificado, el que hace reconocer el sentido de sus palabras (cf. Jn 14, 26) y las transforma en espíritu y vida.

El espíritu es el -que-hace- vivir (el vivificante); pues bien, este mismo verbo es el que aplica san Pablo a Cristo resucitado, que es "espíritu que hace vivir" (1 Cor 15, 45), precisamente por ese don del espíritu. Aquí, la "carne" es considerada en su oposición al espíritu; representa los proyectos humanos, cortos siempre y desviados respecto al proyecto de Dios.

La comprensión que da el espíritu evita comprender el "comer la carne y beber la sangre" en un sentido que no sea "espíritu y vida". El lector cristiano que escucha estas palabras piensa en la escena del calvario, donde el agua y la sangre brotaron del costado abierto de Jesús, manifestando la fuerza de gracia que saldría de él. Puede entonces aceptar esa "palabra dura" aquel que ha reconocido

al Hijo de Dios a través de la "carne", el que ha contemplado la gloria —como el evangelista— a través de la infancia de la cruz y ha experimentado, como la primitiva iglesia, su presencia activa en el banquete eucarístico.

6, 64: "Pero hay entre vosotros algunos que no creen. Porque Jesús sabía desde el principio quiénes eran los que no creían y quién era el que le iba a entregar".

"Creer" se utiliza aquí en sentido fuerte. Seguir a Jesús por motivos humanos no es "creer". Es ésta la primera alusión a Judas, el que le "entregaría". Judas no "creyó".

Muchos de los discípulos se retiraron entonces. El curso del pan de vida presenta como en una especie de resumen todas las piedras de tropiezo en la persona de Jesús. Es la decepción cruel después de las esperanzas suscitadas por aquel libertador que se esperaba, como Moisés y mejor que Moisés, un conductor del pueblo, que apoyado en los signos de Dios restauraría a Israel en la gloria prometida por los profetas. Este texto nos sumerge en el drama histórico de la opción mesiánica hecha por Jesús, que escandalizó a sus propios discípulos y provocó la retirada de muchos. Pero hemos de entrar también en las crisis de la comunidad primitiva, crisis que se insertan por así decirlo en las del tiempo de Jesús: escándalo de la cruz, escándalo de la práctica sacramental cristiana. ¿Quién podrá creer?

Jesús se dirige entonces a los doce. Es la única mención de los doce (repetida aquí tres veces) en el evangelio de Juan. Simón Pedro responderá en nombre de los doce. Esta confesión de Pedro seguirá, como en los sinópticos, a los relatos de la multiplicación de los panes (en Lc 9, 20 la sucesión es inmediata). Se trata de la misma secuencia, pero hay que subrayar que en Juan la confesión de Pedro sigue a la prueba de la fe, mientras que en Marcos y Mateo la fe de Pedro, aún incompleta, tropezará todavía en una protesta contra el anuncio de la pasión.

6, 68-69: "Le respondió Simón Pedro: Señor, ¿dónde y/a quién vamos a ir? Tú tienes palabras de vida eterna, y nosotros creemos y sabemos que tú eres el santo de Dios".

"El santo de Dios" es el equivalente al "Tú eres el cristo de Dios" (Lc 9, 20), ya que "cristo" significa ungido, consagrado; pues bien, el término "santo" evoca lo que es del dominio propio de Dios, lo que está santificado y finalmente consagrado. Es el título que confesaban con estremecimiento los demonios en Mc 1, 24.

6, 70-71: Jesús les respondió: ¿No os he elegido yo a vosotros, los doce? Y uno de vosotros es un diablo. Hablaba de Judas, hijo de Simón Iscariote, porque éste le iba a entregar, uno de los doce”.

Estas últimas indicaciones remiten a la cena. Según Lc 22, 28, Jesús había dicho a los apóstoles: “Vosotros sois los que habéis perseverado conmigo en mis pruebas”, todos, excepto uno cuyo nombre nos revela ahora el evangelista. En el cuarto evangelio, en la última cena de Jesús, el diablo ha inspirado ya a Judas la idea de entregarlo (Jn 13, 1) y Satanás entra definitivamente en él (Jn

13, 27). La definición de Judas es “el que lo iba a entregar”. De esta forma, en la lectura misma del texto, este conjunto sobre la multiplicación de los panes, tan claramente eucarístico, acaba con una referencia explícita a la última cena y a “la noche en que fue entregado Jesús” (1 Cor 11, 23).¹

¹ Sobre este conjunto, cf. F. M. Braun, R. Beauvery y A. Vanneste, en AssSgn 49, 50-52 y 32.



4. Grandes controversias (Jn 7-10)

Después del giro que dan las cosas en el capítulo 6, decisivo para los discípulos de Jesús, vienen unos enfrentamientos que habían ya comenzado con el discurso del capítulo 5 (algunos autores invierten el orden de los capítulos 5 y 6).

Para estos capítulos 7-10, remitimos a las ediciones anotadas y no haremos más que destacar algunos puntos.

Fiesta de los tabernáculos

Sobre este capítulo 7, cf. *supra*, 30. Jesús sube a Jerusalén procurando ocultarse (Jn 7, 10).

En este conjunto —y en medio de la cacofonía de las diversas opiniones sobre Jesús— vuelve a aparecer un tema que era ya central en el discurso del pan de vida: el tema del origen divino de Jesús, al que le sirve de pantalla la baja de sus orígenes humanos. Las gentes de Jerusalén decían: “Este sabemos de dónde es, mientras que, cuando venga el Cristo, nadie sabrá de dónde es”. Entonces Jesús proclamó: “Me conocéis a mí y sabéis de dónde soy. Pero yo he venido por mi cuenta; y el que me ha enviado es veraz; pero vosotros no le conocéis. Yo le conozco, porque vengo de él y él es el que me ha enviado” (Jn 7, 25-29).

Una vez más, la gente “sabe”; creen saber quién es Jesús. Conocen muy bien su caso. No hay en él ningún misterio. No lo ha habido nunca. La respuesta de Jesús

es irónica. Su origen real es distinto: es el Padre el que lo ha enviado de verdad. Pero tampoco conocen al Padre. Sólo Jesús tiene el conocimiento de aquel que lo ha enviado.

El evangelista desarrolla varias veces la doctrina de que el conocimiento del Hijo y el conocimiento del Padre son un mismo y único conocimiento (cf. 8, 19; 8, 55; 16, 3: “No han conocido ni al Padre ni a mí”). No se puede conocer al uno sin el otro: “El que me ha visto a mí, ha visto al Padre” (Jn 14, 9).

Esto quiere decir, bajo una forma distinta, que el conocimiento del Jesús terreno —del Jesús histórico— por sí solo no sirve de nada sin la adhesión al secreto de su origen divino, secreto que sin embargo —como hemos visto— no puede ser captado más que a través de la “carne”. Esto es también afirmar que el Padre no puede ser conocido más que por el Hijo. El radicalismo de las afirmaciones joánicas quiere manifestar que el conocimiento del Padre está fuera del alcance humano (cf. *supra*, 38). Este radicalismo voluntario queda equilibrado por la doctrina de la acción universal del logos, por la afirmación de que el Padre quiere salvar al mundo. Por estos sencillos ejemplos, se ve cómo el evangelio de Juan puede ser muy bien la fuente para la elaboración de una teología. Aquí nos esforzaremos en quedarnos en el plano de los textos.¹

¹ Cf. P. Grelot, *La promesse de l'eau vive (Jn 7, 37-39)*: AssSgn 30 (1970) 23-28.

Discursos polémicos

El capítulo 8 comprende un grupo de discursos polémicos que deben situarse siempre en el contexto de las controversias con la sinagoga. La violencia ha ido en aumento. Los “judíos” (siempre en sentido típico) representan la contestación de “este mundo” (Jn 8, 23) contra Jesús.

Los judíos han planteado la cuestión: “¿Quién eres tú?”; es la misma pregunta que le dirigieron las autoridades del templo según los sinópticos (Mc 11, 28 y par.) y la del sumo sacerdote ante el sanedrín (Mc 14, 61 y par.) que se planteará de nuevo en Jn 10, 24. La persona de Jesús es un enigma, que impresionó durante su vida y que sigue siendo más acuciante después de su muerte para todos los que creen en él. El conflicto de los tiempos de Jesús se ha ampliado con la aparición de la comunidad cristiana. Y se ha hecho incluso más agudo. Un enfrentamiento de este género, en donde cada una de las partes acusa a la otra de estar bajo la influencia diabólica, nos da la medida de la ruptura entre los judíos y los primeros cristianos. Hay que añadir además que este conflicto está también en el interior de la comunidad cristiana, ya que algunos judíos “han creído” (8, 31), pero su fe no ha ido más allá de la etapa decisiva. Siguen siendo de “la raza de Abrahán (8, 33). Pues bien, también ellos tenían que creer que necesitaban un liberador (cf. 8, 38). ¿Quiénes eran los verdaderos hijos de Abrahán? (8, 39). La problemática de Juan es en este caso muy parecida a la de Pablo (cf. Gál 3-4).

Destaquemos el pasaje final, cuyo alcance repercute en todo el evangelio:

“Si alguno guarda mi palabra, dice Jesús, no verá la muerte jamás” (8, 51). Es la cuestión central de la salvación, planteada por todas las religiones de la antigüedad: ¿quién es entonces el que libra de la muerte? Es una cuestión que los modernos han echado en olvido. Jesús se presenta —como en el discurso del pan de vida— como aquel que preserva de la muerte, afirmación repetida ante la reacción de los judíos (8, 52).

“¿Eres tú acaso más que nuestro padre Abrahán, que murió? También los profetas murieron. ¿Por quién te tienes a ti mismo?” (8, 53).

Jesús respondió: “Si yo me glorificara a mí mismo, mi gloria no valdría nada; es mi Padre quien me glorifica, de quien vosotros decís: ‘El es nuestro Dios’, y sin embargo

no lo conocéis. Yo sí que lo conozco; si dijera que no lo conozco, sería un mentiroso como vosotros. Pero yo lo conozco y guardo su palabra” (8, 53-55). Siguen oponiéndose aquí los dos órdenes de conocimiento. El Jesús de la “carne” no sería nada por sí mismo, pero ha recibido el testimonio del Padre que lo “glorifica” (cf. 5, 37; 10, 25; 12, 28; 14, 10-11; 16, 26...). Jesús guarda la palabra del Padre; dice lo que él ha oído (cf. 8, 26.28). Por eso puede prometer que su propia palabra da la vida.

“Vuestro padre Abrahán se regocijó pensando en ver mi día; lo vio y se alegró” (8, 56). Este texto se explica por las tradiciones judías sobre el nacimiento de Isaac. El Génesis (17, 17; 21, 6) establece una relación entre la risa de Abrahán y el nacimiento de Isaac (en efecto, la raíz hebrea de la palabra Isaac significa “reír”). En esa risa —más o menos equívoca en su origen— que acompañaba al hijo de la promesa, las generaciones judías habían leído la alegría de Abrahán y habían hecho de Isaac el tipo de la alegría mesiánica. Por eso, el evangelio puede referir a Cristo —como lo había hecho san Pablo— lo que se había dicho de Isaac.

La esperanza de Abrahán y de los profetas se realizaba en Jesús, en su “día”, término que evoca el día tan esperado del reino de Dios. Pues bien, ellos habían muerto; y es eso lo que subrayaban los judíos. La realización última de lo que esperaban Abrahán y los profetas no podía hacerse más que en un viviente, en uno que no estuviera bajo la ley de la muerte. Y ese viviente domina el tiempo. “Antes que naciese (**gignomai**) Abrahán, yo soy (**ego eimi**)” (8, 58). Lo mismo que en el prólogo (cf. *supra*, 19), los dos verbos oponen el mundo de la contingencia al mundo del ser. Abrahán era del orden del devenir, Jesús del orden del ser.

El “yo soy” —para los judíos— evocaba el nombre divino (véase las biblias anotadas o *Approches*, 118 s, 162 s.), un nombre que trascendía el tiempo, pero que había sido dado en un contexto de fidelidad de Dios a su pueblo. La alusión al nombre divino es cierta en este pasaje; pues bien, cada vez ilumina más de cerca las otras declaraciones de Jesús en el evangelio de Juan.

En este mismo capítulo (8, 28), Jesús dice: “Cuando hayáis levantado al hijo del hombre, entonces sabréis que yo soy”; pero también puede entenderse: “conoceréis lo que yo soy”. Esta fórmula resulta voluntariamente ambigua. Ampara el misterio de la persona de Jesús. La luz sobre Jesús no podrá obtenerse más que cuando haya sido “levantado”, esto es, después de su muerte. Enton-

ces desaparecerá la ambigüedad para el creyente: Jesús no era solamente un profeta, el mesías, sino el "Yo soy" que comparte el nombre divino.

En otras varias escenas, el **ego eimi** puede comprenderse en diferentes profundidades (cf. Jn 4, 26; 6, 20; 8, 24; 13, 19; 18, 5). Esto responde a una intención muy clara del autor y encierra un significado: poco a poco, se va revelando progresivamente al creyente el misterio del logos-carne. Y no se revelará más que bajo la moción del espíritu (o del Padre), que lo glorificará en los corazones.

El ciego de nacimiento (c. 9)

Sobre este episodio, puede verse *supra*, 13 y *Approches*, 90-93. Proponemos el siguiente plan de trabajo:

1. Hacer un plano detallado del episodio.
2. Referirse a los pasajes sobre la ceguera espiritual y sobre la apertura de los ojos en los tiempos mesiánicos (Is 29, 18; 42, 16-20; 43, 8).
3. Cómo el ciego va caminando progresivamente hacia una fe completa; y, al revés, cómo la sinagoga se va endureciendo.
4. Observar de pasada los rasgos que dan al relato un carácter pintoresco o los que señalan la división de los espíritus ante las obras de Jesús.
5. Sentido de la conclusión (9, 39-40).
6. Comparar con otros pasajes del evangelio en que se trata de la luz y las tinieblas (prólogo; 3, 19-21; 12, 35-36; 12, 46).¹

¹ Cf. F. Smyth, *Guérison d'un aveugle-né*: AssSgn 17 (1969) 17-26.

El buen pastor y la fiesta de la dedicación (c. 10)

Ya hemos observado la construcción curiosa de este capítulo (cf. *supra*, 29). Sobre la parábola del pastor y las ovejas, será conveniente tener en cuenta el trasfondo del Antiguo Testamento, especialmente la espera del pastor mesiánico. Véanse las referencias de las biblias anotadas o los vocabularios de teología bíblica. Sobre la fiesta de la dedicación, cf. *supra*, 31. Sobre el pasaje: "Yo he dicho: dioses sois" (10, 34-38), cf. *Approches*, 158-160.

En los episodios anteriores, Jesús había enunciado claramente que moriría para que los hombres tuvieran vida: en 3, 14 (el hijo del hombre levantado como la serpiente de bronce), en 6, 51 ("mi carne por la vida del mundo"), en 8, 28 (cuando el hijo del hombre sea levantado, entonces será reconocido). En la explicación de la parábola del buen pastor (10, 7-18), la enseñanza se hace más densa. Subrayar los pasajes en donde Jesús dice que da su vida para que las ovejas tengan vida. Jesús se adhiere a la voluntad del Padre; pues bien, en esta misma adhesión, él es dueño de dar la vida y dueño de tomarla (10, 17-18). La finalidad última de la voluntad del Padre es la vida. Al final del capítulo, Jesús está a punto de ser lapidado (10, 31.39; cf. 8, 59).

Los versículos 16 y 17, donde el **como** joánico resulta tan interesante para expresar la unión de las ovejas y del pastor en la unidad del Padre, serán examinados más adelante con los "como" de los discursos de despedida (cf. *infra*, 65).²

² Véanse los comentarios de O. Kiefer y K. Stemberger: AssSgn 25 (1969).

5. JESUS SUBE HACIA SU MUERTE Y SU GLORIFICACION (Jn 11-12)

La resurrección de Lázaro (11, 1-57)

La resurrección de Lázaro (11, 1-39) es en Juan uno de los motivos de la condenación de Jesús a muerte. Inmediatamente después de ella, las autoridades judías se ponen en estado de alerta, se reúnen en consejo y deciden hacer morir a Jesús (11, 47.53) Esta resolución de acabar con Jesús no es nueva, ya que hacía mucho tiempo que los “judíos” intentaban darle muerte (5, 18; 7, 19.20.25; 8. 37-409, pero esta vez la copa rebosa; se toma una decisión oficial.

Efectivamente, se produce lo que temían las autoridades: la efervescencia de la gente en torno a Jesús y Lázaro. Los sumos sacerdotes deciden hacer morir también a Lázaro (12, 9-10). Cuando entró Jesús en Jerusalén, los que habían asistido a la resurrección de Lázaro lo proclamaban en alta voz y los fariseos se decían unos a otros: “¿Veís? No adelantáis nada; todo el mundo se ha ido tras él” (12, 19). Esta última frase tiene naturalmente un doble sentido. Para los discípulos actuales de Jesús, en el ahora de la comunidad, sí, el mundo había partido realmente en seguimiento de Jesús, a despecho de sus enemigos que no habían podido impedir la avalancha de conversiones.

La actualización habitual de la enseñanza joánica lleva a plantear la cuestión de la historicidad a propósito de la resurrección de Lázaro, que no tiene ningún paralelismo en los sinópticos, a pesar de que ocupa un lugar preminente en la última parte del ministerio de Jesús en Juan. Si esta resurrección (como la de la hija de Jairo en Mt 9, 25 y Mc 5, 41, o la del hijo de la viuda en Lc 7, 14) se había dado en personas que acababan de morir, o bien si entre las resurrecciones realizadas por Jesús (Mt 11, 5; Lc 7, 22) se había mencionado solamente a un cierto Lázaro, la dificultad no habría sido en este caso mayor que para esas diversas resurrecciones. Las preguntas surgen en gran parte del carácter espectacular que toma esta escena en el evangelio de Juan.

Y aquí es sin duda donde se encuentra la clave del problema. Sabemos que cuando un episodio le parece significativo, el evangelista lo explota para su catequesis, como un cuadro vivo, como una lección doctrinal. La dramatización se pone al servicio de una enseñanza. Así, pues, lo que conviene averiguar es el sentido que quería dar el evangelista a la resurrección de Lázaro y qué lectura hacía de él la comunidad joánica.

LUGAR Y ALCANCE DEL EPISODIO

La resurrección de Lázaro, que se presenta como el signo más elocuente del poder de vida de Jesús (más que la curación del hijo del centurión o del paralítico) es el séptimo y último milagro de Jesús durante su ministerio. Este séptimo lugar quizá tenga un significado.

Este episodio precede, dentro de las secuencias joánicas, a la última semana de la vida de Jesús, que comienza en 12, 1: "seis días antes de la pascua". En realidad, la estancia de Jesús en Efraín (11, 54) tiene una duración indeterminada, pero literalmente el episodio está ligado con la última pascua y con la unción de Betania. Impregna con todo su significado a la semana de la pasión-resurrección. En efecto, al resucitar a Lázaro, Jesús sellaba su condenación a muerte. Para que Lázaro tuviera vida, Jesús sube conscientemente hacia su pasión (cf. 11, 8.16). Pero, al mismo tiempo, al mostrarse como vencedor de la muerte, Jesús llenaba de esperanza a sus discípulos.

Efectivamente, si buscamos cuál fue el eco de este relato en la comunidad cristiana, hemos de recordar las cuestiones tan acuciantes que planteó la muerte de los primeros cristianos entre aquellos que los amaban (1 Tes 4, 13-14). También sin duda en la comunidad joánica, enfrentada con la gnosis, circulaban corrientes de ideas que, despreciando el cuerpo y la materia, negaban la resurrección de los muertos, como había ocurrido antaño en Corinto (cf. 1 Cor 15, 12).

Ante la tristeza de las familias que habían perdido a sus miembros, el relato evangélico mostraría a dos hermanas que perdían a su hermano (y con él su apoyo). La desolación de las hermanas y su semi-reproche (un reproche que suponía, sin embargo, la fe): "Si hubieras estado aquí, no habría muerto mi hermano" (11, 21.32), ese grito tan natural ("Señor, ¿dónde estabas? ¿por qué no has hecho nada?") podía ser muy bien el de los cristianos. Pero en la fe de las dos hermanas los cristianos encontraban un modelo. También ellos confesaban que Jesús es la resurrección.

EL TEXTO

"Cierta hombre llamado Lázaro, de Betania... estaba enfermo" (11, 1). "Lázaro de Betania", una identificación

que distingue a este Lázaro de otros personajes del mismo nombre.

"Pueblo de María y de su hermana Marta". Las dos hermanas son conocidas por Lc 10, 38-42. Es frecuente que las tradiciones lucana y joánica presenten ciertas relaciones entre sí. En Lucas, María estaba sentada a los pies de Jesús, mientras que Marta servía. En Juan, María está **sentada** en casa (11, 20), pero luego cae **a los pies de Jesús** (11, 32).

"María era la que ungió al Señor...". Es curioso que este relato de la unción sólo aparezca más tarde en el evangelio. Si esta frase no es una glosa, el evangelista hace aquí alusión a una tradición ya conocida en el ambiente joánico. Los críticos piensan a veces que el relato de la resurrección de Lázaro circuló independientemente, antes de ocupar su lugar actual en el evangelio.

"Señor, aquel a quien tú quieres está enfermo". Este versículo adquiere mayor realce para aquellos que ven en Lázaro al "discípulo a quien amaba Jesús" y lo relacionan con Jn 21, 23 (el discípulo que no moría). Pero en 11, 5

LOS VERSICULOS 8-10

"Le dicen los discípulos: rabbi, con que hace poco los judíos querían apedrearte, ¿y vuelves allí? Jesús respondió: ¿No son doce las horas del día?"

Este pasaje tiene que relacionarse con 9, 4: "Tengo que trabajar en las obras del que me ha enviado mientras es de día". "Mientras es de día" quiere decir durante el tiempo que le queda de vida. En 11, 9, se añade a ello la idea del riesgo. Durante el plazo que le ha dado su Padre, Jesús trabaja a riesgo de su vida. Los versículos siguientes acentúan el simbolismo y amplían la perspectiva a los ojos de los discípulos:

"Si uno anda de día, no tropieza, porque ve la luz de este mundo; pero si uno anda de noche, tropieza, porque le falta la luz". Estos versículos resultan difíciles por darse en ellos un deslizamiento de sentido; ofrecemos la interpretación siguiente:

La luz de este mundo, ¿no es acaso muy superior a la del sol? Jesús camina bajo la luz de su Padre, luz que posee en cuanto Hijo único del Padre. ¿Cómo iba a tropezar –ni siquiera ante la muerte– si camina a la claridad del Padre? Al discípulo se le convida igualmente a caminar bajo esa misma claridad: tiene que conservar la mirada clara para poder ver la luz (cf. Mt 6, 22-23; Lc 11, 35-36; Jn 3, 20-21; 9, 39-41). Entonces, tampoco él podrá tropezar, ni siquiera en peligro de muerte.

se dice que Jesús quería a “Marta y a su hermana y a Lázaro”, siendo esta vez Marta la que ocupa el primer lugar. Se podría hacer más bien de Lázaro el tipo de aquellos a los que Jesús ama y por los que da su vida: “Nadie tiene mayor amor que el que da su vida por sus amigos” (pero ¿qué amigos?); “Vosotros sois mis amigos, si hacéis lo que yo os mando” (15, 13-14).

“Esta enfermedad no es de muerte, es para la gloria de Dios, para que el Hijo de Dios sea glorificado por ella” (11, 4). La gloria de Dios y la gloria del Hijo son equivalentes. Pues bien, ¿en qué consiste esta “gloria”? En que los discípulos “crean”. Jesús dirá: “Me alegro por vosotros de no haber estado allí, para que creáis” (11, 15); en su oración ante el sepulcro, abarcará a toda la gente en el mismo deseo: “Padre, ya sabía yo que tú siempre me escuchas; pero lo he dicho por estos que me rodean, para que crean que tú me has enviado” (11, 42).

De este modo, Jesús indica desde el principio el sentido del episodio y lo orienta hacia el signo que habrá de poner. La gloria de Dios es que los hombres crean que Jesús es el enviado del Padre; en ese “creer” ellos encuentran la vida y la liberación.

En los versículos 11-16 vuelve a aparecer el malentendido tan habitual en los diálogos joánicos: el sueño del que hablaba Jesús era la muerte.

EL DIALOGO CON MARTA (11, 17-27)

Lázaro lleva ya cuatro días en el sepulcro. Esos cuatro días son importantes. Se les suele explicar por la creencia, atestiguada entre los rabinos de fines del siglo II, de que el alma (principio de vida que anima al cuerpo) da vueltas durante tres días en torno al cadáver, mientras puede reconocerlo; pero una vez que el rostro se descompone, entonces deja para siempre los alrededores del sepulcro. En 11, 39, Marta dirá: “Señor, ya huele; es el cuarto día”, frase que confirma la relación entre la descomposición y el cuarto día. Lázaro habría conocido, como los demás muertos, la podredumbre del sepulcro; esto es esencial para significar el poder de resurrección de Jesús.

“Tu hermano resucitará”, dice Jesús (11, 23). La expresión tiene un doble sentido. Jesús responde a la confianza ilimitada de Marta que ha esperado contra toda esperanza (“Aun ahora, yo sé que cuanto pidas a Dios, Dios te lo concederá”: 11, 22). Jesús quiere mover a

Marta a una fe mayor en su persona. No se trata solamente de creer —como creían muchos judíos— en la resurrección de los justos el último día. Es el propio Jesús quien es **ya desde ahora** la resurrección y la vida. El juego de tiempos (presente y futuro) recuerda el del capítulo 5 (el que cree en la vida eterna; ha pasado de la muerte a la vida...; los muertos oirán la voz del Hijo de Dios: 5, 24-25) y el del discurso del pan de vida (6, 44.47.54).

“Yo soy la resurrección y la vida. El que cree en mí, aunque muera, vivirá; y todo el que vive y cree en mí, no morirá jamás”. ¿Crees esto?” (11, 25-26). La cuestión planteada a Marta va dirigida a todos los cristianos. ¿Creen que **ya desde ahora** tienen la vida si se adhieren a Jesús?

Por boca de Marta, la comunidad confiesa su fe: “Sí, Señor; yo creo que tú eres el Cristo, el Hijo de Dios, el que iba a venir al mundo”. A este acto de fe Jesús responderá con un signo visible a los ojos de la carne, un signo “en la carne”, para demostrar que él es resurrección y vida. Ni la muerte ni la corrupción del sepulcro pueden enturbiar esta certeza. En Cristo, el muerto es un ser vivo.

JESUS SE ESTREMECE

María, a su vez, ha alcanzado a Jesús fuera de la aldea junto con el grupo de los que estaban llorando al muerto en su casa (11, 28-32).

“Viéndola llorar Jesús y que también lloraban los judíos que la acompañaban, se conmovió interiormente, se estremeció” (11, 33). El verbo traducido por “estremecerse” (**embrimaomai**), cuando se aplica a las personas, expresa una gran indignación, una irritación contra alguien o contra alguna cosa. En el Nuevo Testamento es empleado por Mc 1, 43 y Mt 9, 30, donde Jesús amenaza severamente a los enfermos curados para que guarden silencio. En Mc 14, 5, expresa la indignación de los discípulos ante la cantidad de perfume derramado inútilmente... Los otros dos ejemplos son precisamente los de nuestro pasaje. En 11, 38, Jesús se estremeció de nuevo ante algunos de los judíos que decían: “Este, que abrió los ojos del ciego, ¿no podía haber hecho que ese hombre no muriera?”.

La indignación de Jesús se interpreta aquí de dos maneras: indignación contra la incredulidad de los que lloran y se desesperan; indignación contra la condición

humana sometida a Satanás y a la muerte. No creemos que se imponga una interpretación hasta el punto de que sea preciso eliminar a la otra; las dos explicaciones nos parece que guardan cierta continuidad.

Efectivamente, son las quejas y las lamentaciones de los que lloran las que suscitan la indignación de Jesús. Pero ¿se indigna acaso Jesús contra María y contra los judíos que la acompañaban? A través de esas manifestaciones de desconfianza y más allá de ellas, Jesús ve la condición humana de ceguera y de desesperación, esa obcecación que les impide creer que hay un salvador, esa ceguera que procede del misterio de tinieblas que rodean al hombre, tinieblas que lo tienen sujeto y que están emparentadas con el mal y la muerte. Jesús es el contestatario del mal fundamental.

La explicación del verbo “turbarse” (**tarattein**) es similar. Jesús se turba en otras dos ocasiones en Juan: en 12, 27, “se turba” ante la perspectiva de su muerte, aquella “hora” por la que tiene que pasar y que le llena de angustia; en 13, 21, en la última cena, Jesús “se turba en espíritu” ante el pensamiento del traidor Judas, que ha concebido el proyecto de entregarlo a la instigación de Satanás... Se trata siempre del mismo misterio del mal, cuyos ataques experimenta Jesús y cuya manifestación visible es el imperio de la muerte.

Jesús llora en el camino hacia el sepulcro de Lázaro; llora ante aquella muerte que le toca en su carne. No se lamenta, pero la muerte de Lázaro expresa para él toda la miseria humana.

Así, pues, Jesús se dirige al sepulcro para enfrentarse con la muerte y vencerla.

JESUS LIBERA A LAZARO

“Llega la hora —ya estamos en ella— en que los muertos oirán la voz del Hijo de Dios, y los que la oigan vivirán... Llega la hora en que todos los que estén en los sepulcros oirán su voz” (5, 25.28). Al gritar con fuerte voz: “¡Lázaro, sal fuera!”, Jesús prefigura la resurrección de los últimos días, pero da también el signo de que esa resurrección está ya allí, en él. “Si crees, verás la gloria de Dios”, había dicho a Marta (11, 40). La fe de la hermana devuelve al hermano a la vida. “¿Quién es el que vence al mundo, sino el que cree que Jesús es el Hijo de Dios?” (1 Jn 5, 5).

“Y salió el muerto, atado de pies y manos con vendas y envuelto el rostro en un sudario. Jesús les dice: ‘Desatadle y dejadle andar’” (11, 44).

Lázaro aparece “atado”. Sus ataduras figuran los vínculos de la muerte de los que tantas veces habla la biblia. Cf. Sal 18, 6; 116, 3; Jon 2, 6-7. Jesús ha roto las trabas de la muerte.

EL INTERCAMBIO

Los episodios que siguen al relato de la resurrección señalan el proceso que se desencadenó a continuación: Jesús tiene que morir. Ha cambiado su vida por la de Lázaro. La escena más significativa en este sentido es la unción de Betania, que en su versión joánica está totalmente impregnada de la presencia del resucitado Lázaro (Jn 12, 1-8; cf. Mt 26, 6-13; Mc 14, 3-9).

Marta estaba sirviendo (cf. Lc 10, 40). Es María la que “toma una libra de perfume de nardo puro, muy caro”. Cuando aquel perfume se derramó sobre los pies de Jesús, “la casa se llenó del olor del perfume”. Este gesto de amor y fe es interpretado por Jesús como un prelude de su amortajamiento. De este modo, la muerte de Jesús es anunciada también por la presencia de Judas Iscariote, “el que le había de entregar” (12, 4). Es a él, en este texto, a quien se le atribuye la protesta contra aquel gesto gratuito, cuyo significado no puede comprender. Es él el que estropea la fiesta, aquel banquete festivo en honor de Jesús, la alegría de compartir el pan con Lázaro, al que Jesús había resucitado de entre los muertos.

Lázaro está vivo. Jesús va a morir. Sin embargo, la mención del resucitado orienta también hacia la resurrección de Jesús. Lázaro llevaba consigo, en la tumba, el olor de la muerte que había triunfado sobre él. Cuando el perfume del amortajamiento tocó el cuerpo de Jesús, llenó por el contrario la casa de un olor maravilloso. El cuerpo de Jesús se libraría del dominio de la muerte, de la corrupción del sepulcro (cf. Hech. 2, 24.27.31).

Lázaro había estado maniatado por la muerte. Jesús se dejará maniar por los hombres (Jn 18, 12.24), pero se libraría a sí mismo de los vínculos de la muerte: las vendas y el sudario de su rostro fueron depositados cuidadosamente en su sepulcro vacío (Jn 20, 5-7).

Lázaro es una figura. La realidad se dará en Jesús, que ha vencido para siempre a la muerte; en aquel que no vol-

verá a una vida mortal, sino que será glorificado en el espíritu.¹

“Si el grano no muere...” (Jn 12, 20-32)

Con la unción en Betania y la entrada de Jesús en Jerusalén,² Juan vuelve a coincidir con la tradición sinóptica (para la unción, sólo con Marcos y Mateo), pero introduciendo allí a Lázaro, dándole un valor típico. La escena en que unos cuantos gentiles vienen en busca de Jesús es exclusiva de Juan. Tiene también un alcance profético y es un bosquejo de la pasión glorificadora.

Para este episodio pueden servir las siguientes indicaciones de trabajo:

1. Valor figurativo de esos griegos que son “temerosos de Dios”. Se perderán de vista en el transcurso del episodio, pero anuncian la conversión de las naciones y preparan el versículo 32, donde el hijo del hombre atrae a sí a todos los hombres.

2. *Versículo 23*: sobre la hora y la gloria, cf. *supra*, 36.

3. *Versículo 24*: el grano de trigo que se pudre en la tierra para encontrar una vida nueva es una imagen conocida en la historia de las religiones. En 1 Cor 15, 37, Pablo la utiliza para significar también la muerte y la resurrección.

Para precisar la imagen del fruto en Juan, cf. Jn 4, 36 y 15, 1-17.

4. *Versículos 25-26*: Comparar los pasajes correspondientes de los sinópticos y ponerlos en paralelo. Resultará útil una sinópsis. Cf. Mt 10, 38-39; 16, 24-25; Mc 8, 34-35; Lc 9, 23-24; 17, 33.

Obsérvese que en Juan la imagen del grano de trigo se aplica a la vez a Jesús (el hijo del hombre:

12-23) y al discípulo (12, 25-26). Literariamente está en el centro (entre Jesús y el discípulo), lo cual sugiere la imagen de un único grano de trigo Jesús-discípulo. El versículo 26b introduce una nueva dimensión.

5. *Versículo 27*: Juan no narrará la agonía de Jesús en Getsemaní. Esta escena es en cierto sentido su equivalente, al describir el desconcierto de Jesús ante la cercanía de su muerte y su súplica al Padre. Ver la tradición recogida en Heb 5, 7, donde se emplea también el verbo “salvar”.

6. *Versículo 28*: “¡Padre, glorifica tu nombre!”. El nombre para los semitas no es un término convencional para designar a la persona, sino que expresa algo de la esencia de un ser. Para Dios, glorificar su nombre es glorificarse a sí mismo. Pero precisamente Dios ha comunicado su propio nombre a Jesús (cf. 17, 11-12). Es lo mismo para el Padre glorificarse a sí mismo que glorificar a su Hijo. Pero el Hijo comparte esa gloria con los discípulos (17, 23). Cf. *Approches*, 162-167.

El Padre ha glorificado al Hijo (venido “en la carne”) por las obras que le ha concedido realizar; lo glorificará más todavía en la cruz. La elevación de Jesús va a ser el instrumento de la conversión de los gentiles y del nacimiento de la iglesia (12, 31-32). Así, pues, la “glorificación” del Padre y del Hijo pasa por la salvación de los hombres.

7. *Versículo 28*: “La voz que viene del cielo”. Es una imagen conocida por los rabinos para expresar una intervención divina. Está en conformidad con el método exegético considerar la escena joánica como un cuadro que utiliza elementos tradicionales. Juan no había mencionado la voz del Padre en el bautismo de Jesús, ni ha narrado la transfiguración.

El Padre ha respondido a la oración del Hijo y no lo ha dejado solo (cf. 8, 29). La agonía se ve transfigurada. El testimonio del Padre es escuchado por toda la gente que, como sucede con frecuencia en Juan, se divide ante el mensaje (cf. 7, 12; 7, 43; 9, 16). Cada uno hace su lectura.

8. *Versículo 31*. Para el sentido del “ahora”, compárese 5, 25 y 13, 31.

La victoria está virtualmente contenida en la aceptación que hace el Hijo de su pasión y en la respuesta del Padre. Pero esta victoria no aparece

¹ Cf. M. Morlet, *Le dernier signe de la glorification de Jésus*: AssSgn 19 (1971) 11-25.

² Cf. A. Paul, *L'entrée de Jésus à Jérusalem*: AssSgn 19 (1971) 4-26.

todavía (esta perspectiva del tiempo aparece también en san Pablo: los cristianos ya han resucitado y están sentados en los cielos: Ef 2, 6).¹

¹ Cf. V. Mannucci, *Les païens entrent en scène à l'heure de la glorification de Jésus*: AssSgn 18 (1971) 36-45.

Versículos 33-50

Tras una exhortación a seguir la luz, Jesús se retira. Los versículos 37-43 son una reflexión entristecida del evangelista sobre la incredulidad de los judíos. En 44-50, vuelve a salir Jesús a la escena, atestiguando en una última llamada que él es el enviado del Padre.

Con estos pasajes se cierra el ministerio público de Jesús.



Mosaico de Tabgha (Norte de Tiberíades, s. IV-V)

6. LA ULTIMA CENA Y LOS DISCURSOS DE DESPEDIDA (Jn 13-17)



Este conjunto expresa con tal profundidad el testamento de Jesús que no hay análisis que pueda pretender agotarlo. En este marco tan restringido que es el nuestro, lo único que cabe es dar unas breves sugerencias de trabajo. Luego nos fijaremos en dos puntos particulares.

Sería conveniente considerar por separado las tres partes que constituyen estos capítulos (cf. *supra*, 11), para señalar luego y comparar los temas comunes.

Del 13, 1 al 14, 31

Trazar el plan. Referirse para el comienzo a los paralelos sinópticos sobre la última cena. El lavatorio de pies es propio de Juan, pero Lucas tiene una frase que habla del rebajamiento de Jesús "como el que sirve" (Lc 22, 27).¹ Relacionarlo con las enseñanzas de Jesús sobre el ministerio-servicio (Mc 10, 42-45 y par.).

Comparar los pasajes sobre Jesús y Judas en Juan y en los sinópticos. En la última cena introduce Juan la dialéctica Pedro/discípulo-al-que-amaba-Jesús, que volverá a aparecer en Jn 20, 2-10 y 21, 7-20, y quizá en 18, 15.

El discurso que sigue a la salida de Judas explica el sentido de su marcha y también el modo de su vuelta y de su presencia.

Se encuentra realmente allí una enseñanza sobre la ascensión de Jesús (o su glorificación) y sobre pentecostés (o envío del espíritu), escenas que tratará muy sobriamente Juan después de la resurrección, con una cronología distinta de la de Lucas (cf. *infra*, 70). El evangelista abraza con una sola mirada la partida necesaria de Jesús de la "carne" y su vuelta por el espíritu en la comunión con el Padre, en la que introduce al discípulo. Por tanto, no se trata —como en los sinópticos— de su regreso al final de los tiempos, sino de su presencia actual en el hoy de la comunidad.

Oyendo la oración del Hijo, el Padre dará otro Paráclito (consolador, defensor, animador, abogado). Estudiar su papel según 14, 16-26. Sería ésta también la ocasión de analizar el sentido de la palabra "mundo", que tiene en Juan diversas significaciones, pero que aquí representa a la entidad que rechaza el espíritu.

¹ Cf. N. Lazure, *Le lavement des pieds*: AssSgn 20 (1973) 53-64.

Sería interesante subrayar otros aspectos: el mandamiento nuevo, Jesús camino, relaciones entre el Padre y el Hijo. Volveremos sobre estos puntos.¹

Del 15, 1 al 16, 33

Para la viña, cf. *infra*, 63.

Se advertirá la diferencia en el plano literario en 16, 5: "Ninguno de vosotros me pregunta: ¿adónde vas?". Pero habrá que estudiar los puntos semejantes a los de la primera parte: la necesidad de que Jesús se marche, la doctrina sobre el Espíritu Santo (15, 26-16, 15; cf. *Approches*, 104-110), el papel del "mundo".²

Los versículos 16, 20-22 podrían estudiarse de modo especial. El versículo central contiene la imagen de los dolores de parto, que tiene raíces bíblicas (cf. Is 26, 17-18; 66, 7-9; Miq 4, 9-10; 5, 2). Esta imagen es muy conocida en el judaísmo de tiempos de Jesús, en Qumrán y en otras partes. Esos dolores de parto representaban el período de dificultades, de angustia, de luchas, en que se debatiría el pueblo de Dios antes de la llegada del reino. Se les llama también dolores mesiánicos. Los cristianos aplicaron esta imagen a la muerte de Jesús (su cruz) y a las persecuciones que luego sufrieron ellos mismos (cf. Mt 24, 8; Mc 13, 8). En Juan, la comunidad es comparada con la mujer que da a luz (Apoc 12), pero el acento se pone en la alegría actual. Es que el parto ya ha tenido lugar en la cruz de Jesús, aunque continúe todos los días. Es la paradoja del "tiempo cristiano".³

17, 1-26

En este capítulo, que es por completo una oración de Jesús, pueden irse recogiendo poco a poco muchos de

¹ Véanse los comentarios de N. Lazure sobre Jn 13, 31-35 en AssSgn 26; de G. Rosetto sobre Jn 14, 1-2; *Ibid.* 26, y de A. George sobre Jn 14, 23-29; *Ibid.* 27.

² Cf. A. George, *L'esprit, guide vers la vérité plénière*: AssSgn 31 (1970) 40-47; M. F. Berrouard, *Le Paraclet, défenseur du Christ devant la conscience du croyant (Jn 16, 8-11)*: Revue des Sciences Philos, et Théologiques (1949) 361-389.

³ Cf. A. Feuillet, *Etudes johanniques*. Desclée de Brouwer, Paris 1962, 280-286.

los temas joánicos: gloria-glorificar, conocer, mundo, nombre, envío, amor-amar... Sin embargo, esta oración nos mueve sobre todo a buscar en todo el evangelio cómo se sitúa el Hijo en su relación con el Padre (cf. *Approches*, 115-124). Lo mejor sería recoger todos los textos desde el comienzo del evangelio y meditarlos largamente. La dificultad está en agruparlos, ya que los textos se entremezclan y cortan sin cesar.

Es artificial hacer un plan sobre un tema determinado, ya que el lenguaje se traba sin cesar. Que cada uno haga su propia síntesis. Este podría ser un posible intento:

1. Pasajes en que Jesús se dice el enviado del Padre: por ejemplo, 5, 24; 5, 38; 6, 29; 11, 42; 12, 44; 17, 3.
2. Pasajes en que Jesús dice que lo recibe todo del Padre o (equivalentemente) que el Padre le da todo al Hijo o lo comparte con él: por ejemplo, 5, 22-26; 8, 28; 15, 15; 17, 2-7.
3. Pasajes que expresan el amor mutuo del Padre y del Hijo. El Hijo quiere hacer la voluntad del Padre (4, 34; 10, 17-18; 14, 31). El Padre y el Hijo son uno (10, 30; 14, 9; 17, 21-22).

Estos pasajes no pueden aislarse de su contexto (no se puede desgarrar un tejido viviente). Se advertirá que el evangelista implica siempre al mundo, a los hombres o a los discípulos en las relaciones mutuas del Padre y del Hijo.⁴

He aquí ahora dos análisis más concretos que se refieren a los discursos de despedida. El primero atañe a la célebre alegoría de la viña. El segundo estudia el COMO joánico en cuanto que concierne a las relaciones del Padre, del Hijo y de los discípulos; esto nos permitirá estudiar ciertos textos que no están contenidos en este discurso.

A. LA VERDADERA VID (15, 1-17)

En lugar de "viña" algunos traducen "cepa", queriendo subrayar de este modo que el término griego **ampelos** no significa "viñedo" (con un gran número de vides), sino

⁴ Cf. J. Radermakers, *La prière de Jésus*: AssSgn 29 (1970) 48-86; W. Thusing, *La prière sacerdotale de Jésus*. Cerf, Paris 1970, 145 p.

una sola planta, una única cepa. En el oriente mediterráneo, algunas cepas podían ser tan grandes como árboles, o bien convertirse en plantas trepadoras (parras) (cf. la expresión bíblica tan conocida: “descansar bajo su parra y su higuera”).

Nuestra palabra “vid” es ambigua, pero creemos que conviene conservarla precisando que se trata de una planta única. La traducción “cepa” parece oponer la cepa a los sarmientos. Pues bien, en la imagen joánica la vida comprende los sarmientos, formando con ellos un solo todo.

Ya en la biblia era muy conocida la imagen de la vid como símbolo de Israel (Os 10, 1; Jl 1, 7; Jer 6, 9). En Ez 15, la vid del Señor es castigada y quemada. El salmo 80 deploraba la suerte de esa vid admirable que Dios mismo había plantado sacándola de Egipto; pues bien, la traducción aramea de ese salmo suplicaba que Dios hiciera revivir esa vid con el rey-mesías.

En el judaísmo de tiempos de Jesús, la comparación de la vid con Israel es perfectamente vulgar. Pero es interesante ver la extensión de la imagen según varias dimensiones. La vid plantada por Dios puede desplegarse lo mismo que el árbol cósmico en la historia de las religiones, desde los abismos hasta el cielo, o bien —según la explicación simbólica del salmo 80— representar la enseñanza de la ley (la palabra de Dios) que se extiende desde el mar hasta el gran río (Eufrates), o bien la vid que se extiende a través de los tiempos, animada por la sabiduría de Dios, arraigada en los patriarcas y cuyas ramas son los sabios o los profetas... Todas estas imágenes —y otras más todavía— ponen de relieve la unidad de la savia que circula entre la cepa y los sarmientos.

Partiendo de este contexto es como hay que comprender la imagen de la vid en Jn 15. No evocaba una planta achaparrada, sino que las connotaciones que se le aplicaban hacían pensar, por el contrario, en una planta inmensa que se extendía en el espacio y en el tiempo, una planta cuya savia simbolizaba a la palabra o a la sabiduría de Dios trabajando en medio de su pueblo.

“Yo soy la vid verdadera, y mi Padre es el viñador” (Jn 15, 1).

“Verdadera” no sólo tiene el sentido griego ordinario, sino el sentido semítico de “fiel” (cf. *supra*, 24). Jesús es la vid que no engaña, que no puede defraudar a su Padre, lo mismo que había hecho la vid de Israel. En Jesús, Israel recibe su acabamiento en la fidelidad perfecta de un hijo de hombre. El Padre es el viñador de una vid que

no puede decepcionarle. En Jesús, mesías-vid, se basa el pueblo de la nueva alianza.

“Todo sarmiento que en mí no da fruto, lo corta, y todo el que da fruto, lo limpia, para que dé más fruto” (Jn 15, 2).

La vid-Jesús es perfecta en su fuente, pero todo sarmiento infiel puede ser cortado de ese árbol por donde ahora circula la única savia que da la vida. El sarmiento que da fruto es podado (o “purificado”: doble sentido del verbo **kathairó**).

“Vosotros estáis ya limpios (o “purificados”) gracias a la palabra que os he anunciado” (Jn 15, 3). ¿Cómo purificaba la palabra?: “Ciertamente, es viva la palabra de Dios y eficaz, y más cortante que espada alguna de dos filos”, decía la carta a los hebreos (4, 12). Esa palabra “santificante”, en el sentido fuerte de la palabra, empapa al hombre, le hace pasar por la criba de una verdad que pone de manifiesto todos los pliegues de su corazón: “Santificalos en la verdad; tu palabra es verdad” (Jn 17, 17). Gracias a esta dura purificación es como los discípulos pueden pertenecer a la vid. Así es como dan fruto.

“Permaneced en mí, como yo en vosotros. Lo mismo que el sarmiento no puede dar fruto por sí mismo, si no permanece en la vid; así tampoco vosotros si no permanecéis en mí. Yo soy la vid; vosotros los sarmientos. El que permanece en mí, como yo en él, ése da mucho fruto; porque separados de mí no podéis hacer nada. Si alguno no permanece en mí, es arrojado fuera, como el sarmiento, y se seca; luego los recogen, los echan al fuego, y arden” (Jn 15, 4-6).

Nótese la fuerza repetitiva del verbo “permanecer”, que aparecerá de nuevo en los versículos 7, 8 y 9 y que es una palabra clave del vocabulario joánico para expresar las relaciones del Padre y del Hijo, del Hijo y de los hombres. El pueblo de la nueva alianza tiene que permanecer en Jesús, cuya savia le informa, le alimenta, le hace vivir. Ningún sarmiento puede sobrevivir separado de la savia. En el Antiguo Testamento, el fuego devoraba la vid infiel; en el régimen nuevo, no puede devorar más que los sarmientos que no dan fruto.

¿Cuál es el “fruto abundante” que produce el que permanece en Jesús? Según 4, 36 (la samaritana), el fruto es el que los segadores cosechan para la vida eterna: es el fruto de la misión, figurado por los samaritanos que vienen hacia Jesús y le confiesan como salvador del mundo. En 12, 24, el “fruto abundante” es el del grano de trigo que acepta morir, es la conversión de los gentiles

atraídos por Jesús; así, pues, el fruto representa también el éxito de la misión. “La gloria de mi Padre está en que deis mucho fruto, y así seréis mis discípulos” (Jn 15, 8). Por tanto, “dar fruto abundante” es equivalente a “ser discípulo” o a “glorificar al Padre”, o bien guardar el mandamiento de Jesús (el del amor), como indicarán los versículos siguientes. Observamos el quiasmo del versículo 7: “Si **vosotros** permanecéis en **mí** y **mis** palabras permanecen en **vosotros...**”, para subrayar la “permanencia” mutua de Jesús y de sus discípulos, consistiendo la de éstos últimos en observar el mandamiento”.

El fruto —el fruto que permanece— se pone también de relieve en el versículo 16 en un contexto de elección: “No me habéis elegido vosotros a mí, sino que yo os he elegido a vosotros, y os he destinado a que vayáis y deis fruto, y un fruto que permanezca... Lo que os mando es que os améis los unos a los otros”.

La carta de elección del pueblo nuevo es el amor fraterno. Ese es el mandamiento que sustituye a los de la alianza mosaica. “Dar fruto” vuelve a ponerse en paralelismo con la misión: “ir y dar fruto”. Ese fruto no puede “permanecer” sin verse penetrado de la savia de eternidad que le da Jesús.

Los versículos 7-17, que son comentario sobre la imagen de la vid, podrían disponerse de la siguiente manera:

- | | |
|---|---|
| 7a. Si mis palabras permanecen en vosotros... | 17. Mandamiento del amor mutuo. |
| 7b. Pedid y conseguiréis. | 16b. Pedid, mi Padre os dará. |
| 8a. Dar fruto. | 16a. Dar fruto. |
| 8b. Sed discípulos. | 14-15. No sois siervos, sino amigos. |
| 9. Como el Padre me amó, yo os he amado. | 13. El mayor amor es dar la vida por los amigos. |
| 10. Observad mis mandamientos y permaneced en mi amor, como yo observo y permanezco. | 12. Este es mi mandamiento: que os améis unos a otros como yo os he amado. |
| 11a. Que mi gozo esté en vosotros. | 11b. Que vuestro gozo sea perfecto. |

En el centro se corresponden el gozo de Jesús y el gozo de los discípulos (versículo 11), rodeado por los versículos 9-10 y 12-13 sobre el mandamiento del amor hasta la vida. Dentro de poco, volveremos sobre el “como” característico de estos versículos. Estos versículos sobre el amor fraterno remiten a otros pasajes del discurso de despedida (13, 34; 17, 21-23). Un eco de los mis-

mos se escucha en la primera carta de Juan, un eco que no acaba nunca.

Existen otras correspondencias. Insistamos solamente en la pareja enviar-permanecer que en lenguaje moderno se traduciría por misión-vida espiritual (o bien lucha-contemplación). No se trata de una asociación accidental, sino que está en el corazón de la teología joánica. También se expresa por la forma enviar-consagrar (o santificar). En efecto, “consagrar” (o “santificar”) indica una pertenencia completa a Dios; así, pues, este verbo equivale a “permanecer”. Véase, para Jesús, Jn 10, 36, y para los discípulos la escena de la misión ligada intrínsecamente al don del Espíritu Santo (Jn 20, 20-23). Esto resulta impresionante en Jn 17, 17-19:

Conságralos en la verdad:

tu palabra es verdad.

Como tú me has enviado al mundo,
yo también los envío al mundo.

Y por ellos me consagro a mí mismo,
para que ellos también sean consagrados en la verdad.

El envío está inserto entre dos versículos sobre la consagración.

La pareja enviar-permanecer podría definir una ecle-siología. El envío de los discípulos toma su fuente en el envío del Hijo por el Padre, pero no hay que interpretarlo de un envío en cascada, como si se alejase del centro. El “permanecer” (o el “santificar”, o incluso el “conocer”, el “creer”) rectifica la imagen del envío. Los discípulos enviados no dejan al Padre. El “permanecer” en el Padre y en el Hijo está en el corazón mismo de la misión.¹

B. EL “COMO” JOANICO

Es interesante el “como” con que Juan expresa las relaciones del Padre, del Hijo y de los discípulos.

He aquí el primer texto, realmente ejemplar, sobre las relaciones del pastor con las ovejas:

10, 14-15: Yo conozco a mis ovejas

y mis ovejas **me** conocen

COMO

mi Padre **me** conoce

y **yo** conozco al Padre.

¹ Cf. Radermakers, *Je suis la vraie vigne*: AssSgn 26 (1973) 46-58.

Sobre la fuerza del verbo “conocer” y la profundidad de intimidad que implica en lenguaje bíblico, véase en un vocabulario de teología bíblica “conocer”.

El análisis del lugar de los pronombres “yo” - “me” en cada nivel demuestra el papel mediador de Cristo. ¿Dónde se encuentra en cada preposición la iniciativa y la reciprocidad? El Padre es fuente, las ovejas no poseen nada.

¿Cuál es el valor del COMO? ¿Analogía? ¿Participación?

Los demás textos van siendo cada vez más complejos. Las observaciones que proponemos no son más que esbozos de reflexión, de análisis, de meditación.

6, 57: “**Como** me ha enviado el Padre que vive, y yo vivo por el Padre, también el que me coma vivirá por mí” (cf. *supra*, 49). El lugar de los pronombres (yo, me, mi) demuestra una vez más la mediación de Cristo. Estudiar la relación vivir-enviar, comer-vivir.

15, 9.10.12: “**Como** el Padre me amó, yo también os he amado.

Permaneced en mi amor.

Si guardáis mis mandamientos, permaneceréis en mi amor,

como

yo he guardado los mandamientos de mi Padre y permanezco en su amor.

Este es el mandamiento mío: que os améis los unos a los otros

como

yo os he amado”.

En este texto se introduce la reciprocidad de amor entre los discípulos, que constituye el “mandamiento”. El amor de los discípulos entre sí debe ser **como** el amor del Hijo a los discípulos, siendo este amor del Hijo a los discípulos **como** el amor del Padre al Hijo.

17, 18: “**Como** tú me has enviado al mundo, yo también los he enviado al mundo” (cf. *supra*, 64).

17, 21-23: “Que todos sean uno.

Como tú, Padre, en mí y yo en ti, que ellos sean también uno en nosotros, para que el mundo crea que tú me has enviado. Yo les he dado la gloria que tú me diste, para que sean uno

como nosotros somos uno, yo en ellos y tú en mí, para que sean perfectamente uno,

y el mundo conozca que tú me has enviado y que yo les he amado a ellos

como tú me has amado a mí”.

El don de la “gloria” es el don más total que Dios puede hacer de sí mismo. Aquí el Padre ama a los hombres **como** ha amado al Hijo.

También se pueden estudiar aquí las diversas correspondencias, el juego de pronombres; intentar una disposición o relaciones más elocuentes. Pero, ¿quién logrará penetrar en el misterio?, ¿en eso que no es un misterio fuera de la vida humana, sino un misterio en nosotros, entre nosotros?

7. LOS RELATOS DE LA PASION (Jn 18-19)

En los relatos de la pasión, el evangelista está estrechamente unido a la tradición cristiana anterior, tradición que revivía la liturgia comunitaria, que empezó a celebrar pronto los aniversarios de la pasión y de la resurrección.¹

El evangelio ha conservado ciertas tradiciones particulares, pero ha seguido el mismo esquema que los sinópticos. Sin embargo, —era de esperar— los episodios de la pasión han sido revividos con la profundidad que caracteriza a la mirada de Juan. Esos relatos aparentemente “inocentes” son portadores de doctrina. Habrá que leerlos estando alerta ante las pinceladas del autor que revelan intenciones ocultas.

El arresto (18, 1-2)

Juan no describe la agonía de Jesús en Getsemaní. Había evocado ya la angustia de Jesús ante su muerte (12, 27; cf. *supra*, 59). Así, pues, empieza directamente con la entrega de Judas. Judas, “el que le entregaría” (18, 2): tal es el apodo que en adelante se le dará a Judas.

¹ Cf. I. de la Potterie, *La passion selon saint Jean*: AssSgn 21 (1969) 21-34.

Judas se había sumergido en la noche (13, 30), símbolo de las tinieblas de su espíritu, instrumento de Satanás (13, 27). Es el príncipe de este mundo el que ahora se acerca a Jesús bajo la figura de Judas (14, 30). Vienen “con linternas, antorchas y armas” a arrestar en la noche a aquel que es la luz del mundo y contra el que nada pueden las fuerzas del mal (14, 30; 12, 31). Juan indicará que Jesús es siempre el amo. Es él voluntariamente el que se dejará arrestar.

“Jesús, que sabía todo lo que le iba a suceder, se adelanta y les pregunta: ‘¿A quién buscáis?’. Le contestaron: ‘A Jesús nazareno’. Díceles: ‘Yo soy’ (**ego eimi**). Judas, el que le entregaba, estaba también con ellos. Cuando les dijo: ‘**Ego eimi**’, retrocedieron y cayeron en tierra” (18, 4-6). Si la crítica de las fuentes analiza estos versículos, los encontrará ciertamente remodelados: se acaba de decir que Judas iba a la cabeza del pelotón y que Jesús se adelantó hacia él. Pues bien, ahora se repite que Judas estaba con ellos. La intención es evidente: la figura de Judas está literariamente en el centro. Jesús se adelanta por propia iniciativa para enfrentarse con las tinieblas. Pero con la proclamación del nombre divino, “Yo soy” —que aquí no se puede interpretar de forma vulgar: “soy yo”— todos caen en tierra.

Una comparación sinóptica pondrá en evidencia este resultado. La continuación del texto joánico es muy parecida a los relatos sinópticos, dejando aparte las identifica-

ciones (Simón-Pedro y Malco) que son propias de Juan y sobre todo la mención del "cáliz" que Jesús acepta beber (18, 11) y que nos recuerda el cáliz de la agonía en los sinópticos (Mc 14, 36 y par.).

Entonces "maniataron" a Jesús. El liberador, aquel que había "desatado" a Lázaro, se ve reducido a la impotencia. El evangelista insiste en esta idea, repitiendo en el versículo 24 que Jesús fue enviado "atado" por Anás a Caifás.

La comparecencia ante el sumo sacerdote Anás (18, 12-24)

Un episodio cuya historicidad aceptan todos los críticos. Un interrogatorio por el sumo sacerdote Anás, en la noche del arresto, es muy probable, mientras que una sesión nocturna del sanedrín (con sus setenta y un miembros) no parece posible en las pocas horas que siguieron al arresto de Jesús. Por otra parte, era inaceptable según el derecho judío. Esto no significa necesariamente que el autor joánico ignore esas sesiones, pero ya había señalado suficientemente, a lo largo de su evangelio, las discusiones de Jesús con los judíos. Lo que va a explotar ahora doctrinalmente es la comparecencia de Jesús ante el representante del César (el poder político). Por otra parte, también allí estarán presentes los judíos.¹

La comparecencia ante Pilato (18-28-19, 26)

Algunas indicaciones para trabajar sobre ella:

1. Con la ayuda de una sinopsis (que se puede fabricar uno mismo) comparar los relatos de Mateo, Marcos y Lucas sobre el proceso ante Pilato; comparar luego con el relato de Juan.
2. Hacer cuidadosamente un plano del texto. Es posible, señalando los movimientos de entrada y de

¹ Sobre la secuencia de los relatos de la pasión: comparecencia ante Pilato y escena del calvario, *Approches*, 63-84.

salida de Pilato, construir un plano en inclusión del tipo A, B, C, D, C', B', A'. Los diálogos de Jesús y de Pilato se sitúan "en el interior", lejos del tumulto del "mundo".

3. Estudiar el comportamiento y la evolución de los judíos y de Pilato. Subrayar los rasgos de ironía en Juan.

4. La persona de Jesús. ¿Cómo aparece a través de las burlas?

5. La realeza de Jesús según Juan.²

La escena del Calvario (19, 16b-42)

Algunas indicaciones:

Versículos 20-22. El letrero de la cruz. Los sumos sacerdotes quedan defraudados. Cómo el procurador

LAS SESIONES DEL SANEDRIN EN MARCOS Y EN MATEO

Marcos y Mateo nos hablan, no de una, sino de dos sesiones del sanedrín, una por la noche y otra de madrugada (Mc 14, 53 y 15, 1; Mt 26, 57 y 27, 1). Esto ha originado un gran debate entre los especialistas, de los que muchos no admiten la historicidad de las sesiones de Marcos y Mateo. Ante la imposibilidad de extendernos, digamos solamente que estos mismos especialistas sostienen la hipótesis de una duplicidad, o sea, de dos tradiciones paralelas, que habrían yuxtapuesto Marcos y Mateo. Sin embargo, las dos sesiones no tienen en común más que su existencia. En la segunda no hay testigos ni comparecencia de Jesús. Esta duplicidad más bien engorrosa no tenía ningún interés para el redactor, si no se la hubiera impuesto la tradición. La dificultad real estriba en que estas dos sesiones no pueden encontrar ningún lugar en las pocas horas que estuvo Jesús en manos de los judíos. Esta dificultad encuentra una solución simple en la hipótesis de que Jesús celebró la pascua según otro calendario que permite prolongar el tiempo de la pasión (cf. supra, 30).

² Cf. M. E. Boismard, *La royauté universelle du Christ (Jn 18,33-37): AssSgn 65 (1974) 36-46.*

manifiesta involuntariamente —lo mismo que en la escena anterior— lo que es Jesús.

Versículos 26-27. Si el discípulo fiel es el tipo de los creyentes, ¿se puede entender el significado de este texto? (cf. *supra*, 35).

Versículo 28. El cumplimiento de las escrituras. Ver los textos de los salmos 22 y 69.

Versículo 30. Jesús “entrega” o “transmite” su espíritu, expresión de doble sentido; compararla con los pasajes paralelos de los sinópticos.

Versículo 34. El agua y la sangre. Cf. Biblias anotadas y *Approches*, 80-81 y 150-152.

Versículo 36. “No se le quebrará hueso alguno”; cf. las referencias de la escritura y *supra*, 29.

Versículo 37. Cf. Zac 12, 10 con su contexto y Apoc 1, 7.¹

¹ Cf. F. Raurell, *Le côté ouvert par la lance*: AssSgn 32 (1971) 97-107.

UN DESCUBRIMIENTO EN PALESTINA: LOS HUESOS DE UN CRUCIFICADO

En un osario de Jerusalén se descubrieron en 1968 los huesos de un crucificado. De suyo, la cosa no es extraordinaria. Los romanos crucificaron a muchos millares en Palestina; incluso antes, el príncipe judío Alejandro Janeo (103-76 a. C.) crucificó a ochocientos de sus adversarios políticos. El interés del hallazgo arqueológico se refiere a ciertos datos sobre la postura del ajusticiado en la cruz y a que las piernas del crucificado están rotas, lo cual recuerda el “golpe de gracia” de Jn 19, 32 sobre los dos condenados que acompañaban a Jesús. Cf. Bible et Terre sainte 133 (1971).

8. LOS RELATOS DE LA RESURRECCION (Jn 20)

Las observaciones que aquí presentamos subrayan ciertos aspectos propiamente joánicos.¹ Efectivamente, el evangelista realiza una elección orientada dentro de las tradiciones sobre la resurrección de Jesús. Podemos sospechar de antemano que sus relatos tendrán un sentido típico y doctrinal.

María de Magdala

Se señaló su presencia en el calvario junto con otras mujeres (Jn 19, 25). En Marcos y Mateo, María de Magdala ocupa el primer lugar entre las mujeres que acuden al sepulcro después del sábado. Pues bien, Juan, que conocía seguramente esta tradición, sólo pone de relieve a María de Magdala. ¿Por qué esta preferencia?

En la lista que nos da Lucas (8, 2) de las mujeres que acompañaban a Jesús, se nombra a María de Magdala en primer lugar; Lucas (cuyas tradiciones están de ordinario muy cercanas a las de Juan) la caracteriza como aquella de la que habían salido siete demonios (siete: la cifra de

la totalidad). El final de Marcos insiste también: “Jesús resucitó en la madrugada, el primer día de la semana, y se apareció primero a María Magdalena, de la que había echado siete demonios” (Mc 16, 9). Más que cualquier otra, ella había sido liberada por Jesús. Y busca al que la liberó; pero su fe tendrá que recorrer otra nueva etapa.

María viene al sepulcro, ve la piedra quitada, corre a advertir a Simón Pedro y al discípulo, y vuelve a llorar. “Se han llevado del sepulcro al Señor, y no sabemos dónde le han puesto” (20, 2). Grito de pena que repite a los ángeles que le preguntan: “Mujer, ¿por qué lloras?” (20, 13). Ese mismo desconcierto aparece bajo otra forma en su respuesta a aquel que confunde con el hortelano: “Mujer, ¿por qué lloras? ¿A quién buscas? —Señor, si tú le has llevado, dime dónde le has puesto, y yo me lo llevaré”.

La preocupación de la Magdalena en busca del cuerpo de su Señor se ha comparado con la de la novia del Cantar de los Cantares cuando anda buscando a su amado (Cant 3, 2). Pero ¿qué es lo que busca María Magdalena? Un muerto, un cadáver, unos restos palpables... En Lucas, los ángeles les decían a las mujeres: “¿Por qué buscáis entre los muertos al que está vivo?” También Marcos y Mateo apartaban las miradas del sepulcro: “Ha resucitado; no está aquí” (Mc 16, 6; Mt 28, 6). Esta enseñanza, en la que insisten los evangelistas, era quizá la que se les daba a los peregrinos que acudían al sepulcro de Jesús. No había lugar para llorones ni plañideras, Jesús vivía.

¹ Para un estudio general sobre la resurrección, cf. E. Charpentier, *¡Cristo ha resucitado!*; y los comentarios de D. Mollat a Jn 20, 1-9 y 19-23; AssSgn, números 21 y 30, y J. Seynaeve a Jn 20, 19-30: *Ibid.*, 23.

Jesús se manifestará a la que le busca locamente: "Jesús le dice: 'María'. Ella lo reconoce y le dice en hebreo: 'Rabbuní', que quiere decir: 'Maestro'". ¿Cómo se ha hecho este reconocimiento; por la pronunciación de su nombre: "Las ovejas escuchan la voz del pastor que las llama a cada una por su nombre" (Jn 10, 3-4-27).

Dícele Jesús: "Déjame, que todavía no he subido al Padre" (20, 17a). Así, pues, María Magdalena ha intentado retener a Jesús. Pero Jesús no puede ser retenido de forma palpable. Sube hacia su Padre y comunicará el espíritu a sus discípulos aquella misma tarde, como indica la escena siguiente.

Este esquema temporal ha provocado algunas discusiones, ya que lo que nosotros llamamos—según el relato de los Hechos de los apóstoles— ascensión y pentecostés habría tenido lugar, según Juan, aquel mismo día del domingo. Además, en los Hechos, la ascensión se presenta como la última aparición a los discípulos, mientras que en Juan es anterior a la aparición a los once. Si añadimos que el final del evangelio de Lucas parece estar en contradicción con los Hechos, al situar la ascensión de Jesús después de la única aparición a los once (Lc 24, 50-51)—siendo así que los Hechos y el tercer evangelio son de la misma mano—, hemos de reconocer cierta indiferencia de los autores por el esquema cronológico en lo que concierne a las apariciones. Los motivos litúrgicos y doctrinales han desempeñado un gran papel en la plasmación de las tradiciones que por hipótesis (cuando se trataba de las apariciones) se escapaban de la lógica de una cadena temporal normal.

En el evangelio de Juan, la glorificación de Jesús iba ligada a su muerte en la cruz y el espíritu había sido ya dado en la cruz con el agua y la sangre. La escena con María Magdalena, que se presenta como el tipo de los que buscan a Jesús, manifiesta la imposibilidad de encontrarlo en su forma anterior. La comunidad de los discípulos vive ahora bajo un régimen nuevo: "Vete donde los hermanos y diles: 'Subo a mi Padre y vuestro Padre, a mi Dios y vuestro Dios'" (20, 17b).

Los discípulos ya no son llamados "siervos" (cf. Jn 15, 15), sino "hermanos". El propio Padre de Jesús es su Padre, su Dios es el Dios de ellos (para una estructura semejante, cf. Rut 1, 16). Es una perspectiva de nueva alianza. El modo de presencia de Jesús será ahora diferente.

Las apariciones a los discípulos

Sugerencias para trabajar: comparar la escena de Jn 20, 19-23 con Lc 24, 36-49; descubrir sus analogías y diferencias. Para los especialistas, Juan se muestra más cerca del esquema primitivo.

Se observará el tema de la paz (cf. Jn 14, 27) y el del gozo que se había prometido a los discípulos después de los dolores de parto. Los discípulos se lamentaban (cf. Mc 16, 10), pero Jesús volvería a verlos y ese gozo nadie se lo podría arrebatar (Jn 16, 20-22). En Juan, la misión forma parte de la glorificación (cf. 20, 30-32); se arraiga en el envío del Hijo por el Padre (20, 21).

No hay misión sin el espíritu que está en la raíz de la nueva creación. Jesús sopla sobre los discípulos, del mismo modo con que Dios había soplado sobre Adán para comunicarle un alma viva, pero ahora ese soplo es el del Espíritu Santo (20, 22). Así se cumple lo que se había anunciado a Nicodemo (Jn 3, 5).

"A quienes perdonéis los pecados, les quedan perdonados; a quienes se los retengáis, les quedan retenidos" (20, 23). La comparación de este versículo con Mt 16, 19 y 18, 18 demuestra que esta frase no concierne únicamente a la admisión en la comunidad por medio del bautismo, sino a la reintegración de los miembros pecadores. También aquí están unidos el envío y la santificación (cf. Jn 17, 17-19).

El evangelista ha recogido en una escena especial lo que, en la tradición, se refería a la incredulidad de los discípulos y convierte al apóstol Tomás en el tipo de los que habían dudado (20, 24-29).

Jesús recoge las mismas palabras (el desafío) de Tomás: "Acerca tu dedo y aquí tienes mis manos; trae tu mano y métela en mi costado", y no seas incrédulo sino creyente". No se encuentran especialistas que presten a Juan la intención de que Tomás tocó las llagas de Jesús, esas llagas que demostrarán que el resucitado es el mismo que el crucificado. Tomás, aplastado por la presencia que se le imponía, exclama: "¡Señor mío y Dios mío!". Es el grito de la fe y no el resultado de una verificación. Sin embargo, algunos padres de la iglesia, como san Ignacio de Antioquía, lo han comprendido materialmente y lo han convertido en un argumento apologetico (pero la verdad es que san Ignacio tenía que ver con los gnósticos).