

# LA PRESENCIA DEL ACONTECER FINAL (5,1-30)

Esta sección está dispuesta de manera similar al discurso del pan. Al comienzo aparece el relato de una señal, la curación de un tullido en la piscina de Betzató (5,1-9). Enlazando con esa señal, estalla un conflicto acerca del sábado (5,10-16), que pasa después a un discurso de revelación sobre la presencia del acontecer final en Jesús (5,17-30). También aquí se puede hablar de un texto midráshico.

También se agrega que desde ahora el centro de los discursos de revelación y de los enfrentamientos con «los judíos» va a ser Jerusalén. «En la capital del judaísmo se desarrolla la lucha entre fe e incredulidad. Allí se discute acaloradamente la cuestión de si él es el Mesías (cap. 7), allí tiene su sede la autoridad teocrática judía y ejerce su máxima influencia (7,25s.32.45-52), se endurecen los frentes (c. 8-10) y se toma la decisión final (11,45-53)».

Ello indica que en las secciones siguientes se desarrolla la lucha en torno a la revelación entre el cristianismo joánico y el judaísmo. En ellas se tratan los temas fundamentales de la pretensión reveladora de Jesús, el problema del Mesías y la cuestión acerca del nuevo «lugar» de la presencia de Dios.

Bultmann coloca esta sección y las siguientes bajo el título de «La crisis de la religión» (5,1-47; 7,15-24; 8,13-20)<sup>2</sup>, una temática cuyos orígenes indiscutibles hay que buscarlos en los planteamientos de la teología dialéctica. Es preferible atenerse más al trasfondo concreto del enfrentamiento con el judaísmo.

## 1. LA CURACIÓN DEL PARALÍTICO EN LA PISCINA DE BETZATÁ (5,1-9).

*1 Después de esto, se celebraba una fiesta de los judíos, y Jesús subió a Jerusalén. 2 Hay en Jerusalén, junto a la puerta de las Ovejas, una piscina, llamada en hebreo Betzató, que tiene cinco pórticos. 3 Yacía en éstos una multitud de enfermos: ciegos, cojos, paralíticos (que esperaban el movimiento del agua. i Pues un ángel del Señor descendía de tiempo en tiempo a la piscina y agitaba el agua; el que primero se metía en ella, después de la agitación del agua, quedaba curado de cualquier enfermedad que tuviera). 5 Había un hombre allí que llevaba treinta y ocho años enfermo. Al verlo Jesús tendido, y sabiendo que llevaba ya mucho tiempo así, le pregunta: ¿Quieres curarte? 7 El enfermo le contestó: Señor, no tengo a nadie que me meta en la piscina cuando el agua comienza a agitarse; y mientras yo llego, otro baja antes que yo. 8 Dícele Jesús: Levántate, toma tu camilla y vete. 9a E inmediatamente el hombre quedó sano, tomó su camilla y se fue andando.*

### Exégesis

La historia de la curación, v. 1-9, recuerda curaciones parecidas de la tradición sinóptica. Como paralelo más importante se aduce una y otra vez la historia de la curación del paralítico (Mc 2,1-12 par). Dos son los rasgos principales comunes a ambos relatos: el tipo de enfermedad; en Marcos se designa explícitamente al enfermo como «paralítico» (Mc 2,3); en Juan no se nombra

de forma explícita la enfermedad, pero por la descripción y por la afirmación de que el hombre la padecía desde hacía 38 años, se deduce claramente que debía tratarse de un paralítico.

El segundo rasgo común subraya en ambos casos el éxito de la curación: en ambos casos, el enfermo toma su camilla y se va andando (Mc 2,12; Jn 5,9a). Por todo ello, a menudo se ha sacado la conclusión de que ambos relatos se remontan a una tradición común. Es una posibilidad que sigue abierta sin que haya de excluirse. Pero está claro que la redacción joánica presenta diferencias esenciales con la de Mc 2,1-12: el episodio no se realiza en Galilea, sino en Jerusalén, en la piscina de Betzatá. Jn subraya intencionadamente la larga duración de la enfermedad, 38 años, para poner así de relieve la grandeza del milagro o señal; se trata, además, de una curación en sábado, y la iniciativa parte del propio Jesús. Lo cual permite concluir que la precedente tradición oral ha sido reelaborada en el círculo joánico en el sentido de su teología de los signos o señales con su agudización cristológica.

Crítica textual: los v. 3 y 4 — que nosotros hemos traducido entre paréntesis — faltan en los manuscritos más antiguos, especialmente en la tradición egipcia. Debieron añadirse en época posterior.

La piscina de Betzatá, que tiene cinco pórticos: «No hace todavía mucho tiempo que este dato del Evangelio según Juan provocaba un enorme escepticismo, sobre todo por dos razones: jamás se había tropezado con rastro alguno de tal piscina, ni en ninguna fuente se mencionaba la piscina de Betzatá, fuera del Nuevo Testamento. Pero en las últimas décadas las excavaciones quitaron del camino el primer estorbo. De entre los escombros de siglos Betzatá volvió a salir a la luz del día: se trataba de una amplia y doble piscina de más de 5000 m<sup>2</sup> de superficie, al norte de la explanada del templo. Esa doble piscina poseía, en efecto, cinco pórticos — o salas de columnas— como se dice en Jn 5,2. Mas no se trataba de un pentágono, sino que eran cuatro los pórticos que rodeaban el conjunto, mientras que el quinto se alzaba sobre una roca de 6,5 m de anchura, que separaba las dos piscinas. En ese quinto pórtico, entre ambas piscinas, yacían los enfermos en espera de curación. El visitante actual de Jerusalén encuentra en Betzatá una de las excavaciones más impresionantes de los últimos tiempos». Así, pues, el relato joánico contiene una vieja tradición local jerosolimitana.

El v. 1 empieza con un dato cronológico: «Después de esto se celebraba una fiesta de los judíos», que motiva a la vez el cambio de lugar: Jesús sube con sus discípulos «a Jerusalén». Se discute cuál es la fiesta a que se refiere el texto. Muchos expositores la relacionan con 6,4 y piensan en la pascua; lo cual es posible, pero no absolutamente cierto. Si se tratase, en efecto, de la fiesta judía de pascua, no sería absurda la sospecha de que el autor cristiano tenía también en su mente el pensamiento de la cruz y resurrección de Jesús y que quizá conocía ya una fiesta pascual cristiana. En tal caso habría desarrollado su cristología y escatología de presente, marcada por la fe pascual, con la convicción de la salvación escatológica actual, en contraste consciente con la tradición judía de la pascua. Sin embargo es más importante el cambio de lugar. Según Juan, terminaría con ello el período breve, a todas luces, de la actividad galilaica de Jesús. Desde ahora serán Jerusalén y Judea el verdadero escenario de su actividad.

La narración milagrosa empieza con el dato topográfico en que se realiza el milagro: en Jerusalén, cerca de la llamada puerta de las Ovejas, hay una piscina, de nombre Betzatá, con cinco pórticos; lo que indica unas dimensiones notables, de las que todavía hoy nos puede dar una idea la iglesia de Santa Ana, construida por los cruzados. Esa indicación toponímica se remonta, sin duda, a Juan. No es seguro que tengamos aquí una «creación contrapuesta a las narraciones de milagros extracristianas» ni que Jn 5,1ss, pretenda subrayar la «eliminación de los antiguos lugares de curación». Más bien volvería a tener aquí su papel el interés topográfico de Juan. Se trata de los comienzos de una temprana tradición local cristiana. En aquella piscina se encontraban muchas personas en busca de su salud; se menciona en concreto a ciegos, cojos y parálíticos, tratándose de las conocidas categorías típicas.

La glosa posterior del v. 3 presenta expresamente el baño como un baño de curación milagrosa. De tiempo en tiempo un ángel ponía el agua en movimiento, y el primero que entraba en la piscina después de ese movimiento quedaba curado. Sólo en este apéndice queda clara la concurrencia con otros lugares de curación, frecuentados en la antigüedad. Pero esto sólo representa el interés de una época posterior, que sintió la necesidad de completar, en este aspecto, el relato preyacente. El texto originario sólo habla del «movimiento» del agua. Antes se pensaba en una confusión con la piscina de Siloé, en que el manantial fluía de hecho en forma intermitente. Por el contrario, la piscina de Betzatá constaba de dos estanques, uno al norte y otro al sur, unidos entre sí por unas conducciones de agua, de manera que el agua podía fluir del estanque del norte al del sur, y desde éste al valle del Cedrón; lo que explicaría el movimiento del agua.

Entre los enfermos se encontraba un hombre, que padecía su enfermedad desde hacía 38 años (v. 5); no se dice cuál era su mal, pero parece lógico pensar en un tullimiento o parálisis. El número 38 no tiene ciertamente ninguna significación simbólica, sino que pretende subrayar sobre todo lo grave de la enfermedad y la nulidad de expectativas de curación. Para el hombre, que llevaba tanto tiempo enfermo y que no podía procurarse la forma de llegar al agua curativa, la esperanza de una curación era, de hecho, nula. Vivía ya en el campo de influencia de la muerte. Jesús mira al enfermo y con una sola mirada comprende, sin necesidad de hacerle ninguna pregunta, cuál es su situación: lleva mucho tiempo enfermo. Lo cual constituye un rasgo típico de Jn, que entra en el motivo habitual de la descripción de la necesidad. Así, pues, la iniciativa de la curación parte en exclusiva de Jesús. Su pregunta al enfermo «¿Quieres curarte?» (v. 6) es una apelación a la voluntad de curación y de vivir del hombre, cuya colaboración se requiere para curarle. La respuesta del enfermo a la pregunta de Jesús revela la situación difícil y desesperada del pobre hombre. Podría ya haber curado, pero no tiene a nadie que pueda proporcionarle la ayuda necesaria. No puede valerse solo, y siempre llega demasiado tarde. Y es entonces cuando Jesús pronuncia la palabra poderosa de ayuda: « ¡Levántate, toma tu camilla y vete!» (Cf la orden de tono parecido en Mc 2,9-11). La curación es resultado de la palabra de Jesús, que participa de la fuerza y de las propiedades de la palabra de Dios. Y a la orden sigue de inmediato la realización, el feliz resultado. El hombre queda sano de inmediato, toma su camastro bajo el brazo y se va.

## 2. EL ESCÁNDALO DE LOS JUDÍOS (CONFLICTO DEL SÁBADO)

*9b Pero era sábado aquel día. 10 Decían, pues, los judíos al que había sido curado: Es sábado, y no te es lícito llevar a cuestas la camilla. "Pero él les contestó: El que me curó, él mismo me dijo: Toma tu camilla y vete. 12 Ellos le preguntaron: ¿Quién es ese que te ha dicho: Tómala y vete? 13 Pero el que había sido curado no sabía quién era; pues, como había allí mucha gente, Jesús desapareció. 14 Después, Jesús lo encuentra en el templo y le dice: Ya quedaste sano; no peques más, para que no te suceda algo peor. 15 El hombre fue a decir a los judíos que era Jesús el que lo había curado. 10 Y por esto los judíos perseguían a Jesús, porque hacía tales cosas en sábado.*

## Exégesis

Sólo al hilo de la curación aflora la noticia de que el día de la curación era sábado (v. 9b). Se trata sin duda de una glosa, que originariamente no estaba en la historia, sino que fue tomada de otra tradición e introducida aquí como clave explicativa del enfrentamiento siguiente.

Al igual que los sinópticos también Jn conoce la tradición de los conflictos sabáticos. Tales conflictos estallan por el motivo de arrancar las espigas en sábado (Mc 2,23-28 par) o de las distintas curaciones en día sabático (curación de la mano seca en Mc 3,1-6 y par; curación de una mujer encorvada y de un hidrópico en el día sagrado, Lc 13,10-17; 14,1-6, tradición peculiar de Lc). A más tardar desde finales del destierro babilónico, la rígida observancia del descanso sabático cuenta entre las instituciones más sagradas del judaísmo. Los trabajos prohibidos eran 39. Mediante determinaciones complementarias, que debían servir a una mayor seguridad en la observancia del precepto del sábado, se delimitó todavía más el círculo de las actividades permitidas. Por esa vía, en la época post exílica el sábado se convirtió en muchos aspectos en un día tabú. El libro 1Macabeos relata que al comienzo de la sublevación macabaica los judíos piadosos se dejaban degollar por sus enemigos helenistas antes que quebrantar el sábado. Ello motivó que el sumo sacerdote Matatías y sus amigos tomaran la decisión de: «Luchemos contra todos los que vengan a combatir contra nosotros en sábado, para no morir todos como murieron nuestros hermanos delante de sus refugios» (1Mac 2,29-41). Desde entonces se admitieron excepciones, incluso entre los fariseos, para casos de necesidad, aunque fueron siempre muy reducidas. En peligro de muerte estaba permitida a todas luces la transgresión del precepto sabático

El hecho de que Jesús practicase frente al precepto riguroso del sábado una conducta liberal, abierta, que sin duda provocaba la oposición de los círculos piadosos, es algo que está bien documentado. Pero es evidente que no se trataba de una indiferencia respecto del sábado, tanto más que existen relatos sobre las visitas de Jesús a la sinagoga en sábado y sobre funciones docentes que allí desarrolló. Sin duda hay que preguntarse por un motivo fundamental de Jesús para esa su postura. Ese postulado básico lo encontramos en Mc 2,27: «El sábado se instituyó para el hombre, no el hombre para el sábado.» Lo cual quiere decir que Dios ordenó el día de descanso en servicio del hombre y de su bienestar en un sentido amplio. El hombre no debe ser esclavo de un ordenamiento casuístico del día sagrado del sábado, supuestamente impuesto por Dios. Las cosas discurren por caminos bien distintos en las curaciones sabáticas. Se trata de casos claros en los que no se puede hablar de necesidad extrema ni de peligro de muerte. El

hombre de la mano seca o la mujer encorvada hubieran podido esperar muy bien un día más; y otro tanto cabría decir del enfermo de Jn que lleva 38 años esperando. Difícilmente se puede descartar la sospecha de que con sus curaciones en sábado Jesús quería provocar y hacer una demostración de manera intencionada. ¿Y qué quería demostrar? Nada más que la presencia de la salvación escatológica y la presencia del amor de Dios que salva al hombre. ¿Y por qué Jesús no ha esperado? Evidentemente porque en el primer día de la semana no hubiera podido reunir a la gente en la sinagoga, público que era necesario para que ante sus ojos pudieran ser eficaces las demostraciones. Con esto encaja la pregunta de «¿Es lícito en sábado hacer bien o hacer mal; salvar una vida o dejarla perecer?» (Mc 3,4), en que Jesús antepone de manera demostrativa la ayuda al prójimo por encima de cualquier precepto cúllico. La manera en que Jesús actúa pone a su vez de manifiesto que su interés está sobre todo en impresionar a sus oyentes con esa verdad fundamental. Así, pues, el verdadero motivo y trasfondo de los conflictos sabáticos es que Jesús quiere demostrar la presencia de la salvación escatológica, de «Dios en favor del hombre». El Evangelio según Juan conoce esa tradición, pero también el correspondiente reproche judío, que quizá provenga de una época posterior: «Pretende quebrantar el sábado» (5,18; también 7,22s y 9,14.16). Esto podría muy bien ser un reproche contra Jesús y sus seguidores, especialmente al tiempo en que los cristianos se fijaron el primer día de la semana o domingo como su propio día sagrado; lo que, incluso dentro de las comunidades cristianas, pudo haber provocado conflictos, mientras se trataba de comunidades mixtas de cristianos judíos y gentiles. En esa discusión el círculo joánico busca un fundamento teológico más firme para la conducta de Jesús y también ciertamente para la propia práctica.

Los judíos ven cómo el hombre se lleva la camilla a su casa; lo que constituía una transgresión patente del sábado, y un escándalo contra la *eruw* («*Eruw* («reunión»), una construcción para aligerar las severas ordenanzas del sábado; por ej., una conexión teórica del campo privado con el público, para hacer posible dentro de todo un sector de la ciudad el transporte de objetos que las más de las veces sólo está permitido en la casa».

De ahí que recriminen al enfermo: «Es sábado y no te es lícito llevar auestas la camilla» (v. 10). El hombre fundamenta su transgresión de la ley revocándose a Jesús: el que le ha curado le ha ordenado que obre así. La salud que ha experimentado le capacita, en virtud de las palabras de Jesús para esa libertad de la ley. Lo cual suena como una frase paralela a la de «El Hijo del hombre es también señor del sábado» (Mc 2,28 par), con la que justificaba su propia postura frente al precepto sabático la comunidad cristiana. Los «judíos», que sermonean al hombre, quieren ahora saber de sus labios quién es el que le ha ordenado «Toma tu camilla y vete»; pero el que ha sido sanado no conoce todavía a su bienhechor. Jesús, en efecto, se ha retirado de entre la multitud. Lo cual constituye un rasgo típico de Jn (cf. también Jn 9), inherente a la interpretación joánica de los signos. Por sí solo, el signo no conduce a una persona hasta Jesús, eso lo hace la fe. Más tarde, como se dice en el v. 14, Jesús vuelve a encontrarse con el hombre; también aquí es significativo que es Jesús quien se hace el contradicho con el hombre sanado, y no al revés. Y es entonces cuando le dirige la exhortación: «Ya quedaste sano; no peques más, para que no te suceda algo peor.» La frase difícilmente puede interpretarse cual si Jesús

entendiera la enfermedad como un castigo del pecado, sobre todo cuando el Evangelio según Juan rechaza explícitamente semejante concepción (9,3).

Por lo demás, en Mc 2,9-12 (curación del paralítico) se establece una conexión entre un milagro de curación y el perdón de los pecados. Quizás haya que pensar aquí en la primitiva práctica bautismal cristiana y en la parénesis que acompañaba al bautismo; así se comprende mejor la advertencia a no volver a pecar.

Lo peor, contra lo que hay que estar atento, no puede ser más que la pérdida de la salvación. El v. 15 difícilmente puede entenderse como una recaída o una traición, sino que sirve para tender el puente con la disputa que sigue. El hombre ha conocido a Jesús y dice ahora a los judíos que es él quien le ha curado. Inmediatamente llega la reacción abierta de los judíos contra Jesús. Y es entonces cuando empiezan a perseguirle «porque hacía tales cosas en sábado». Lo cual significa, sin duda alguna, en la perspectiva joánica que el conflicto del sábado va a dar ocasión a una grave controversia, más aún, a una persecución de Jesús, que sólo terminará con la crucifixión.

### 3. EL DÍA DEL SÁBADO ESCATOLÓGICO

#### LA PRESENCIA DE LA HORA ESCATOLÓGICA (5,17-30)

Con el v. 17 empieza el gran discurso escatológico de Jesús. La perícopa se cuenta entre los textos escatológicos más importantes del cuarto Evangelio. A la temática escatológica apuntan expresiones como «vivificar», «juzgar», «vivificar a los muertos», «vida eterna», «ir a juicio», «Hijo del hombre», «resurrección para la vida» o «para el juicio».

Jesús aparece como el dador de vida escatológico. También se hace toda una serie de afirmaciones que señalan las relaciones de Jesús con Dios, afirmaciones cristológicas de gran peso. Para la cristología joánica, tal como se desarrolla en este texto, es característico el presentar la acción de Dios y la acción de Jesús en una serie de afirmaciones de relación paralelas. Aquí la cristología constituye de hecho el necesario supuesto de la escatología.

"Pero él les replicó: «Mi Padre todavía sigue trabajando, y yo sigo trabajando también.» 1S Por esto, precisamente, los judíos trataban aún más de matarlo: porque no sólo quebrantaba él sábado, sino que, además, decía que Dios era su propio Padre, haciéndose igual a Dios.

#### Exégests

Ante el reproche de su transgresión gratuita del sábado, Jesús se defiende y llega a un enfrentamiento con «los judíos». Al mismo tiempo la disputa asume el carácter de un «discurso de revelación», en el que se descubre ya la importancia insuperable de Jesús. Los problemas teológicos, y sobre todo también cristológicos, sobre los que versa este enfrentamiento están condicionados por la situación comunitaria del círculo joánico. Se trata del enfrentamiento de cristianos y judíos acerca de quién es realmente Jesús. En la primera respuesta del v. 17 equipara su propia actividad a la de Dios, su Padre, poniéndola en una línea paralela. La teología judía se había formado unas ideas sobre la actividad y el descanso de Dios siguiendo el pensamiento de Gen 2,1-3 (que es la conclusión del primer relato de la creación, perteneciente a la tradición

sacerdotal o P, que trata de la institución del sábado). Según Filón de Alejandría, «Dios nunca cesa de crear». «Por ello es magnífica la expresión "dejó en reposo" y no "descansó", pues deja en reposo lo que aparentemente crea, no lo que, de hecho, hace; porque él propiamente nunca cesa de crear». Con ello se expresa a la vez la idea del dominio incondicional de Dios respecto del sábado. Si para su propia actividad en día de sábado Jesús se remite a la actividad de Dios, subyace ahí una clara pretensión de poderes absolutos; lo cual concuerda con los conflictos sabáticos de los sinópticos y con su temprana interpretación. La reacción de los judíos es, naturalmente, violenta. La persecución de Jesús por la violación del sábado (v. 16) se exaspera en el v. 18 hasta formular el propósito de matarle, no ya sólo por la transgresión del sábado, sino «porque decía que Dios era su propio Padre, haciéndose igual a Dios». El atributo de «su propio Padre» pretende presentar esa filiación divina como una peculiar relación de Jesús con Dios.

La idea de una universal filiación divina de los judíos y del pueblo de Israel es común y corriente en el judaísmo. Así, se dice en Dt 32,6: «¿No es él (Dios) tu padre, el que te creó?» y también: «¿No tenemos todos un mismo Padre? ¿No nos ha creado un mismo Dios?» En la plegaria se invoca a Dios como «Padre misericordioso»: «Como se apiada el padre de sus hijos, tal se apiada el Señor del que le teme. Él conoce, en efecto, nuestra hechura, recordando que el polvo es nuestra condición» (Sal 103,13s). En textos litúrgicos encontramos la invocación «Padre nuestro, rey nuestro»; por ej.: «Padre nuestro, rey nuestro, por nuestros padres, que en ti confiaron, y a los que enseñaste los preceptos de vida, sé benigno con nosotros, y enséñanos».

En tales textos prevale a todas luces la interpretación colectiva —Dios, padre de Israel, de todos los judíos, y hasta de las criaturas todas—. El conflicto estalla porque Jesús afirma y pretende una filiación divina peculiar, eminente y única. Y, además, porque Jesús reclama una autoridad por la que «se hace igual a Dios»; es un reproche de que Jesús, y respectivamente, la confesión cristiana de su filiación divina parece poner en tela de juicio el rígido monoteísmo judío. Ambas afirmaciones pertenecen de forma más o menos explícita al repertorio clásico de los argumentos que se manejaban en la controversia judeo-cristiana. Cabría preguntarse aún hasta qué punto entraban ahí en juego los equívocos. La respuesta de Jesús no parece esforzarse mucho por quitar hierro al conflicto:

*19 Entonces Jesús tomó la palabra y les dijo: De verdad os aseguro: Nada puede hacer el Hijo por sí mismo, como no lo vea hacer al Padre; porque lo que éste hace, también lo hace el Hijo de modo semejante.*

### Exégesis

Con el solemne Amen, amen empieza en el v. 19 el discurso de revelación. La afirmación recoge el v. 17 en que Jesús parangona su propia actividad con la actividad de Dios. Ahora vuelve a formular la idea de modo negativo contra la objeción que se le ha hecho. Jesús asegura que su obrar como Dios no es una presunción por su parte, como piensan sus enemigos, sino expresión de su vinculación a Dios y a la voluntad divina. Porque, como Hijo que es, Jesús se sabe ligado a la voluntad del Padre, hasta el punto de que propiamente hablando no puede hacer nada en absoluto «por sí mismo», por su propia iniciativa o voluntad. Frente a toda la actuación y voluntad de ser humana «por sí misma», que arranca de una autonomía entendida en sentido

absoluto y que se opone directamente a Dios, Jesús acentúa su ilimitada dependencia respecto de Dios, su Padre. En forma positiva se expresa así el hecho de que Dios obra por Jesús y en Jesús. Por otra parte, para Jesús esa dependencia de Dios es precisamente el verdadero fundamento de su libertad y determinación (cf. 10,17s). Porque se sabe referido de ese modo a Dios Padre, Jesús mira y ve la manera de obrar del Padre a fin de imitarle en su acción. Se recoge aquí la idea de la imitación de Dios para caracterizar y definir la acción de Jesús. En esa su imitación perfecta Jesús anuncia a Dios y la voluntad divina al mundo (1,18). «Así, pues, la unidad de Padre e Hijo se entiende de algún modo en analogía con las relaciones de los enviados y profetas del Antiguo Testamento con Dios, quienes debían proclamar la palabra divina, incluso no queriendo. La unidad no consiste, pues, en que esas personas o palabras tengan, por sí mismas, una especial cualidad divina (en virtud, por ejemplo, de su conducta ética), sino en que Dios obra por ellas, en que actúan por encargo de Dios, en que sus palabras ponen a los oyentes en la necesidad de decidirse por la vida o por la muerte».

Para entender correctamente la idea de la unidad de Jesús con Dios en Juan, es necesario, también según Bultmann, ir más allá del trasfondo «profético». En Jn la igualdad de Jesús con Dios no la afirma sólo su lenguaje sino también su actuación. La conducta de Jesús no se interpreta mediante las categorías de elección, vocación e inspiración, «sino a través de los conceptos del mito gnóstico, que habla del envío de un ser divino preexistente, igual a Dios por su esencia y naturaleza metafísica; que ha sido enviado por él, a fin de que por encargo y dotación del Padre y en unión con él lleve a término su obra de revelación». Ciertamente queda la idea de la acción de Dios que se hace histórica en su revelador». Lo cual significa que el Padre y el Hijo no se manifiestan al exterior como dos seres separados de manera que su acción se complete mutuamente; lo que dice más bien el Evangelio según Juan es que «la acción del Padre y del Hijo es idéntica; Juan ignora dos seres divinos en el sentido mitológico; la acción de Jesús se concibe estrechamente ligada a la idea de revelación: lo que habla y hace es palabra y obra del Padre».

En su Excursus 9, El Hijo como auto-designación de Jesús en el Evangelio de Juan de Schnackenburg estudia ampliamente el problema: tras discutir el lenguaje joánico y sus raíces histórico-tradicionales —entre las que, según él, también desempeña un papel importante el logion joánico de la Q (Mt 11,27; Lc 10,22)—, plantea la cuestión del trasfondo histórico-religioso. «Una investigación sería postula únicamente la posibilidad de que Jn se acerque a una forma de representación y de lenguaje gnóstica. El material sobre el tema se ha incrementado notablemente con los nuevos manuscritos coptos de Nag Hamadi». Schnackenburg piensa concretamente sobre todo en las Odas de Salomón, que sin duda pueden estar influidas por textos joánicos, aunque también de manera muy especial en el gnóstico Evangelio de la Verdad (Evangelium Veritatis), del que Bultmann no pudo disponer. «En favor de que la designación y relación

"Padre-Hijo" no ha sido tomada simplemente del Evjn, hablan también los pasajes del Evangelio de la verdad, que en muchos aspectos está cerca de las OdSal», piensa SCHNACKENBURG. En ese texto tan pronto se habla del Padre como de las relaciones del Padre y del Hijo (sobre todo en Ja sección 38,4-40,29). Allí se dice:



*El nombre del Padre es el Hijo. Él es quien desde el principio ha dado el nombre a aquel que ha salido de él, y es el mismo a quien él ha engendrado como hijo. Le ha dado su nombre, que tenía él, el Padre, al cual pertenecen todas las cosas existentes en él. Él tiene el nombre, él tiene al Hijo: a ellas les es posible verle. El nombre, por el contrario, es invisible; pues sólo él es el misterio de lo invisible, que llegará a los oídos que estén totalmente Jlenos de él. Porque no se nombra en modo alguno el nombre del Padre, que ha sido revelado por el único Hijo. Por eso ahora es grande el nombre.*

Al hilo de una «especulación nombre-Hijo» aquí se trata realmente de determinar mejor las telaciones del Padre-invisible con el nombre-Hijo en las que el Hijo asume la función de revelador en forma muy similar a la que tiene en Jn. Después de citar varios pasajes Schnackenburg opina: «Aquí se han recogido y trenzado unas concepciones que conducen a un estrato gnóstico original. Con ello no se soluciona la relación del Hijo con el Padre».

Las «semejanzas formales y estructurales permiten vislumbrar... la posibilidad de que el cuarto evangelista, no obstante su dependencia primordial de la tradición cristiana primitiva, haya tenido también en cuenta el lenguaje gnóstico sobre el "hijo (de Dios)" y el consiguiente mito de la redención, para el montaje de la cristología del Hijo». Por elocuente que resulte la comparación llevada a cabo por Schnackenburg, no dejan de quedar ciertas reservas. Entre el Evangelio de la Verdad y la teología joánica de la revelación existen de hechos unos paralelos sorprendentes. Yo tengo la impresión de que ese Evangelio de la Verdad es un texto gnóstico con influencias cristianas, y que ha aplicado la nomenclatura cristiana a un modelo de pensamiento típicamente gnóstico, con lo que la misma nomenclatura ha experimentado un cambio fundamental.

La prioridad debe, pues, corresponder resueltamente al Evangelio según Juan, lo que se podría demostrar con una comparación más detallada. En este punto, el retorno al modelo del enviado, tal como lo ha expuesto Bühner<sup>26</sup>, representa una corrección importante, que sin duda tiene también sus deficiencias al recortar y no tener en cuenta aquellas afirmaciones cristológicas que van más allá de la relación de enviado y que hablan de una relación esencial entre Hijo y Padre. Por tanto, habrá que considerar la idea de revelación y el modelo de enviado como aspectos de la cristología joánica, al tiempo que en Jn habrá que tener en cuenta, como un tercer punto de vista, la idea de una esencial comunión divina de Jesús, entre Padre e Hijo. Sólo así se hace plena justicia a las afirmaciones del texto joánico.

*20 Porque el Padre ama al Hijo y le muestra todo lo que hace; y le mostrará obras mayores que éstas, de suerte que vosotros quedaréis maravillados.*

### Exégesis

Al introducir la idea de que el Padre «ama» al Hijo, la afirmación del v. 20a aporta el fundamento clave de la autoridad universal del Hijo como revelador. De ello se habla repetidas veces en el cuarto Evangelio (3,35; 10,17; 15,9a; 17,23.24.26). Y, a la inversa, se habla también del amor de Jesús al Padre (14,31). El amor del Padre al Hijo se daba ya «antes de la creación del mundo» (17,24), es decir, «desde la eternidad», aunque también porque el Hijo ha cumplido el

mandamiento del Padre mediante su muerte en cruz y su resurrección (10,17). Una vez más aflora aquí la visión panorámica de la «persona y obra de Jesús» en Jn. El amor del Padre al Hijo aparece así como el trasfondo universal y básico de todo el acontecer revelador y salvador del Hijo, que lleva a cabo en el mundo la obra de Dios. Así las cosas, ya no parece posible una elevación mayor, por lo que la referencia a las «obras mayores» no deja de crear dificultades.

Parece lo más acertado entender la referencia como una fórmula de transición. Las «obras mayores» señalarían evidentemente las afirmaciones escatológicas como las que afluyen en el texto siguiente. Sólo que el supuesto de todas ellas es ante todo la cristología expresada, que ha de considerarse como el fundamento de la escatología. Jesús, el Hijo, en su concepción fundamental y completa de persona y obra es la premisa básica para su función de salvador escatológico. Él personalmente es la salvación que comunica. Las cosas, que vendrán después, no podrán por menos de suscitar asombro y pasmo. Con ello no sólo se pone de relieve lo que, desde una perspectiva humana, resulta inaudito en las afirmaciones siguientes, sino también el posible escándalo que las palabras de Jesús lleguen a provocar en los oyentes.

*21 Pues lo mismo que el Padre resucita a los muertos devolviéndoles la vida, así también el Hijo da vida a los que quiere. 22 Porque el Padre no juzga a nadie; sino que todo el poder de juzgar lo ha entregado al Hijo, M a fin de que todos honren al Hijo como honran al Padre.*

#### Exégesis

Esta y las siguientes afirmaciones se pueden entender a partir de una idea básica: Jesús, el Hijo, es el representante y portador de la soberanía divina en el mundo, establecido y acreditado por Dios mismo; a él le ha sido confiada la plena autoridad salvadora sobre la vida y la muerte del hombre. Que Dios Yahveh, el Padre de Jesús, es el Dios de la vida y el Dios viviente lo afirma corrientemente la tradición veterotestamentaria. Sólo en Yahveh está la «fuente de la vida» (Sal 36,8). Y asimismo está reservado a Dios el resucitar y vivificar a los muertos:

*Tú eres poderoso, humillas a los altivos, tú nutres a los vivos, das vida a los muertos. Fuerte, juzgas a los violentos; tú vives para siempre, resucitas a los muertos; haces soplar los vientos, haces descender el rocío. Oh si en un momento germinara para nosotros tu ayuda. Bendito seas, Yahveh, que das vida a los muertos (Oración de las Dieciocho bendiciones, 2.a plegaria)*

La fe en una resurrección de los muertos al final de los tiempos empezó a desarrollarse en una época relativamente tardía dentro de la tradición judía del Antiguo Testamento. «El único texto de la Biblia hebraica que habla sin lugar a dudas de la resurrección es Dan 12,2s» («*Muchos de los que duermen en el polvo de la tierra despertarán: éstos, para la vida eterna, aquéllos, para el oprobio, para el horror eterno. Los sabios brillarán como el resplandor del firmamento; y los que enseñaron a muchos la justicia, como las estrellas, para siempre*»). «Bajo el efecto de las persecuciones religiosas del tiempo de los Macabeos, el texto, cuya redacción final hay que situar entre 168 y 164 a.C, confiesa la fe en una resurrección que, sin embargo, no afecta a todos los hombres, sino únicamente al pueblo escogido. Si de este pueblo resucitarán buenos y malos o sólo los buenos, los mártires..., es problema que no se puede decidir». Naturalmente hay que contar con una prehistoria de la fe en la resurrección en Israel. Algunos textos van en esta

dirección, por ejemplo, la fantástica visión del campo de huesos de Ezequiel (Ez 37,1-14), que sin duda habla de una reanimación ultramundana e intrehistórica del Israel muerto, u Oseas 6,1-3. Lo mismo se dice en varios Salmos (por ej., Sal 22; 69) y el

Cántico del Siervo paciente y victorioso (Is 52,13-53,12). Yahveh no permite que su pueblo ni tampoco los piadosos desaparezcan; es el Dios de la vida que también resucita a los muertos. A ello se añade cada vez más el convencimiento de que la comunión del hombre con el Dios viviente y vivificador, tal como el hombre piadoso la ha experimentado y practicado en su vida, no puede sufrir menoscabo con la muerte. Y así se dice en Sal 73,23-26:

Mas yo estoy siempre contigo, tú cogiendo mi diestra. Con tu aviso me guías para ponerme en dignidad. ¿Qué otro tengo yo en el cielo? Contigo nada ansío yo sobre la tierra. Mi carne y mis entrañas se consumen, mas el Señor es para siempre mi roca y mi porción.

A esto comenta H.J. KRAUS: «El orante del Sal 73 se atreve a proclamar la forma máxima y suprema de certeza: Desde el dolor y el tormento seré arrebatado a la gloria, a la luz resplandeciente del mundo de Dios... En el Sal 73,24, el acento no carga sobre un "acontecimiento de resurrección" sino sobre la confesión de que Ni siquiera la muerte podrá separarme de Yahveh. Con el esquema de un lenguaje mitológico, que osa apropiarse la idea de un "rpto", se declara el carácter incesante de la comunión con Dios incluso frente a la muerte».

La primitiva fe judía en la resurrección no es más que el desarrollo concreto de esa certeza creyente en el campo de la antropología bíblica. Ésta, a diferencia del pensamiento griego, ignora el dualismo entre cuerpo y alma (= cuerpo y alma como substancias separadas y no sólo separables en cuanto materia y forma), partiendo siempre del hombre concreto, en su unidad y totalidad concretas, desde la experiencia cotidiana del hombre vivo o del hombre muerto. El «alma» —en hebreo nefesh— es siempre el «hombre vivificado», el hombre en el aspecto de su vitalidad total. También «carne» designa al hombre completo en toda su realidad empírica. Desde ese supuesto, el pensamiento bíblico no se plantea en modo alguno la cuestión de una inmortalidad del alma en el sentido de la filosofía griega, tal como aparece, por ejemplo, en el conocido diálogo Fedóit.

Cuando se plantea el problema de un futuro escatológico del hombre más allá de la actual vida presente, sólo cabe darle una respuesta teniendo en cuenta al hombre entero y total. Así, pues, la fe en una futura resurrección de los muertos, tal como se ha desarrollado en la apocalíptica judía, y tal como se integró después en la concepción creyente del judaísmo por obra sobre todo del grupo de los fariseos, es una típica respuesta bíblico-judía al problema de la salvación final y del futuro escatológico del hombre. «En la historia de las religiones era frecuente en tiempos pasados referirse a fuentes extrabíblicas (sobre todo persas) de la fe en la resurrección. Hoy se es mucho más cauto en este sentido. La única influencia extraña, bastante segura, es la creencia cananea en la vegetación, que se mantuvo durante largo tiempo y que se deja sentir en textos como Os 6 e Is 26... De ahí procede el material de imagería y representación. Pero la fe en la resurrección propiamente dicha tiene raíces inequívocamente bíblicas: Dios, como señor de la vida y de la muerte, opera más allá de las fronteras de la muerte; es fiel a su alianza, cuyo efecto más importante para el pueblo es la vida en la tierra de Dios». La recepción y reinterpretación

cristiana de la primitiva fe judía en la resurrección «se encuentra ante unos datos complejos. La expectativa de una resurrección escatológica de los muertos entra en la imagen judeo-apocalíptica del mundo y de la historia, que ha determinado la predicación cristiana sobre todo en su fase inicial. También posibilitó a los discípulos de Jesús la inteligencia y proclama del acontecimiento pascual como obra de Dios, que resucita a los muertos. No obstante lo cual, a una recepción consciente de la esperanza sólo se llega gracias al enfrentamiento con una concepción entusiástica y presente de la salvación —ya finales del siglo I— con una concepción gnóstica de la misma, tal como la han conocido por una parte Pablo y, por otra, el Evangelio según Juan (en su forma actual) y posiblemente también Lucas. Tal enfrentamiento muestra, que para ciertos grupos cristianos, se daba una interpretación de la salvación sin tal esperanza futura». Es posible que la acogida de la fe en la resurrección se remonte al Jesús histórico, pues la disputa con los saduceos (Mc 12,18-27) no permite reconocer ninguna modificación cristológica de la fe en la resurrección. La respuesta que Jesús da a los saduceos negadores de la resurrección se remite a la Escritura y al poder de Dios, por cuanto «el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob» no es un Dios de muertos sino de vivos. «Con ello el problema de la resurrección se convierte... en una cuestión estrictamente teológica sobre la fidelidad de Dios», y deja de ser una especulación meramente antropológica. La fe en la resurrección de Jesús de entre los muertos supuso para la comunidad cristiana una nueva orientación fundamental de la fe en la resurrección. La característica de la argumentación de Pablo es que intenta fundamentar la esperanza cristiana primordialmente desde la muerte y resurrección de Jesús (cf. 1Tes 4,14-17), sólo en segundo término se remite a unas concepciones apocalípticas 39. A esto responde también plenamente todo el razonamiento del gran capítulo sobre la resurrección, que es 1Cor 15. Ahí, en efecto, está claro cómo mediante la fe en la resurrección de Jesucristo experimenta una reorientación la fe en la futura resurrección de los muertos; una reorientación en el sentido de unas nuevas bases cristológico-soteriológicas. Para Pablo existe una conexión interna y objetiva entre la resurrección de Cristo y la futura resurrección de los muertos, por lo que puede llegar a la conclusión siguiente: «Porque, si no hay resurrección de muertos, ni siquiera Cristo ha sido resucitado. Y si Cristo no ha sido resucitado, vacía (sin ningún contenido) por tanto, es (también) nuestra proclamación; vacía (sin ningún contenido) también vuestra fe; y resulta que hasta somos falsos testigos de Dios, porque hemos dado testimonio en contra de Dios, afirmando que él resucitó a Cristo, al que no resucitó, si es verdad que los muertos no resucitan. Porque si los muertos no resucitan, ni Cristo ha sido resucitado. Y si Cristo no ha sido resucitado, vana es vuestra fe; aún estáis en vuestros pecados. En este caso, también los que durmieron en Cristo están perdidos. Si nuestra esperanza en Cristo sólo es para esta vida, somos los más desgraciados de todos los hombres» (1Cor 15,13-19). De este modo la fe en la resurrección ya efectiva de Jesús constituye para los cristianos, según Pablo, el fundamento de la esperanza en su propio futuro. En virtud del bautismo tienen ya una cierta participación en la vida resucitada de Cristo (Rom 6,4-5), por cuanto participan en una nueva vida. La participación plena en la vida resucitada de Cristo está ciertamente reservada a la futura parusía. Sólo con el retorno de Cristo, «el Señor Jesucristo transfigurará el cuerpo de esta humilde condición nuestra, conformándolo al cuerpo de su condición gloriosa» (Flp 3,21). Para el Apóstol, por tanto, existe una tensión entre la participación presente en la vida resucitada de Cristo, que es inicial y está oculta, y la

futura resurrección de entre los muertos, que comporta la consumación salvífica de los creyentes. Por el contrario, la carta a los Colosenses acentúa con mayor fuerza la participación presente en la vida de Cristo resucitado y exaltado a la gloria, cuando dice: «Si, pues, habéis sido resucitados juntamente con Cristo, buscad lo de arriba, donde está Cristo, sentado a la derecha de Dios. Aspirad a lo de arriba, no a lo de la tierra; pues habéis muerto, y vuestra vida está oculta, juntamente con Cristo, en Dios. Cuando se manifieste Cristo, que es nuestra vida, entonces también vosotros seréis manifestados juntamente con él, en gloria» (Col 3,1-4). Aquí aparece una vez más, dentro de la tradición paulina, la conexión interna entre resurrección de Jesús, la participación presente de los fieles en la vida oculta del Resucitado y la esperanza de consumación de los creyentes. Desde ahí no es demasiado largo el camino hasta la concepción joánica.

En Juan destaca con mayor claridad lo que ya resuena en Pablo (especialmente en Flp 3,21), a saber: que el propio Jesucristo comunica a los creyentes la vida resucitada. En la «vivificación» (cf. la exégesis de los v. 24-27) se trata de la resurrección escatológica de los muertos. «En virtud del poder de resucitar a los muertos y de comunicar la vida, que el Padre le ha otorgado, Jesús dispone de unos derechos soberanos que, en la visión del Antiguo Testamento y del judaísmo primitivo, están reservados a Dios». Pero con la potestad plena de resucitar a los muertos, al Hijo se le ha hecho también entrega del juicio (v. 22). Jesucristo es la persona a través de la cual Dios ejerce desde ahora el juicio; lo cual es una consecuencia de la cristología joánica del Hijo del hombre, como se dice expresamente en el v. 27. En el acontecer cristológico se hace presente el juicio. El juicio final no se cumplirá sólo en el futuro, sino aquí y ahora, en la toma de posición frente al revelador de Dios (cf. 3,19ss; 16,8-11). Y sigue una afirmación que indica cuáles son las consecuencias de esa colación de plenos poderes a Jesús por parte de Dios, y es que todos deben honrar al Hijo como honran al Padre. Pero el acento decisivo cae ahora sobre el hecho de que ese honor y reconocimiento ha de tributarse al hombre histórico, que es Jesús de Nazaret.

Lo cual significa asimismo que la decisión sobre la vida y la muerte ya no pende sólo del Dios trascendente al mundo e invisible, sino que sale al encuentro del hombre en la figura histórica de Jesús (v. 23a). La afirmación del v. 23b: «El que no honra al Hijo, tampoco honra al Padre que lo envió», pone de relieve una vez más la idea de que Jesús es el enviado y representante de Dios. Lo cual responde, a su vez, al conocido principio jurídico del judaísmo: «El enviado de un hombre es como él mismo». Con razón dice Bultmann: «No se puede honrar al Hijo prescindiendo del Padre; la honra del Padre y del Hijo es una e idéntica; en el Hijo se encuentra el Padre, y el Padre sólo es accesible en el Hijo» 4!. De ese modo se expresa repetidamente la legitimación divina de Jesús.

*24 De verdad os aseguro: Quien escucha mi palabra y cree a aquel que me envió, tiene vida eterna y no va a juicio, sino que ha pasado de la muerte a la vida. 25 De verdad os aseguro: Llega la hora, y es el momento actual, en que los muertos oirán la voz del Hijo de Dios; y los que le hayan prestado oídos vivirán. 2e Porque como el Padre posee vida por sí mismo, así también dio al Hijo el poseerla por sí mismo. 2T Y le dio autoridad para juzgar, porque es el Hijo del hombre.*

## Exégesis

El Padre ha conferido al Hijo todo el juicio o facultad de juzgar. La consecuencia es que la salvación y condenación del hombre se decide en la cuestión del reconocimiento o no reconocimiento de Jesucristo como el Hijo enviado de Dios. No se puede ignorar una cierta mentalidad jurídica en todo ello, que tiene sus antecedentes en la idea profética del envío, tal como aparece en el Antiguo Testamento, y sirve para subrayar la exigencia del revelador. Los vv. 24-27 muestran ahora en concreto cómo acontece la «vivificación» y el «juicio» del Hijo. No es ciertamente casual que en las afirmaciones de los vv. 24-26 el juicio pase a segundo término prevaleciendo en cambio las referencias a la vivificación, aunque también aquí claramente vuelve a ocupar el primer plano la función salvífica y, con ella, la oferta divina de salvación. El v. 24 no habla directamente de un acto de Jesús donador de vida, sino más bien de su palabra vivificante. Es la palabra de Jesús la que comunica la vida, en cuanto suscita y otorga la fe. La palabra de Jesús es por su íntima esencia una palabra vital y una palabra que confiere la vida. Ciertamente hay que pensar aquí ante todo en la proclamación, en la que estando a la primitiva y antigua concepción cristiana, se hace presente Jesucristo.

La palabra de Jesús tiene para Jn un contenido muy preciso, y desde luego como afirmación y testimonio que Jesús hace de sí mismo. Se ha de tener en cuenta que en el Evangelio según Juan la palabra, que Jesús habla, no tiene como contenido objetos cualesquiera, sino que es una palabra que gira constantemente en torno a la importancia personal de Jesús: una palabra en la que Jesús mismo es su contenido central. Una palabra, pues, en la que de forma continuada Jesús se presenta a sí mismo y descubre la trascendencia de su persona. De ahí que esa palabra sea en un sentido cualificado la palabra de Jesús; es la «palabra del propio Verbo encarnado», como decían los Padres de la Iglesia. Por ello en el encuentro con la palabra de Jesús se trata siempre del encuentro con la persona de Jesús; y es, en definitiva, el encuentro con Dios en su revelador, testigo y representante. Por parte humana al encuentro con la palabra responde el oír. Tal audición no es nunca en el cuarto Evangelio un proceso neutral, sino un acontecimiento en el que se realizan el asentimiento o el rechazo, la apertura o la cerrazón del hombre.

Oír, como ver, hay que entenderlo en Juan como un proceso humano, en el que jamás intervienen simplemente los diferentes órganos fisiológicos, sino que siempre queda afectada toda la persona humana, tanto en su conciencia como en su inconsciente. El oír se refiere a un determinado contenido, proclamado en el discurso, así como a su sentido, y simultáneamente se refiere también a la persona del hablante. De ahí que el oír tenga una doble estructura. Primero, como recepción de una palabra, de un testimonio: es la asunción del contenido que resuena en la palabra, del sentido-de-la-palabra. Supuesto básico de todo ello es el sentido coherente de la palabra. Un discurso incoherente y absurdo impide y hace imposible la misma audición. Segundo, el oír es un acontecimiento personal y comunicativo, en el que se apela simultáneamente a la persona humana, invitándola a una toma de posición.

De lo que se sigue, en tercer lugar, que el oír no se realiza plenamente con el solo hecho de percibir de manera «objetiva» el significado de lo que el discurso proclama; esa realización plena sólo se da en la comunicación personal que la fe posibilita y sostiene. Porque se trata de una

toma de contacto personal y de un allegarse al propio Jesús, tampoco la respuesta a su palabra puede estar únicamente en el «concepto», sino más bien en la fe, en la confianza, con que se acepta la palabra de Jesús como palabra vivificante de Dios. Por ello el oír, como audición abierta a la fe, es también la única comunicación verdadera de Jesús.

De ese modo, oír la palabra de Jesús, y por ende el oír justamente a Dios Padre, que le ha enviado, compromete a creer; y es eso precisamente lo que fundamenta la plena comunicación vital con Jesús, la participación real en la vida eterna. El creyente «tiene vida eterna», y la tiene por la fe, y la tiene como una posesión presente o, dicho de modo más exacto, como un don presente, porque nunca es posible adueñarse egoístamente de esa vida como de una propiedad privada; sólo es una realidad como don en la relación de fe, jamás fuera de la misma. Esa vida sólo se da en el ámbito de la comunicación creyente. En tal comunicación y comunión con el revelador, y consecuentemente con Dios, el creyente deja tras sí el juicio, que para él es ya cosa pasada. Más aún, según se dice, ya ha realizado el paso de salvación definitivo, a saber: el paso de la muerte a la vida. «Muerte» y «vida» se conciben, por tanto, como los dos campos de influencia en que se desarrolla normalmente una existencia humana. De ahí también que la fe comporte un corte tan radical, que el hombre ya no pertenece al viejo mundo de la muerte, sino al mundo nuevo de la vida eterna. En este contexto habrá que pensar sobre todo en la adhesión a la comunidad cristiana. El hacerse cristiano se entendió en la Iglesia antigua, antes del cambio constantiniano y su consecuencia de una Iglesia popular y social, realmente como un nuevo comienzo radical, como un corte en la propia historia vital, como una decisión definitiva, como el paso del viejo mundo de muerte al nuevo campo de la vida. La adhesión a Jesucristo y a la comunidad cristiana era de hecho el comienzo de una nueva vida.

El v. 25 habla de la presencia de la hora escatológica. La expresión «Llega la hora y es el momento actual...» intensifica la idea de que el esperado futuro escatológico, esperado y también temido, es ya una realidad actual y presente. El «momento actual», con su contenido cualificado no se entiende como un simple dato cronológico. En definitiva es el contenido el que define a ese «momento actual» y le confiere su urgencia peculiar: tal contenido es la presencia misma de Jesús. Ahora bien, a esa presencia de Jesús va ligada la presencia de la salvación. Lo mismo cabe decir del concepto «hora». La hora de Jesús por antonomasia es la hora de su exaltación y glorificación, de la cruz y resurrección, porque en ese acontecimiento se realiza la salvación. Pero, en todo caso, la «hora» se define siempre por Jesús, por aquello que en él y por él acontece en esa «hora». Y eso vale también para el presente pasaje. También aquí se trata del contenido cristológico y escatológico de la hora; lo cual quiere decir que, según la concepción joánica, allí donde resuena o se proclama la palabra de Jesús ha sonado la hora de la resurrección escatológica de los muertos. El que Jesús hable, o el que se le anuncie y proclame, señala la hora escatológica, porque el propio acontecimiento cristológico representa un cambio de los eones. La primitiva liturgia cristiana podría haber proporcionado el trasfondo adecuado y el Sitz im Leben para semejante concepción.

En esa hora «los muertos» escuchan la voz del Hijo del hombre. Se piensa en todos los hombres, por cuanto que se encuentran en situación de condena, que se entiende como un «estar muerto». Estar muerto equivale a no existir en la comunión con Dios, única que asegura la vida; vivir en

el alejamiento de Dios es «vivir sin Dios y sin esperanza en el mundo» (Ef 2,12). Para entender la afirmación joánica conviene tener en cuenta que muerte y vida se conciben como dos dimensiones fundamentales de índole antropológico-teológica en las que el hombre existe respectivamente y que en cada caso definen su existencia de un modo o de otro, pero siempre en forma total. Ya en el Antiguo Testamento la muerte aparece como una esfera de poder contrario a Dios y a la vida, el campo de la desgracia y de la aniquilación, que amenaza a la existencia humana y sobre el que proyecta sus sombras la muerte. Es la contraposición radical al mundo vital de Dios. Sólo desde ese trasfondo resulta también comprensible que la muerte pueda designar la condenación en toda su profundidad. En Jn la muerte comprende la existencia humana situada en la condenación. Con tal concepción no puede darse en modo alguno un enjuiciamiento axiológicamente neutral de la muerte y defunción en el simple sentido médico-biológico. De igual manera tampoco existe diferencia alguna entre la muerte física y la metafísica, entre la muerte material y la espiritual. Desde esta perspectiva el hombre no puede en modo alguno afrontar neutralmente la muerte, puesto que es un poder que afecta a su propia existencia. Y, a la inversa, el rechazo de la muerte entendida así requiere la aceptación de la oferta de la vida divina mediante una decisión consciente. Esta última toma de posición del hombre frente a su propia existencia significa en la concepción joánica una decisión entre la fe y la incredulidad. Aquí adquiere importancia la conexión entre muerte y pecado. Para Juan están en la misma línea la incredulidad, la muerte y el pecado. En la palabra de Jesús, que es una llamada a la vida, al hombre se le brinda ahora la posibilidad de abandonar el reino fatídico de la condenación y de tomar parte en la vida resucitada de Jesús, en la vida en su plenitud ilimitada. Que esa posibilidad se acentúe gracias precisamente a Jesús es lo que pone de manifiesto la afirmación de que Jesús tiene la vida por sí mismo, como la tiene también el Padre. Ahora bien, la expresión «poseer la vida por sí mismo» designa la forma en que Dios tiene la vida; no como una posesión externa y cuya pérdida es posible, sino como propiedad interna de su naturaleza divina. Dios no sólo tiene la vida, sino que el ser mismo de Dios es vida en su pura y total plenitud, sin sombra alguna de muerte. Y ahora se dice lo mismo del Hijo; también a él se le «ha dado» tener en sí una vida esencial, y ciertamente que en tanto que resucitado de entre los muertos. Y porque tiene la vida «por sí mismo» es también el único que puede comunicar al hombre la vida verdadera y eterna. La afirmación del v. 27: «Y le dio autoridad para juzgar, porque es el Hijo del hombre» la considera Bultmann como secundaria. Y probablemente no le falta razón. Ciertamente que ya en el v. 22 se ha dicho que el Padre ha entregado al Hijo la función judicial en todo su alcance. Ahora se introduce explícitamente la designación de Hijo del hombre; el Hijo tendría los plenos poderes para el juicio final porque es el Hijo del hombre (el juzgador del mundo).

Lo cual remite a una concepción tradicional, en que la función judicial se contempla como típica del «Hijo del hombre» (cf., por ej., Le 12,8s Q). Dado que la designación de Hijo del hombre en este pasaje aparece con un matiz profundamente tradicional, en el sentido de la tradición reflejada en el libro de Henoc etiópico y en el correspondiente estrato tradicional sinóptico y que no responde tan bien a la concepción joánica del Hijo del hombre como donador de vida, bien podría tratarse aquí efectivamente de una glosa posterior.



Los versículos siguientes confrontan abiertamente la exposición con el problema de la escatología de futuro y de su justificación en el Evangelio de Juan. Dicen así:

*TM*No os maravilléis de esto; porque llega la hora en que todos los que yacen en la tumba han de oír su voz: 28 y los que hicieron el bien saldrán para resurrección de vida; los que hicieron el mal, para resurrección de condena.

### Exégesis

De hecho resulta sorprendente que, tras la acentuada afirmación sobre la presencia de la hora escatológica en los v. 24-26, se inserte ahora la afirmación sobre la <'futura resurrección de los muertos>. En el aspecto filológico nuestro texto muestra que ha sido conformado en conexión consciente con las precedentes afirmaciones, ya que recoge de manera intencionada la terminología joánica empleándola para la afirmación nueva. De todos modos se acentúan otros puntos y se introducen algunos contenidos nuevos. La «hora» que llega no es la presente, sino el futuro que está por venir en un sentido temporal. Los hombres que escucharán la voz del Hijo del hombre, juez del mundo, no son «los muertos» en un sentido existencial, sino «todos los que yacen en la tumba», todos los «sepultados». Lo cual significa que el autor de estos versículos ha visto claramente la diferencia que su afirmación representa respecto de los v. 24-26 y les ha dado distinta formulación intencionadamente; con ello señala asimismo que no pretende corregir la escatología de presente, sino sólo completarla. Defiende además la idea de una resurrección general de los muertos al fin del mundo, de los buenos y de los malos, con una precisión que pocas veces se da. Finalmente, la «resurrección de vida» y la «resurrección de condena» no se da conforme al criterio de fe o incredulidad, sino que se decide por el criterio de las obras buenas y malas.

Tales diferencias, realmente graves, han inducido, sobre todo a Bultmann, a atribuir los v. 28s a un redactor eclesiástico, «que quiere establecer una equiparación entre las peligrosas afirmaciones de los v. 24s y la escatología tradicional. Tanto la fuente como el evangelista ven sin duda el acontecer escatológico en la resonancia presente de la palabra de Jesús. Pero en el v. 28 vuelve a restablecerse la escatología popular radicalmente orillada por tales afirmaciones». Schnackenburg se ha enfrentado con el problema. Y, tras un análisis crítico del estilo, llega en principio a la conclusión de que el texto podría atribuirse tanto al evangelista como a cualquier otro autor, para añadir después que la mejor solución parece ser la de atribuir los v. 26-29 a una redacción que también quería poner de relieve el juicio futuro.

También G. Richter opta resueltamente por una glosa posterior. En su obra *Krisis*, Blank había estudiado las diferencias lingüísticas llegando a estas conclusiones: «El pasaje tiene sus desequilibrios y durezas, y contiene además múltiples problemas objetivamente difíciles. Eso no se puede negar. Mas, tampoco se puede afirmar que la terminología empleada no sea joánica. Con excepciones insignificantes ocurre justamente lo contrario... El carácter peculiar del pasaje... radica no tanto en su singularidad terminológica cuanto en la objetiva; es decir, en que aquí subyace una afirmación de tipo futurista». Y eso es algo que todavía hoy puede sostenerse.

La interpretación posterior desembocó en una exégesis armonizadora, que entendía las «afirmaciones de futuro» escatológicas desde las «afirmaciones de presente». Es verdad que ya ahora el creyente tiene la vida, pero «sólo por fe»; es decir, de una manera oculta, que no puede demostrarse de un modo ultramundano. La tensión entre fe y mundo se mantiene y no se elimina. Pero esa tensión pugna por una respuesta en el futuro. «Pero la fe en el Cristo corporalmente resucitado, en cuya vida participa el creyente, debería imponer la idea de que esa posesión de la vida sólo puede llegar en el creyente a su plena realización, como ya ha sucedido en Cristo; que es como decir, cuando quede incorporado a la misma el ser corpóreo del hombre. No hay duda de que tal concepción es perfectamente conforme al pensamiento realista e incarnationista de Juan». En esa interpretación sistemática he seguido manteniéndome firme. Por lo demás también he llegado entretanto a la convicción de que los v. 27-29 son secundarios respecto de las afirmaciones contenidas en los v. 19-26, aunque desde luego debieron insertarse muy pronto a este contexto.

Por consiguiente, si los v. 28s han de considerarse como una «glosa complementaria», la causa difícilmente ha podido ser el deseo de corregir la «audaz afirmación» de la escatología de presente. Y ello porque tampoco la idea de que el presente tiene una importancia salvífica decisiva para el hombre que sale al encuentro del Evangelio, es algo específico de Juan, sino una concepción común a todo el cristianismo. Han debido darse otros motivos para introducir ese apéndice complementario. Tales motivos no podrían encontrarse ciertamente ni en un entusiasmo exaltado ni en unas tendencias gnósticas, que por lo demás tampoco deben excluirse (en la línea que señalan 1Cor 15, 12ss o 2Tim 2,18) de las gentes que enseñan y proclaman que la resurrección ya ha ocurrido.

N. Brox piensa al respecto: «Con sus implicaciones en el pensamiento gnóstico respecto del cuerpo, de la historia, del mundo, de la actualidad de la salvación y de la escatología, la afirmación es tan radicalmente opuesta a las ideas cristianas, que su mención explícita es apenas obvia. Desde un principio se la consideró en la Iglesia como especialmente escandalosa y herética. Los gnósticos supieron utilizar en tal forma el contenido esencial de la esperanza cristiana de la salvación y vida futura, que su posición resultaba tan peligrosa como seductora: al entrar en posesión (por el bautismo o por otros medios) de un conocimiento especial y esotérico de la salvación (gnosis), el hombre se halla ya en vía de salvación, que esencialmente consiste en desligar el yo del cuerpo material; este conocimiento o iluminación es lo que para los gnósticos constituye la resurrección, que, por tanto, es ya un hecho cumplido» S7.

El v. 30 constituye la conclusión de la gran sección escatológica de 5,19-30:

*30 Yo no puedo hacer nada de mí mismo. Juzgo conforme a lo que oigo, y mi juicio es justo, porque no es hacer mi voluntad lo que busco, sino la voluntad del que me envió.*

El versículo alude claramente al v. 19 y expresa una vez más en primera persona lo dicho allí. En la obra de Jesús no hay nada desmedido ni caprichoso. Jesús actúa más bien por encargo de Dios. En virtud de la íntima coherencia del juzgar de Jesús con el juicio de Dios, la acción judicatoria de Jesús participa de la peculiar propiedad del juicio de Dios. Quiere ello decir que, en todo caso, el «juicio es justo» y, por tanto, conforme a verdad. Consecuentemente en esa

crisis se pone de manifiesto cómo son los hombres en realidad. Y ésta es precisamente la «voluntad del que me envió».

## Meditación

Las afirmaciones joánicas sobre la presencia del acontecimiento final resultan tan lejanas y extrañas a la común conciencia creyente de los cristianos, que es necesario ante todo redescubrir y entender su contenido y significado. Jesús es portador escatológico de la salvación, que a su vez se identifica con la salvación que él mismo trae. La salvación, la vida eterna no son meros conceptos históricos ligados a un determinado tiempo o cultura, que puedan desligarse de Jesús. Tampoco son realidades objetivas, que se pueda poseer cual si se tratase de una posesión privada «objetiva» y cosificada. Nunca se tiene la vida eterna al modo de una posesión o haber objetivo, sino siempre en forma de un determinado ser, de un ser en movimiento y vivo. Tampoco es posible hablar de la vida eterna como se habla de todas las posibles cosas u objetos existentes, puedan o no darse. Y así conviene ante todo ver que Jesús personalmente, en su realidad completa y no recortada, es la vida. Por ello puede decir de sí el Jesús joánico: «Yo soy la resurrección y la vida» (11,25) o bien: «Yo soy el camino, la verdad y la vida» (14,6). Ciertamente que tales afirmaciones descubren la importancia de Jesús para la fe; su verdad sólo puede hacerse valer dentro de la relación creyente. Pero eso no cambia en nada el que la auténtica «persona de relación» para la fe sea aquel en quien se fundan de todos modos los distintos significados: Jesús mismo. Y, además, Jesús es esa realidad última como crucificado, y resucitado de entre los muertos, que vive junto al Padre y que a la vez está presente en la comunidad por su Espíritu y por su poder vivificante. Así, pues, la fe pascual viva en la presencia del Señor glorificado es el fundamento y apoyo de las afirmaciones joánicas.

Es ésta una manera de pensar que aparece en un texto cristiano del siglo u, que por lo demás está teológicamente bastante cercano al Evangelio según Juan:

Yo — habla Cristo — he aniquilado la muerte, y he triunfado sobre el enemigo, y he aplastado el reino de los muertos, y he atado al fuerte, y he liberado al hombre elevándolo a las alturas del cielo. Yo —dice Cristo. Ahora, pues, venid, estirpes todas de los hombres, que languidecéis en los pecados, y recibid el perdón de los pecados. Pues que yo soy vuestro perdón, yo soy la pascua de la salvación, yo soy el cordero degollado por vosotros; yo soy vuestra redención, yo soy vuestra vida; yo soy vuestra resurrección, yo soy vuestra luz, yo soy vuestra salvación, yo soy vuestro rey. Yo os conduzco hasta lo alto del cielo, yo os hago subir allí, yo os muestro al Padre de la eternidad, yo os hago resucitar por mis derechos.

La presencia del acontecimiento final tiene su fundamento teológico, para Juan, en la fe en la presencia del Resucitado, tal como la revive la liturgia cristiana. También allí se da la proclama, que a su vez tiene el carácter de una presencia cúltica del acontecimiento salvador. Desde esos supuestos puede Juan entender también la fe como una resurrección de los muertos. Con la fe empieza la nueva vida eterna, y ciertamente que en el mundo presente, aquí y ahora. El creer constituye, por sí mismo, ese «tránsito de la muerte a la vida».

Con esto queda también claro que la concepción joánica del «creer» tiene una hondura muy diferente de la que se suele atribuir habitualmente a ese concepto. Ya en el plano filológico sorprende que en el cuarto Evangelio falte por completo el sustantivo «fe» (ptstis) y que sólo aparezca el verbo «creer» (pisteuein). El creer se entiende, pues, fundamentalmente como un comportamiento del hombre, como un acto humano, que en su raíz apunta a la persona misma de Jesús. En definitiva se trata de creer en Jesús. Jesús mismo es, pues, propiamente el objeto, el adonde y la «persona de relación» a que apunta el creer; el hombre en el que la fe se afianza y alcanza su solidez. Naturalmente que la fe también acoge la palabra de Jesús y la tiene por verdadera. Confiesa asimismo que Jesús es el redentor del mundo y el Hijo de Dios. Pero no cuentan las diferentes fórmulas, sino que, en definitiva, se trata siempre de la relación fundamental con Jesús mismo. Las fórmulas y dogmas no son precisamente el objeto primario y específico de la fe; el verdadero objeto de la fe es más bien Jesús, además de Dios mismo. Las fórmulas y dogmas tienen siempre una función secundaria de ayuda y explicación. Sirven para articular la importancia de Jesús en el lenguaje de la fe en diferentes aspectos. En todo caso, la fe está referida al lenguaje humano, y ello porque el lenguaje es, ante todo, el medio y esfera de toda forma de comunicación humana, la propia fe sólo puede desarrollar su fuerza y función comunicativas en el lenguaje humano. No le es posible renunciar, en modo alguno, a unas articulaciones lingüísticas, ni, por tanto, a fórmulas, confesiones, declaraciones doctrinales, etc., si quiere hacerse presente en la sociedad humana. Mas no conviene perder nunca de vista que la relación última de las fórmulas de fe es la persona misma de Jesús. Cuando se consideran las fórmulas y dogmas como algo supremo, cuando pasan a ser el objeto y contenido primordial para la fe, ésta experimenta un trastorno y desviación fundamentales. La fe viva, que es siempre una fe en movimiento, se convierte en una superstición mágico-fetichista en unas fórmulas sagradas, en unos ídolos verbales; se llega entonces a una obstinación fanática, a todo tipo de intolerancia, al dogmatismo, con sus conocidas secuelas negativas y destructoras. Entonces la fe ya no es el comienzo de una nueva vida, sino su final.

«Ninguna fórmula, ninguna precaución de la ortodoxia, ningún esfuerzo, por penoso que sea, en mantener la equivalencia literal con una palabra, ningún límite externo están en condiciones de garantizar la pureza de la fe. Cuando el espíritu falta, el dogma no es más que un mito y la Iglesia no pasa de ser un partido» (Henri de Lubac). Por el contrario, creer en sentido joánico es un creer vivo y lleno de espiritualidad; y, como tal, es la orientación personal a Jesús, la vinculación a su persona y camino, el compromiso con una causa, y desde luego en el sentido de una decisión radical, que, según su íntimo anhelo de sentido, sólo puede ser definitiva y absoluta. Al creer de ese modo ya no cuentan los aspectos parciales de mi vida, ni sólo esta o aquella decisión particular, sino que está en juego mi vida entera. Sólo como tal decisión fundamental sobre la vida entera se convierte la fe en el «tránsito de la muerte a la vida»; un movimiento que en cada uno ha de cumplirse siempre de nuevo y siempre ha de concretarse en forma renovada. Una vez realizada, la orientación fundamental de la fe tiene que acrisolarse de continuo en las múltiples decisiones particulares y cotidianas de mi vida. Desde luego hay que tener siempre ante los ojos el peligro de que las decisiones particulares puedan ir contra la orientación fundamental de la fe. Además, la fe es, por sí misma, una participación en la realidad vital de Jesús y en la salvación que él nos proporciona. No sólo creo que Jesús es para mí la vida verdadera y sin merma, sino

que el creer es ya por sí solo la vida pascual. Es el cauce y modo en que esa vida opera en el hombre. La vida eterna es eficaz en cuanto fe y como tal cabe experimentarla siempre de nuevo. Justamente por ello no es para Juan una pura realidad futura, ni es algo que se comunique al creyente sólo en el más allá. Con razón dice al respecto Ernst Michel: Entendida desde el centro de la revelación neotestamentaria vida eterna es la expresión de la calidad propia de la vida renovada o renacida en Cristo, de la vida en el reino de Dios, de la vida en el eón futuro, en el eón nuevo. Esa nueva vida tiene la cualidad de eterna porque está vivificada de raíz por Dios, participa en sus bienes y dones, se dignifica, por ejemplo, con la efusión del Espíritu eterno y experimenta la metamorfosis de la santificación. A la vida eterna como vida de los hijos de la luz en el eón nuevo se contraponen la vida bajo la ley, la vida en la carne, la vida como presa de los elementos de este mundo, la vida en este eón, sujeta a la caducidad. La eternidad en este sentido no se contraponen al tiempo, ni como tiempo infinito ni tampoco como supratemporalidad. La Palabra eterna de Dios se hizo carne y ha entrado en el tiempo. El Espíritu eterno se ha comunicado a los profetas de la historia en un tiempo y momento determinados. Desde la resurrección de Jesús el reino de Dios está llegando o irrumpiendo a través de este eón, y con él también la vida eterna».

Por ello, doquiera exista una fe viva y doquiera los hombres piensen y actúen desde esa fe, se dará siempre el paso de la muerte a la vida, mientras que la incredulidad permanece encadenada a la muerte y al mundo de los muertos. A éstos se les aplican las palabras de Jesús: «Deja que los muertos entierren a sus muertos, pero tú ve y proclama el reino de Dios» (Lc 9,60; cf. Mt 8,22). De ese modo la vida eterna se experimenta ya aquí como una nueva calidad de vida presente ya y se vive como una actitud fundamental del hombre; con ello resulta casi superflua la cuestión de si esa vida tiene también un futuro. Según Juan debería quedar claro que esa vida nueva como participación en la vida resucitada de Jesús comporta por sí misma una certeza de futuro. Y no es necesario, en modo alguno, preocuparse por el futuro, porque vive en un tránsito continuo. Por el contrario, es en principio verdadera vida, porque se aleja constantemente de la muerte, y muerte es todo el ámbito de lo que aniquila y destruye la vida, con todas las actitudes falsas del hombre, como son el odio, el egoísmo, la avaricia, la violencia, etc. La incredulidad y la hostilidad a la vida nos salen al paso de múltiples formas; hay que aprender a reconocerlas y desenmascararlas. Será entonces cuando la concepción joánica, y en general neotestamentaria, de la vida eterna volverá a tener para nosotros su maravillosa luminosidad. Y nosotros, por nuestra parte, entendemos que Jesús en el fondo no quiere darnos más que nuestra verdadera vida, que se identifica con la vida eterna.

#### 4. TESTIGOS Y TESTIMONIO EN FAVOR DE JESÚS (5,31-47)

La sección 5,31-47 pertenece al ciclo temático del «proceso del revelador con el mundo». Como en un proceso judicial se llama sucesivamente a los testigos. Al final de la sección aparece Moisés como el gran acusador. En el fondo se trata del enfrentamiento del círculo joánico con el judaísmo coetáneo. Por ello lo que importa es aducir testigos y argumentos en favor de la pretensión cristiana de revelación. No se puede ignorar que la apologética y la polémica configuran el tenor general de la sección. El género literario, al que se suele atribuir el texto, es el pleito de Yabveh con Israel, que conocemos por el Antiguo Testamento.

*31 Si yo doy testimonio de mí mismo, mi testimonio no es válido. 32 Es otro el que da testimonio de mí; y sé bien que el testimonio que él da de mí, ése sí es válido. 33 Vosotros habéis enviado a preguntar a Juan, y él ha dado testimonio en favor de la verdad. 34 No es que yo pretenda obtener de un hombre testimonio en mi favor; si aludo a esto, es para que seáis salvos. 35 Juan era la lámpara que arde e ilumina, aunque vosotros sólo por un momento quisisteis gozar de su luz. \*\* Pero yo tengo el testimonio que es superior al de Juan; las obras que el Padre me ha encomendado llevar a término, estas mismas obras que yo estoy haciendo, dan testimonio en favor mío de que el Padre me ha enviado. \*\* Y el Padre que me envió, él mismo da testimonio de mí. Nunca habéis oído vosotros su voz; nunca habéis visto su rostro; ss ni tenéis, residiendo en vosotros, su palabra, porque no creéis a aquel a quien él envió. 39 Vosotros investigáis las Escrituras, porque en ellas pensáis tener vida eterna. Pues ellas, precisamente, son las que dan testimonio de mí. 40 Sin embargo, ¿no queréis venir a mí para tener vida!*

### Exégesis

La sección empieza (v. 31s) con una especie de réplica a un reproche que los fariseos formulan de hecho en 8,13: «Tú das testimonio sobre ti mismo; tu testimonio no es válido.» El testimonio de sí mismo como legitimación o recomendación personal siempre está sujeto a la sospecha de falta de exactitud y objetividad o de responder a unos intereses personales. Por eso hay que aceptarlo siempre con cierta reserva; y ello con tanta más razón cuanto más importante es el tema que está en litigio. Por tal motivo ya el Antiguo Testamento había establecido el principio de al menos dos testigos: «Un solo testigo no vale contra nadie en ningún caso de delito o pecado, cualquiera que sea el pecado; la causa deberá apoyarse en el testimonio de dos o tres testigos» (Dt 19,15; cf. Núm 35,30; Dt 17,6)". De acuerdo con ello rige el principio: «Ningún hombre se acredita por sí mismo... Ningún hombre puede deponer un testimonio en favor de sí mismo». Juan conoce esos axiomas jurídicos y en su argumentación intenta aprovecharlos, aunque la causa de la que se trata, que es la pretensión reveladora de Jesús, rompe en parte la forma de tales principios. El argumento, que aquí se aduce, entra en esos axiomas: si en realidad fuera sólo Jesús el que habla y depone testimonio en favor de sí mismo, su testimonio no sería «válido». Y ello no ciertamente en un sentido teórico, puesto que muy bien alguien puede decir la verdad aun refiriéndose a sí mismo, y no toda afirmación de sí mismo equivale sin más a una mentira. El planteamiento corre en sentido jurídico formal: ante un tribunal ese testimonio no tiene validez alguna. Es necesario que otros testifiquen o, más exactamente, es necesario el testimonio de otro, cuya deposición en favor de Jesús es valedera en todo caso. Ese otro, como se establecerá, es Dios mismo, el Padre. Así, pues, Jesús se reclama al testimonio personal de Dios; lo que a su vez plantea problemas especiales. La primera referencia, sin embargo, es una vez más la de Juan Bautista (v. 33-35). Hemos visto (cf. exégesis a 1,19-34) que en el cuarto Evangelio el Bautista aparece abiertamente como el testigo de Jesús leal y digno de crédito. Aquí se recoge y compendia una vez más esa estilización del Bautista como testigo de Cristo. En efecto, Juan ha hecho honor a la verdad. Por lo demás, y así lo delimita el v. 34, como Hijo excelso de Dios, Jesús no tenía ninguna necesidad de tal testimonio; si, pese a todo, lo aduce, es preferentemente en favor de los hombres: «para que seáis salvos». Esto equivale en realidad a la afirmación de que Juan tenía que «dar testimonio en favor de la luz, para que todos llegaran a

creer» (1,7). El v. 35 vuelve a caracterizar la función peculiar del Bautista con la imagen de la «lámpara», que no es la luz, pero que precede a la llegada de la luz. Así, pues, con la imagen de la «lámpara» se señala una vez más la función precursora del Bautista. E inmediatamente se lanza el reproche a los judíos de que no quisieron secundar a Juan. Sólo por un momento se alegraron con la aparición de tal lámpara. Lo cual quiere decir que Juan fue para ellos un interesante fenómeno momentáneo, pero nada más (cf. el mismo reproche en Mt 21,28-32). En una palabra, como testigo de Cristo, el Bautista era en cierto modo superfluo; pero como testigo de la acusación no deja de tener su peso. Como nuevo testimonio que, según se dice, es «superior» al de Juan, al que supera radicalmente, se mencionan «las obras que el Padre me ha encomendado llevar a término» (o cumplir). El evangelista utiliza aquí el plural «las obras», como compendio de todos los actos de Jesús; al lado de esto encontramos también el concepto «la obra», en singular M. Con las «obras» se designan las «señales» o signos que Jesús hace, y también la resurrección de los muertos que al presente ya ha tenido efecto; finalmente, entra asimismo la decisiva obra salvífica de Jesús, su muerte y resurrección, que en nuestro contexto viene recordada por la expresión «llevar a término» o cumplir, consumir (cf. 19,30: Todo está cumplido o consumado). De este modo las «obras» no son en definitiva más que la misma obra salvadora, en su totalidad, que alcanza su cumplimiento en la cruz y resurrección, y cuyas «señales» son los diferentes milagros. De tales «obras» se dice que el Padre las «ha encomendado» a Jesús para que las lleve a cabo; es decir, que precisamente las «obras» muestran cómo Jesús actúa por completo a las órdenes y por encargo del Padre. Cf. la afirmación de Nicodemo: «Nadie puede hacer las señales que tu haces, si Dios no está con él» (3,2); y asimismo la afirmación del ciego de nacimiento: «Sabemos que Dios no escucha a los pecadores; sino que al hombre temeroso de Dios y cumplidor de su voluntad, a ése es a quien escucha» (9,31). En tales afirmaciones ocurre exactamente lo que interesa en el v. 36. Aquí se entienden de hecho las «obras» como «testimonio» de que Jesús ha sido enviado por el Padre o que ha sido autorizado por Dios. Testifican sobre Jesús como el enviado de Dios. Así, el testimonio divino a favor de Jesús lo constituyen las obras que éste hace o, dicho de otro modo, en las «obras» Jesús viene acreditado por Dios como su enviado, revelador e Hijo. Las «obras», que Jesús realiza como enviado del Padre, para llevar a término la obra salvífica suya y del Padre, no son más que el cumplimiento obediente de la misión que Jesús ha recibido del Padre como Hijo suyo. Porque las obras testifican esa condición de enviado en Jesús, remiten consecuentemente a la persona misma de Jesús, que las lleva a cabo. De ahí que de su testimonio pueda deducirse quién y qué es Jesús: el revelador enviado de Dios como salvador y juez».

Ahora, en los v. 37ss, se habla explícitamente del testimonio del Padre: «Y el Padre que me envió, él mismo ha dado testimonio de mí.» El perfecto alude a un testimonio ya depuesto, pero que conserva su vigencia hasta el presente. Se piensa en el testimonio de la Escritura, que se suma al de Juan y al de las «obras» de Jesús como una instancia nueva e independiente. La idea fundamental parece ser la de que en la Escritura Dios ha hablado ya; y, puesto que la Escritura como tal tiene el carácter de «palabra de Dios» tanto para la fe judía como para la cristiana, sus afirmaciones perduran hasta el presente. Ciertamente que en este lugar el texto tiene un tono polémico, ya que en efecto reprocha a los judíos no sólo el que no hayan visto su rostro (cosa que también aseguran ciertos textos judíos) sino el que ni siquiera hayan percibido su voz; lo cual constituye

un ataque grave a la inteligencia judeorabínica de la revelación y de la Escritura. Pero es que, además, no tienen en sí la palabra de Dios «residiendo en vosotros» de modo permanente. Lo cual quiere decir, en forma más o menos tajante, que han apostatado de la palabra de Dios, que no mantienen ninguna conexión adecuada con ella. Su incredulidad en el Dios que habla y actúa al presente en Jesús es la prueba de que en todo caso no han percibido en la Escritura la exigencia del Dios viviente, ya que de otro modo, a través de ambas fuentes, la Escritura y Jesús, deberían haber escuchado al mismo Dios que hablaba. Hay que recordar aquí el importante pasaje de la carta a los Hebreos:

*Muy gradualmente y de muchas maneras habló Dios antiguamente a nuestros padres mediante los profetas. En estos últimos tiempos nos habló por el Hijo (Heb 1,1).*

Esta concepción teológica que aparece en la carta a los Hebreos es idéntica a la del Evangelio según Juan. Ahora el v. 39 se centra expresamente en «las Escrituras». Ese plural lleva asociada la idea de que en el Antiguo Testamento, en el que aquí se piensa naturalmente, se trata de una colección de escritos, mientras que el singular «la Escritura» acentúa el carácter general de tales textos como Escritura sagrada, la tenakh en la formulación judía y como «palabra de Dios». Ciertamente que los judíos «investigan» y escrutan las Escrituras, como bien dice Juan recogiendo la expresión técnica con que los rabinos denominan el estudio de la Escritura (darash). Para los judíos uno de los honores supremos era «la investigación de las Escrituras», siendo la actividad más elevada a que un judío podía dedicarse. Es algo que también se hace con gravedad y celo religioso, porque mediante el estudio de las Escrituras y una conducta adecuada se aspira a la vida eterna, es decir, a la salvación. El Sal 1,3 compara al hombre que lee la tora con aplicación, con el árbol vivo:

Es como árbol, plantado en los arroyos, que da el fruto a su tiempo.

Existen, además, numerosos testimonios en el sentido de que la vida va ligada a la Toráh y su estudio. Pero los judíos, a los que aquí se reconviene, no caen en la cuenta de que son precisamente las Escrituras las que testifican en favor de Jesús, remitiendo a él. No se acomodan a la interpretación cristológica de la Escritura. Y ello es, en el sentir de Juan, la consecuencia última de que no quieren seguir el testimonio de la Escritura, que señala a Jesús como el verdadero donador de la vida. No quieren llegarse a Jesús y creer.

*41 Gloria de origen humano no la acepto. i2 Pero yo os conozco: no tenéis en vosotros el amor de Dios. 43 Yo he venido en el nombre de mi Padre, y no me recibís; si viniera algún otro en nombre propio, a ése sí lo recibiríais. 44 ¿Cómo vais a poder creer vosotros, que andáis aceptando gloria unos de otros, pero no buscáis la que viene del Dios único? 45 No penséis que yo os voy a acusar ante el Padre. Ya hay quien os acusa: Moisés, en quien vosotros tenéis puesta la esperanza. " \* Porque, si creyeráis en Moisés, también creeríais en mí; porque acerca de mí escribió él. 47 Pero, si no creéis en sus escritos, ¿cómo vais a creer en mis palabras?*

Exégesis

Los reproches que el Evangelio según Juan lanza contra los judíos son duros y afectan a algo básico. Jesús no se preocupa de la «gloria» — según proclama el v. 41, es decir, del



reconocimiento y aceptación de los hombres, cual si estuviera pendiente de ello. El reconocimiento público de los hombres, la publicidad con sus criterios problemáticos, y el reconocimiento por parte de Dios sólo son dos patrones radicalmente distintos, que en la mayoría de los casos no coinciden. A Jesús le basta única y exclusivamente buscar la honra y la voluntad de Dios, sin contar para nada con el reconocimiento por parte de los hombres, cuando ese reconocimiento consiste sólo en exterioridades y no en la fe. Reconocer únicamente a Dios como criterio supremo equivale a amarle con todo el corazón, como reclaman la principal oración judía y el primer mandamiento cristiano (cf. Dt 6,4ss). El v. 42 asegura nada menos que a los judíos les falta ese «amor de Dios». La expresión «amor de Dios» puede entenderse como genitivo objetivo y como genitivo subjetivo; como amor a Dios y amor de Dios, que los inculpados no tienen «en sí». Carecen de aquella apertura fundamental a Dios que es imprescindible en el amor; por lo mismo, les falta también la capacidad de acercarse al revelador de Dios y de reconocerle como tal. La falta de amor se considera aquí como el motivo último de la cerrazón frente a Jesús y frente a Dios. Pero si no se admite al enviado de Dios, existe el gran peligro de aceptar sin crítica alguna a muchos otros que llegan en su propio nombre y que exhiben sus altísimas exigencias personales, pese a lo cual se los sigue para condenación propia. Juan piensa aquí posiblemente en los profetas y mesías falsos, como los que aparecieron en tiempo de la guerra judía y aun después. «Sordo a la autoridad genuina que le habla desde el más allá, el mundo recibe el castigo de inclinarse siempre ante unos guías que no poseen ninguna verdadera autoridad, sino que en ellos sólo se dejan sentir las tendencias de su propio querer» 71. Cuando uno depende precisamente de esas «autoridades» a la moda de la época o del momento y desprecia la verdadera autoridad de Dios y de su revelación, se llega a no poder ya distinguir entre las autoridades verdaderas y las falsas, sucumbiendo a una apertura problemática. Si, como subraya el v. 44, no se busca la gloria y el reconocimiento que proceden sólo de Dios, cuando no nos preocupa ese reconocimiento último, se exagera cada vez más la preocupación por el prestigio social, por la honra y el reconocimiento que los hombres otorgan y reciben unos de otros. Y el resultado es inquietarse cada vez más por lo que «interesa» a las gentes. Ahora bien, esa dependencia de la opinión pública en el marco de una escala de valores sociales establecidos termina haciendo al hombre incapaz de creer. ¿Cómo se puede creer, cuando uno se ha hecho esclavo de ese prestigio social? El creer exige en definitiva el liberarse precisamente de eso y, en todo caso, proporciona una independencia y libertad radicales, precisamente porque se trata del reconocimiento de parte de Dios y, por ende, de la propia conciencia. Los versículos finales concluyen la argumentación por cuanto, con la Escritura, reclaman también la autoridad de Moisés como testigo cristológico en favor de Jesús. Ni siquiera respecto de los propios judíos y de la imagen que se han forjado de sí mismos partiendo de la Escritura se constituye Jesús en juez (v. 45). No será él quien aparezca como su acusador delante de Dios; no necesita hacerlo en modo alguno. Será más bien el mismo Moisés —en quien los judíos tienen puesta su esperanza, por cuanto su esperanza de vida y de salvación la fundan en la Toráh mosaica— el que se alzaría como acusador de sus connacionales. Moisés, la Escritura y Jesús se mueven, por tanto, en la misma línea, mientras que los judíos quedan al otro lado. Según el v. 46, los judíos confían en Moisés, pero en realidad su confianza es vana, no es sino hipocresía consigo mismos, audacia y apariencias, se viene a decir. Porque si los judíos creyeran realmente en Moisés, en

buena lógica deberían creer también en Jesús, «porque acerca de mí escribió él». Ésta es la interpretación cristiana de la Escritura, que comparten el cuarto Evangelio y todo el cristianismo primitivo, y que constituye la base de su polémica. Por lo demás tales afirmaciones sólo son concluyentes para quien acepta, como adecuada, tal interpretación escriturista; y ahí radica también el problema decisivo. Sin duda que en ese plano resulta coherente este razonamiento: «Si no creéis en sus escritos, ¿cómo vais a creer en mis palabras?» (v. 47). La palabra escrita de la Escritura y la palabra hablada de Jesús se confrontan aquí entre sí. Lo cual refleja manifiestamente una situación en la que todavía no existe un Nuevo Testamento escrito como Escritura sagrada cristiana, al lado de otra Escritura común a judíos y cristianos. Con tales supuestos la pregunta acerca de la autoridad de la palabra de Jesús tenía un peso muy distinto. Y así en la última afirmación late la interpelación a los judíos de que pueden comparar la palabra de Jesús con la palabra escrita de Moisés, y que una comparación seria no sería desfavorable en modo alguno ni sería tampoco infructuosa de cara al juicio sobre Jesús de Nazaret.