

Seminario Central

“San José de La Montaña”

San Salvador

Cuerpo Joánico

Ciclo II – Período I

La Purificación del Templo

La Primera Presentación de Jesús en Jerusalén

La Purificación del Templo (2,13-25)

También está concebido de forma programática el siguiente relato de la primera actuación de Jesús en Jerusalén, en el cual ocupa el centro la historia de la purificación del templo. Se toca aquí un tema fundamental en el Evangelio según Juan: la revelación escatológica de Jesús significa el final del viejo culto del templo.

Se prepara ya aquí la respuesta a la pregunta de la samaritana: ¿Dónde Hay que adorar a Dios: en el monte Garizim o en el templo de Jerusalén? «Créeme, mujer; llega la hora en que ni en este monte ni en Jerusalén adoraréis al Padre... Llega la hora, y es el momento actual, en que los verdaderos adoradores adorarán al Padre en espíritu y en verdad; porque éstos son, precisamente, los adoradores que el Padre desea» (cf. 4,20-24). El enfrentamiento con la piedad judía del templo se prolonga a lo largo de todo el Evangelio, alcanzando su punto culminante en los capítulos 7-10. Con ello la tradición joánica recogía un problema básico, que mereció una reflexión y discusión profunda en la primitiva situación cristiana, a saber: el problema del nuevo lugar de la presencia de Dios, del lugar del culto escatológico. Con ello enlaza también el problema de la verdadera comunidad, así como la cuestión de quiénes poseen realmente la revelación verdadera, ¿los cristianos o los judíos?

A partir de la destrucción objetiva del templo de Jerusalén el año 70 d.C. la Iglesia primitiva tuvo un argumento contundente a favor de su propia concepción. La ruina del templo significaba para ella la confirmación positiva de que con Jesús había llegado el final del culto tradicional en dicho templo. Sin que se pueda sin más achacar a mala disposición esa manera de pensar, toda vez que es típica de la concepción de la historia que tienen el AT y el judaísmo, y en ella hicieron hincapié los judeocristianos. La tradición joánica (a una con la carta a los Hebreos) hace valer dicha concepción. Para ello se reclama a las tradiciones de Jesús, y en este caso con cierta razón. De hecho, Jesús había ejercido la crítica del templo; su doctrina era una crítica radical al ordenamiento de la salvación establecido por el culto saduceo. La importancia del templo de Jerusalén como sistema salvífico central del antiguo culto judío se infravalora hoy en buena medida, sobre todo porque ese sistema terminó históricamente con el hundimiento del templo de Jerusalén. En realidad hasta su destrucción el templo fue para Jerusalén una gran empresa religiosa, económica y política, que según la concepción cültica dominante debía garantizar la salud pública a todo Israel; por lo que un ataque a tal institución era de hecho un ataque

al ordenamiento religioso-político vigente. Y realmente bien pudiera haber ocurrido lo que O. Cullmann sospecha, a saber: que los helenistas del círculo de Esteban (Act c. 5-7) fueran los primeros en comprender la importancia de la crítica de Jesús al templo en su alcance fundamental, y que la tradición joánica hubiera asumido esa concepción convirtiéndola en pieza clave de su idea del cristianismo.

Su tesis básica sería ésta: con su revelación y, sobre todo, con su propia persona Jesús ha traído el final del sistema cúllico del templo.

División.

El texto consta de tres unidades, de las que las dos primeras están unidas íntimamente:

1. La acción simbólica (= con valor de signo) de la purificación del templo (v. 13-17);
2. Petición de un signo y significación de la acción simbólica (v. 18-22). A lo cual se suma
3. Afirmación sobre el especial conocimiento que Jesús tiene del hombre, que conduce ya al diálogo con Nicodemo en el c. 3, aunque también cabe verla como una observación general, que Jn ha introducido oportunamente en este pasaje.

En el caso presente tenemos textos sinópticos paralelos, primero, de la purificación del templo (Mc 11,15-17 y par. Mt 21,12-13; Lc 19,45-46) y, después, con la solicitud de la señal, la pregunta acerca de la autoridad de Jesús (Mc 11,27-33 y par. Mt 21,23-27; Lc 20,1-8), así como el peculiar logion sobre el templo (Mc 14,57-58; Mt 26,60-61; Act 6,14). La confrontación con los sinópticos proporciona la posibilidad de comprender mejor la reelaboración joánica de la perícopa recibida por tradición. Y todo ello con la importantísima diferencia de que la purificación del templo, según los sinópticos, ocurrió durante la última estancia de Jesús en Jerusalén, según Mc un día después de la entrada triunfal; según Mt, inmediatamente después de ésta, mientras que Jn la sitúa al comienzo del ministerio de Jesús. La discusión de si hubo dos purificaciones del templo, una al comienzo de la actividad pública de Jesús y otra al final, o de cuál de las dos es más verosímil, la situación que presentan los sinópticos o la de Jn, es algo que hoy puede darse por concluido. Históricamente resulta más probable la situación sinóptica. Por consideraciones literario-teológicas, Jn ha colocado la purificación del templo al comienzo por el efecto que pretende: ya desde el principio el lector tiene que enterarse del punto decisivo del enfrentamiento (cf. un procedimiento similar en Lucas cuando adelanta programáticamente el relato de la presentación de Jesús en Nazaret — Mc 6,1-6 — convirtiéndola en una escena de apertura altamente impresionante: Lc 4,16-30).

1. LA ACCIÓN SIMBÓLICA DE LA PURIFICACIÓN DEL TEMPLO (2,13-17)

13 Estaba ya cercana la pascua de los judíos, y Jesús subió a Jerusalén. 14 Y encontró en el templo a los que vendían bueyes, y ovejas, y palomas, y a los cambistas sentados junto a sus mesas. 16 Y haciendo un látigo de cuerdas, los arrojó a todos del templo con las ovejas y los bueyes; desparramó las monedas a los cambistas y les volcó las mesas; "" y a los que vendían palomas les dijo: Quitad esto de aquí; no hagáis de la casa de mi Padre una casa de comercio. " Sus discípulos se acordaron de que está escrito: El celo de tu casa me devorará (Sal 69,9).

Exégesis

La historia de la purificación del templo transmite una acción simbólica de Jesús. He aquí cómo la describe Marcos: *«Llegan a Jerusalén. Y entrando en el templo, comenzó a expulsar a los que vendían y compraban en él; también volcó las mesas de los cambistas y los puestos de los vendedores de palomas; y no dejaba a nadie transportar objeto alguno a través del templo. Y les enseñaba diciéndoles: ¿Acaso no está escrito: Mi casa ha de ser casa de oración para todos los pueblos? (Is 56,7). Pero vosotros la tenéis convertida en guarida de ladrones»* (Jer 7,11).

El relato marciano (Mc 11,15-17) habla de una acción de Jesús en el templo de Jerusalén, la cual debe considerarse como una acción simbólica profética, «que no tiene semejante en la historia de la época». La narración se compone de un simple relato (v. 15-16) y de una interpretación del hecho (v. 17), que en Mc viene presentada como doctrina de Jesús (v. 17a), pero que más bien podría ser una interpretación de la comunidad o del propio evangelista. Lo importante es que el hecho ocurre «en el templo»; es decir, que la tradición no establece aquí ninguna distinción neta con «el atrio exterior de los gentiles», donde se desarrollaba el mercado de las ofrendas y donde los cambistas plantaban sus mesas para cambiar las monedas griegas o romanas de los peregrinos por moneda judía o tiria. Ello quiere decir que la acción simbólica de Jesús debía afectar en definitiva a todo el tráfico del templo en su forma de entonces. «Dado que, por una parte, crearía dificultades la supuesta escena de que Jesús sólo hubiera purificado el atrio del templo herodiano (450 m X 300 m), sin que interviniera la fuerte guarnición de la torre Antonia, formada por al menos una cohorte, y, por otro lado, difícilmente podría explicarse Mc 11,15 en la situación de una comunidad antes o después del año 70, hay que suponer la reminiscencia de un hecho histórico que al menos expresaba la protesta de Jesús contra el mercado de las ofrendas para los sacrificios, inadecuado a la santidad del lugar, así como su protesta contra el papel económico que se asignaba al templo». Müller supone, además, que en vez de la interpretación de Mc 11,17 originariamente debió hacer una sentencia distinta de crítica al templo, que se identificaría con el «logion del templo» en Mc 14,58 (cf. Jn 2,19), el cual «tuvo su lugar originario dentro de los sucesos relativos a la purificación del templo, la cual mediante tal profecía entraba en el contexto tradicional y en la pretensión de las acciones simbólicas proféticas». La interpretación marciana del v. 17 trabaja con dos citas del AT, ligadas entre sí antitéticamente. La primera de dichas citas «Mi casa ha de ser casa de oración para todos los pueblos» se remite a la promesa de Is 56,3-8, promesa que en su sentido originario se refería a la admisión de los extranjeros e incircuncisos al pueblo de Dios, pero que en Mc tiene evidentemente una tendencia universalista. Estando a tal interpretación, la purificación del templo debe significar que ahora todos los pueblos de la gentilidad han de compartir la fe en Yahveh; para todos los pueblos paganos se abre el acceso al templo y a su liturgia, lo que podría referirse en concreto a la misión cristiana. La cita segunda «Pero vosotros la tenéis convertida en guarida de ladrones» recoge el discurso del profeta Jeremías contra el templo (Jer 7,11; cf. 7,1-15; 26,1-24), discurso en el que anuncia la ruina y destrucción del templo salomónico (Jer 7,12-15). Podemos escapar por completo a la impresión de que la interpretación marciana de 11,17 confiere a la acción simbólica un carácter más bien moderado y hasta diríamos que le quita un cierto mordiente para insertarla en un contexto convencional, según el cual Jesús no habría hecho una crítica radical al templo sino que simplemente habría querido suprimir los abusos que se hacían del mismo. Tal explicación parece secundaria y no podría deberse al propio Jesús. Por el contrario, la hipótesis de K.-H. Müller parece contar con mayores

probabilidades, sobre todo al explicar, de manera convincente, cómo la purificación del templo la recibieron evidentemente los sumos sacerdotes y sus secuaces como una provocación, hasta tal punto que fue el motivo del aprisionamiento de Jesús. Lo cual quiere decir a las claras que Jesús ha contado también con el fin del templo, sobre todo en conexión con su espera inminente del reino de Dios. Por lo demás, la purificación del templo no fue en modo alguno una acción mesiánica violenta, sino una acción simbólica puramente demostrativa. «Cualquier tumulto de proporciones mayores habría provocado inevitablemente la intervención de la guarnición militar, y tanto más cuanto que Pilato no se andaba con contemplaciones en este punto. El relato de Marcos no representa desde luego una atenuación apologética, sino más bien una exaltación, al igual que en el relato de la entrada, condicionado por el conocido propósito del evangelista de una claridad narrativa kerigmática».

Al entender Jn la purificación del templo en un sentido radical, su interpretación no hace sino acercarse más que la tradición de Mc al significado originario de la narración. Según Jn, Jesús sube por primera vez a Jerusalén con motivo de la fiesta de pascua, siguiendo la costumbre judía. La fórmula «la pascua de los judíos» da a entender ya la distancia de Jn respecto del judaísmo y de sus ritos cúltricos. Entre tanto los cristianos ya celebraban muy probablemente su propia pascua. Como quiera que sea, no se puede ignorar que, según el v. 13, Jesús aparece como un varón observante de la ley que sigue el uso judío, aunque sólo sea para ponerlo en tela de juicio. «En 2,13 comienza el calendario festivo joánico, que registra tres fiestas pascales: la pascua presinóptica (2,13-23), la pascua de la multiplicación de los panes (6,4), la pascua de la muerte (11,55; 12,1). No parece indicado querer ver otra pascua en la fiesta innominada de 5,1»TM. Es posible que el cuarto Evangelio establezca una conexión entre la fiesta de la pascua judía y la purificación del templo, porque aquí hay ya una alusión clara a la pasión de Jesús (cf. la explicación de los v. 18-22), con la que en definitiva desaparece el culto veterotestamentario del templo. Pero no hay duda de que lo verdaderamente importante es la acción que Jesús realiza al presentarse por primera vez en Jerusalén; acción descrita de inmediato. Jesús encuentra «en el templo» —y naturalmente que hemos de pensar en el gran atrio del templo herodiano, cf. supra — «a los que vendían bueyes y ovejas y palomas», enumeración con la que Jn señala con toda exactitud las diferentes categorías de animales que se sacrificaban como víctimas en el templo. Se menciona asimismo a los cambistas. En el v. 15, Jesús pasa a la acción, descrita en Jn de forma más dramática que en Mc. Forma un látigo con cuerdas para sacudir a los mercaderes y expulsa a «todos», hombres y ganados, fuera del atrio del templo. Derrama las bolsas de monedas de los cambistas y vuelca las mesas, armando un verdadero tumulto. A los tratantes en palomas, a los que aquí se menciona por motivo de variedad y que naturalmente representan a todos, les dice Jesús: «Quitad eso de aquí; no hagáis de la casa de mi Padre una casa de comercio» (v. 16). Según Jn, Jesús habla aquí de la «casa de mi Padre», aunque con ello no proclama la relación especial de Jesús con Dios como Padre suyo, sino que expresa el motivo interno del interés de Jesús por el templo. El templo era el lugar de la presencia divina. Más tarde dirá Jesús que la presencia de Dios va ligada a su propia persona; será él mismo quien ocupará el lugar del templo. Es innegable que con la expulsión del templo de todos los animales destinados al sacrificio Jn no pretende anatematizar sólo la desafortunada mezcla de negocios y religión, sino que muestra además como inminente el fin de toda la empresa sacrificial y cúltrica. También Jn aduce en este contexto (v. 17) una cita veterotestamentaria; son en concreto los discípulos a los que la purificación del templo les recuerda el pasaje del Sal 69,10: «El cielo de tu casa me devorará.» El texto presenta unas ligeras variantes

respecto de LXX y del TM, pues en los mismos ese celo es la causa de la necesidad que padece el piadoso orante: «El celo de tu casa me devora (= me ha devorado ya).» En la tradición joánica el cambio textual ha sido intencionado, en el sentido de que el celo de Jesús por la casa del Padre terminará devorándolo por completo; es el mismo celo que llevará a Jesús hasta la muerte. Ahí resuena el motivo que en definitiva, según Jn, provoca el enfrentamiento de Jesús con «los judíos». Así pues, la tradición joánica entiende el compromiso de Jesús como un compromiso radical por la causa de Dios, por la casa del Padre, que no puede equipararse con ningún templo terreno. Y ahí radica también el que Dios no se complazca, en modo alguno, en los sacrificios tal como se le ofrecen en el templo, sino que espera del hombre algo muy diferente. La purificación del templo hay que verla a la luz de la tradición de crítica al culto que hacen los profetas del AT (cf. también Hb 10,1-10).

2. PETICIÓN DE UNA SEÑAL Y EXPLICACIÓN DE LAS ACCIONES SIMBÓLICAS (2,18-22)

18 Los judíos, entonces, le dijeron: ¿Qué señal nos muestras para poder tú hacer esto? 19 Jesús les contestó, dictándoles: Destruid este templo y en tres días lo levantaré. 20 Y respondieron los judíos: Cuarenta y seis años duró la construcción de este templo, ¿y tú lo vas a levantar en tres días? 21 Pero él hablaba del templo de su cuerpo. 22 Luego, cuando Jesús fue resucitado de entre los muertos, se acordaron los discípulos de que había dicho esto, y creyeron en la Escritura y en la palabra que Jesús les había dicho.

Exégesis

En este texto aparecen por primera vez «los judíos» como los auténticos antagonistas y oponentes de Jesús. Toman la acción simbólica de la purificación del templo como pretexto para pedir una señal: «¿Qué señal nos muestras para poder tú hacer esto?» (v. 18). Tales peticiones de señales por parte judía, y en especial por parte de los fariseos, formuladas a Jesús aparecen frecuentemente en los evangelios (cf. Mc 8,11-13 y par. Mt 16,1-4; Lc 11,16; la palabra sobre la señal de Jonás Lc 11,29-32; Mt 12,38-42, así como Jn 6,30); en cada caso se trata de una prueba especial con la que Jesús debe refrendar su misión. Y ése es también aquí el sentido de la petición de un signo: Jesús tiene que aducir una prueba justificativa de su actuación sorprendente y provocadora. Sin embargo la petición de un signo en los vv. 18ss podría estar más bien cercana a la tradición de Mc 11,27-33, en que también a propósito de la purificación del templo se le formula a Jesús la pregunta acerca de su autoridad, y ello por parte de los pontífices, los escribas y los ancianos. Parece plausible que con motivo de la acción profética de Jesús en la purificación del templo, pudiera saltar la pregunta acerca de los poderes y la justificación de tal conducta. Como quiera que sea, las peticiones de señales en los sinópticos discurren siempre de tal forma que Jesús se niega regularmente a realizar la señal en el sentido que se espera de él. Semejante petición de una señal tiene un trasfondo preciso en el judaísmo de aquel tiempo. Se fundamenta en la prescripción legal de probar la credibilidad y buena fe, es decir, la fidelidad a Yahveh de cualquiera que se presenta como profeta o taumaturgo (cf. Dt 13,2-6). Que tales prescripciones fueran de la máxima actualidad en tiempos de Jesús lo demuestra el volumen de Qumrán sobre el templo, publicado recientemente, en que cita por entero el texto deuteronomico. La petición de una señal pregunta, pues, en definitiva por la autorización que tenga Jesús para obrar así. La legitimación profética es siempre en la Biblia una legitimación por parte de Dios.

En Jn — a diferencia de lo que ocurre en los sinópticos — Jesús accede a la petición de un signo (v. 19), aunque con una respuesta metafórica y ambigua: «Destruid este templo y en tres días lo levantaré.» La palabra griega que está detrás de ese «levantaré» es el verbo griego *egeirein*, elegido precisamente en razón de su polivalencia, y que también se emplea en el sentido de despertar, que a los oyentes o lectores cristianos les recordaba de inmediato la resurrección de Jesús. Como metáfora el «logion del templo» presenta algunos enigmas. Ante todo tenemos importantes paralelos sinópticos. Así, por ejemplo, en el interrogatorio de Jesús por parte del gran consejo se presentan, según Marcos, unos testigos, los cuales afirman: «Nosotros le hemos oído decir: Yo destruiré este templo, hecho por manos humanas, y en tres días construiré otro, no hecho por manos humanas» (Mc 14,58s). Prescindiendo del marco en el que ahora está la palabra, está claro que aquí se contraponen al templo terreno hecho por manos humanas, un templo celestial, «no hecho por manos humanas» y que debe sustituir al santuario terreno. La sentencia se inserta en el marco de la expectación escatológica judía que, para la época del Mesías, aguardaba también una renovación gloriosa del templo. Pero la sentencia es mucho más radical, puesto que el nuevo templo escatológico aparece como una realidad puramente trascendente y divina, edificado por Dios mismo. «El nuevo templo, no hecho por manos humanas, es el templo mesiánico del tiempo final». Comprobamos ante todo que el logion, aducido por Jn como una palabra auténtica de Jesús, lo pone Mc en boca de «falsos testigos». Pero también puede concebirse como palabra auténtica de Jesús, y ello es mucho más verosímil que lo contrario. «Aun cuando su tenor literal ya no pueda reconstruirse exactamente, la múltiple tradición y las numerosas transformaciones del logion hacen muy probable que frente al templo de Jerusalén Jesús haya adoptado una posición crítica que se prolonga hasta el futuro».

Mateo trae asimismo la palabra en el interrogatorio, aunque debilitando notablemente su contenido, toda vez que hace decir a Jesús: «Yo puedo destruir el templo de Dios, y en tres días reconstruirlo» (Mt 26,61). En Lucas la frase se encuentra entre las acusaciones que los judíos hacen contra Esteban: «Le hemos oído decir que ese Jesús de Nazaret destruirá este lugar y cambiará las costumbres que nos transmitió Moisés» (Act 6,14). Aquí vuelve a subrayarse el tono crítico de la frase contra el templo. La historia de la tradición de la palabra nos aclara: primero, que el logion tiene muchísimas posibilidades de proceder del Jesús histórico, pues responde a su concepción radical del reino de Dios: la llegada del reino de Dios significa también el final del templo terrestre de Jerusalén; segundo, la palabra pudo haber desempeñado un papel importante en el proceso contra Jesús ante el gran consejo; tercero, la palabra resultaba sumamente incómoda a un grupo de la comunidad primitiva, probablemente a los judeocristianos moderados, a los «hebreos» de Act 6, porque dificultaba su situación en el marco del judaísmo; cuarto, para los helenistas, y en conexión con ellos, para la tradición joánica, la sentencia era de importancia extraordinaria. Ellos han afirmado su sentido crítico frente al culto y al templo, habiendo sacado las consecuencias lógicas para la práctica y para la teología. Es aquí donde la comunidad cristiana empezó a trazar su propio perfil y a separarse de la comunidad cúltica judía. Y así, sobre el trasfondo de esa palabra late el radicalismo escatológico del propio Jesús. El v. 20 aporta el primer «equívoco joánico» m, cuando los judíos dicen: «Cuarenta y seis años duró la construcción de este templo» — aludiendo evidentemente al templo herodiano, cuya reedificación se había iniciado el año xviii del reinado de Herodes, es decir, el año 20-19 a.C. - «¿y tú lo vas a levantar en tres días?» Esa cifra de 46 años nos conduce al año 26-27 d.C. (cf. Lc 3,1s); de hecho la terminación efectiva de las obras en su

conjunto no llegó hasta la época del procurador Albino (62-64 d.C.) m\ de modo que la indicación del tiempo contiene una referencia a las concepciones cronológicas del círculo joánico, que sí en líneas generales son correctas, nunca sin embargo son precisas. El sentido de la frase es claro: «los judíos» toman la metáfora al pie de la letra y por ello la entienden erróneamente. Era simplemente absurdo pensar que se podía rematar en tres días una construcción como la del templo.

Los equívocos joánicos son un recurso literario que a menudo se encuentra en textos religiosos helenísticos y que Jn ha conocido. En buena medida tiene su lugar propio dentro de la instrucción religiosa, y también en Jn sirve habitualmente para una interpretación más exacta de las comparaciones y metáforas. Su función didáctica es innegable. También aquí el equívoco da pie para explicar el verdadero sentido de la metáfora: Jesús había hablado «del templo de su cuerpo; es decir, que con esa palabra se refería a sí mismo, y desde luego que como el nuevo templo escatológico. Aquí no hay por qué pensar en la imagen paulina del cuerpo de Cristo (ICor 12,12-30; Rom 12,4-8), pues ésta debería tener un trasfondo completamente distinto, como es el de la cena del Señor. Tampoco hacen al caso los textos de Col y Ef. Mucho más cerca del tema estaría la afirmación del Apocalipsis joánico con su descripción de la Jerusalén celestial, en que se dice: «No vi santuario en ella, porque su santuario es el Señor, Dios todopoderoso, y el Cordero» (Ap 21,22). Así pues, el sentido de la imagen en Jn es éste: Jesús en persona es el nuevo templo, el lugar de la presencia de Dios. Y lo es ciertamente como crucificado, resucitado y glorificado.

Sigue luego en el v. 22 una noticia importante para la comprensión joánica de Jesús, y por ende también para la hermenéutica joánica, tal como se manifiesta más detalladamente en los «discursos de despedida». Según el dato, la metáfora resultó en principio enigmática e incomprensible también para los discípulos; sólo cuando Jesús fue resucitado de entre los muertos, se recordaron de este logion singular sobre la destrucción y reconstrucción del templo. En otras palabras, sólo después de pascua entendieron realmente la palabra de que Jesús es el nuevo templo. Así pues, la fe pascual en el Jesús glorificado proporcionó de primeras a la comunidad la verdadera y completa comprensión de Jesús, hasta el punto de que tampoco en el evangelio de Jn, Jesús no es nunca el simple Jesús histórico, sino el celestial y glorificado, «el Jesús histórico y el Cristo de la fe» a la vez. Semejante recuerdo de Jesús, que aquí es recuerdo y comprensión de una palabra suya altamente significativa, tuvo en los discípulos un efecto adecuado: creyeron en la Escritura y en la palabra de Jesús. Hay en este pasaje una coordinación singular: la Sagrada Escritura, el Antiguo Testamento, y la palabra de Jesús forman un todo; se confirman y refrendan mutuamente y motivan al hombre para que crea en Jesús. Mediante esa fe la historia de la purificación del templo alcanza, con su auténtica interpretación, su verdadero objetivo.

3. SINGULAR CONOCIMIENTO QUE JESÚS TIENE DEL HOMBRE (2,23-25)

23 Mientras estaba en Jerusalén, durante la fiesta de la pascua, muchos creyeron en su nombre, viendo las señales que realizaba. 24 Pero Jesús no se confiaba a ellos, porque él conocía a todos 25 y no tenía necesidad de que le atestiguaran nada de nadie; porque él sabía lo que hay en el interior de cada uno.

Exégesis

El texto de Jn 2,23-25 presenta una gran semejanza con los relatos compendio de los sinópticos (por ej., Mc 1, 39; 3,7-8), y ha de ponerse sin duda alguna en la cuenta de la redacción joánica. Al mismo tiempo dice algo sobre la inteligencia de Jesús en dicha tradición, al subrayar la gran distancia que media entre Jesús y sus oyentes. Ciertamente que también en la tradición sinóptica hay ejemplos al respecto (cf. Mc 9,19), pero la aserción joánica ahonda más. Como motivo de este texto podríamos suponer el deseo de situar en los comienzos más remotos, en el propio Jesús, el desarrollo del enfrentamiento crítico entre la comunidad de Jesús y la comunidad judía. Ya en el primer encuentro de Jesús con «los judíos» en Jerusalén se llega a una relación firme y duradera entre ambos. Esa relación se mantuvo más bien en una distancia notable; y Jesús lo supo exactamente. El v. 21) empieza por establecer de una manera global que con motivo de la presencia de Jesús en Jerusalén para la fiesta de pascua «muchos creyeron en su nombre, viendo las señales que realizaba». Tales aserciones de índole general responden al estilo de los relatos compendio, que resumen, de manera general, la actividad de Jesús y que contienen, de ordinario, una proclama con éxito. De ahí que, por cuanto se refiere a las «señales», debamos preguntarnos acerca de peculiaridades más precisas. En todo caso las «señales» siempre han operado lo que podían operar, a saber: que muchos creyeran en su nombre y, por ende, encontrasen las posibilidades de «llegar a ser hijos de Dios» (cf. 1,12). Se unieron, pues, a Jesús. No se dice, sin embargo, la hondura de ese compromiso; pero la reserva que Jesús mantiene hace suponer que esa fe todavía no había resistido la prueba de fuego. Se asegura, en efecto, que frente a dicha fe de muchos Jesús mantenía una evidente reserva; lo que en el texto griego se expresa de manera aún más gráfica mediante el diferente empleo del mismo verbo pisteuein para indicar el comportamiento de muchos y la conducta de Jesús. Al «muchos creyeron en su nombre» se contrapone el «pero Jesús no se confiaba a ellos». Lo contrario de esto, que Jesús se confía a los suyos, es lo que reflejan los «discursos de despedida» dirigidos a los creyentes[^] La situación sigue aquí conscientemente abierta. La razón nos la proporcionan los v. 24b-25: Jesús los conocía a todos y no tenía ninguna necesidad de ningún testimonio externo sobre ninguna persona. Es un rasgo que ya hemos encontrado con sentido positivo a propósito de la historia de Natanael (1,44-50). La reserva de Jesús radica en su peculiar conocimiento. El revelador de Dios conoce al hombre por dentro y por fuera, de modo que no necesita del testimonio ajeno. Ese conocimiento insobornable del hombre, que penetra hasta sus profundidades, así como la correspondiente capacidad de juicio que Jesús tiene, caracterizan al Mesías lleno del Espíritu (cf. Is 11,3 en que se afirma del Mesías: «No juzgará por la apariencia de los ojos ni argüirá por lo que se oye de oídas»), como portador de la sabiduría y del juicio divinos. La afirmación final «porque él sabía lo que hay en el interior de cada uno» (v. 25b) abre un amplio campo a la imaginación. Se trata de algún modo de la problemática del hombre, que Jesús conoce perfectamente y que, en razón del contexto, hay que entender aquí como el problema de la capacidad creyente del hombre. Creer y confiar exigen una cierta decisión y firmeza, sin que sean posibles el ánimo veleidoso, la pusilanimidad ni el miedo, la falta de confianza ni la lealtad a medias. Lo que Jesús conoce a las claras es precisamente que el hombre es un ser eminentemente inseguro, problemático y mutable, que depende de múltiples influencias internas y exteriores, todo lo cual se deja sentir justo sobre su capacidad para creer. No se trata, pues, de una omnisciencia divina de Jesús, sino de su mirada penetrante con la que abarca la problemática de la fe como el problema central del hombre.

Meditación

La fundamental importancia teológica que tiene la historia de la purificación del templo y su significado en la concepción general de la visión joánica de Jesús, difícilmente pueden sobreestimarse. Al ocuparnos de las formas joánicas de exposición logramos una visión cada vez más profunda de los motivos que impulsan al cuarto Evangelio; con lo que, a su vez, resulta cada vez más claro lo poco que contribuyen al esclarecimiento de los textos joánicos ni la simple consideración histórica ni la pura consideración sistemático-teológica. El enfrentamiento acerca de la importancia de Jesús alearla su punto de máxima actualidad dentro de la situación de la comunidad joánica, que se encuentra en un enfrentamiento cada vez más intenso con el judaísmo. Esa comunidad intenta explicar y justificar su teología y su práctica por el hecho de que se pregunta por Jesús y por él se orienta. Con ello consigue para sí misma una situación existencial tan convincente como segura. La visión, que nosotros logramos en este pasaje, nos muestra nada menos que el nacimiento de una nueva religión cristiana que entretanto se ha independizado del judaísmo, el nacimiento de una nueva comunidad de fe y de culto. ¿Cómo se ha llegado al establecimiento de esa nueva comunidad? El presente relato nos da una respuesta clara: porque Jesús de Nazaret se presentó en Jerusalén con pleno poder profético y declaró contrario a Dios y superado todo el culto del templo con sus ofrendas y sacrificios. Eso es lo que ha pretendido mostrar con su purificación del templo y con el logion pronunciado a propósito del mismo, cuyo verdadero significado sólo se entendió desde luego después de los acontecimientos pascuales. El tema aquí iniciado se prolonga a lo largo de todo el Evangelio según Juan.

Afrontemos con mayor exactitud todavía esta visión de las cosas, de primeras tan inhabitual y en cierto modo tan sorprendente. Ella proporciona —aunque tal vez esto pudiera esgrimirse en contrario— a la interpretación joánica un peso aparentemente mayor del que cabría atribuirle de acuerdo con la versión sinóptica. Cuanto más se la estudia, tenemos la impresión de que sólo la versión joánica ha comprendido en todo su alcance la verdadera importancia del asunto. Es esa visión la que descubre el auténtico conflicto de Jesús con «los judíos» y el judaísmo en el conflicto con el templo como institución religiosa, y por ende también con la jerarquía del templo. Según la exposición joánica los verdaderos enemigos de Jesús no son tanto los fariseos y su piedad legal, cuanto el templo con su culto sacrificial y su concepción ritualista de la salvación. Y es en este pasaje donde se desarrolla el verdadero conflicto.

Para una comprensión más clara del tema sería necesario exponer la importancia del templo en el mundo coetáneo de las creencias judías de una forma más precisa y vasta de la que aquí nos es posible. Pero baste saber que el templo, no sólo como edificio sino como institución y como gran empresa religiosa, económica y política, lo veían como absolutamente necesario para la salvación cuantos pertenecían a esa empresa, desde los simples servidores o cantores del templo hasta la cima más alta de esa jerarquía, que era el pontífice. El mantenimiento ininterrumpido y absolutamente correcto del ritual diario garantizaba como tal la salvación de todo Israel. Ése es el supuesto ideológico fundamental sobre el que descansaba el templo como institución. Dicha concepción, y la ideología correlativa, no la compartió Jesús; tampoco según los sinópticos. En el mundo mental de Jesús el templo no tiene ningún papel importante en lo que podemos deducir de los evangelios. Frente a la tendencia que querría hacer de Jesús un judío observante y defensor de la piedad cúlta en el sentido que la expresión tenía por aquel tiempo, se acerca más a la verdad la opinión que ve en él al heredero y defensor más importante

de la crítica de los profetas contra el culto. La crítica profética al culto tiene una larga tradición y se ha reflejado en numerosos testimonios 24°. La idea fundamental que alienta en esa crítica a los sacrificios suena así: la obediencia a Dios y a su voluntad revelada en la Toráh es mejor que todos los sacrificios. En el pasado se ha minimizado esa tradición de crítica al culto: se trataría simplemente de una crítica al culto sacrificial entendido de un modo unilateral y mágico; los profetas habrían combatido simplemente los abusos de la bacanal desbocada que tenía lugar en los santuarios centrales, en que se sacrificaban miles de reses y se celebraban fiestas orgiásticas. Pero las fórmulas de Amos (Am 5,21-27) y de Jeremías (Jer 7,21-28) no dejan ninguna duda al respecto de que dicha crítica apunta al culto de los sacrificios como tal. Ambos profetas parten del hecho de que cuando Israel marchaba por el desierto Yahveh nada había dicho acerca de los sacrificios sangrientos ni de los banquetes sacrificiales. En Jeremías se encuentra la expresión, de resonancias grotescas, de que los sacrificantes deberían aumentar sus ofrendas y comerse toda la carne de las ofrendas y sacrificios, con lo que al menos sacarían algún provecho, pues que Yahveh no obtiene de todo ello la menor utilidad (Jer 7,21). Esa tradición de crítica al culto se deja sentir también después del destierro, como lo prueban algunos Salmos (Sal 40, 7-9; 50; 51). Dentro del judaísmo helenístico enlaza con el espiritualismo griego, preparando así una concepción espiritual de los sacrificios, frecuente sobre todo en Filón. Ciertamente que en el ámbito palestino postexílico se impone una tendencia restauradora, debida a la reconstrucción del templo y al establecimiento de la teocracia del templo. Pero en la primitiva tradición cristiana no es sólo Jn el que ve a Jesús en esa línea de crítica al culto, sino también y sobre todo la carta a los Hebreos, la cual en un pasaje importante recoge literalmente esa crítica al culto refiriéndola a Jesús, por cuanto que cierra el resumen de sus reflexiones sobre Jesús como víctima y pontífice escatológico, sirviéndose para ello de la cita de Sal 40,7-9 (Heb 10,5-10). En algunos profetas forma parte de la crítica al culto la crítica, no sin riesgos, al templo, como la que encontramos por primera vez en Miqueas (cuya actividad se desarrolló por los años 725-700 a.C):

«Escuchad también esto, jefes de la casa de Jacob, gobernantes de la casa de Israel, vosotros que detestáis la justicia, que torcéis toda equidad, que edificáis Sión con sangre y Jerusalén con crímenes... Y se apoyan en Yahveh diciendo: ¿No está Yahveh entre nosotros? ¡No nos sucederá nada malo! Justamente por vuestra culpa, Sión será arada como un campo, Jerusalén reducida a un montón de ruinas y el monte del templo a un cerro silvestre» (Miq 3,9-10.12).

Cuando el profeta Jeremías pronuncia su gran discurso sobre el templo y anuncia la destrucción del mismo (Jer 7,1-15), el asunto se torna en un peligro directo para su vida; el recuerdo del vaticinio de Miqueas fue \Q que le salvó de la muerte (cf. Jer 26,1-19.20-24). Aun cuando entre los discípulos del Deuteroisaías y del Tritoisaiás alientan evidentes tendencias de crítica al culto, no pudieron imponerse contra la restauración. A diferencia de lo que hiciera Jesús, la crítica de la comunidad de Quintan contra el culto y el templo no es radical, pues no se dirige contra el culto del templo en sí, sino sólo contra su presente falta de legitimidad. Se esperaba que para el tiempo final se restablecería el culto puro y pacífico del templo. También los fariseos, que desde luego atribuían el máximo valor a la piedad legal, se mostraban en el fondo positivos frente al templo y su culto. La conducta de Jesús no tenía realmente ejemplo.

La comunidad postpascual fue haciéndose cada vez más consciente de esa singularidad, mientras que al principio se había mantenido firmemente unida a la piedad del templo. Sólo los «helenistas» (cf. Act 6) empezaron por comprender que esa piedad del templo en el fondo ya no podía conciliarse con la confesión y reconocimiento de la persona, la doctrina y la práctica de Jesús de Nazaret. La confesión de Jesús reclamaba otra forma de liturgia: el servicio de Dios «en espíritu y en verdad», sin culto sacrificial y sin una institución jerárquica. El centro de esa liturgia es Jesucristo glorificado. Frente a tales concepciones el posterior desarrollo eclesiástico y teológico representa a todas luces un retroceso. «Pero yo creo, además, que Jesús mediante sus discursos nos procuró una señal de significado aún más profundo a fin de que pudiéramos reconocer que todo ello aconteció como un misterio, a saber: para que en este templo ya no ofreciesen los sacerdotes víctimas visibles como servicio de Dios, y la ley ya no pudiera mantenerse. Al menos no al modo que querían los judíos carnales. En efecto, después que fueron arrojados los bueyes y ovejas y después que mandó retirar de allí las palomas, ya no se deberían sacrificar en adelante ni bueyes, ni ovejas, ni palomas según el uso de los judíos. Y, por supuesto, que deberían derramarse las monedas que llevasen el troquel de un dinero terreno y no el de Dios, pues la legislación según la letra que mata, honrosa en apariencia, tenía que disolverse y derramarse frente al pueblo mediante la venida de Jesús a golpes de látigo. Por ello pasó el ministerio de los judíos a los gentiles que creyeron en Dios y en Cristo (Act 1,20), y el reino de Dios les fue arrebatado a aquéllos y entregado a los gentiles que llevan sus frutos» (Orígenes). A propósito del conocimiento humano de Jesús hemos de indicar una vez más que no se trata de una omnisciencia abstracta de Jesús —en la forma en que la discutía la dogmática antigua— sino del conocimiento peculiar del Jesús Mesías, conocimiento de carácter carismático y pneumático, sobre su cometido específico. Justamente cuando aceptamos que ese saber no se refiere a todas las cosas posibles, que no ha de entenderse en forma milagrosa, sino que más bien se refiere a las relaciones del hombre con Dios y a su capacidad de fe, justamente entonces es cuando la interpretación joánica cobra un sentido útil. Jesús ve al hombre en ese aspecto especial de si es un creyente, o de si «no se procura» esa fe y, en definitiva, permanece en la incredulidad. Al hablar de fe, sin embargo, no se ha de entender la fe dogmática, sino aquellos cambios y procesos vitales que alcanzan a las últimas profundidades del corazón humano y que conducen al hombre a una nueva vida cargada de sentido. Mediante la fe Jesús conduce a los hombres hasta sí mismo y los pone en una nueva relación con el prójimo, Dios y el mundo. Quizá Jesús consideró el templo como institución con una visión tan crítica, porque en el fondo la piedad cültica y ritualista como «religión» y «ley» no permitía a la fe desarrollarse. Tal piedad prometía una seguridad absoluta de salvación, pretendiendo acallar en el hombre sus miedos ancestrales. Pero no estaba en condiciones de despertar en el hombre una fe viva.