

1.LA AUTO-COMPRENSIÓN DEL EVANGELIO DE JUAN Y SUS IMPLICACIONES
HERMENÉUTICAS.

1. Contenido y finalidad del libro según el mismo editor o editores del “libro”: Jn 20,30-31; 21,24-25.

Los últimos versículos del capítulo veintiuno, con los que concluye el evangelio, hablan del libro mismo, reflejan su auto-comprensión y nos ofrecen su clave hermenéutica. *Éste es el discípulo que da testimonio de estas cosas y las ha escrito y sabemos que su testimonio es digno de fe. Pero hay además otras muchas cosas que hizo Jesús, las cuales, si se escribiesen una por una, pienso que los libros que se escribieran no cabrían en el mundo* (21,24s).

Conviene destacar de esta conclusión los siguientes elementos:

a) Se considera el libro como obra de un autor de quien se dice: *Éste es el discípulo que [...] ha escrito estas cosas* (21,24). El pronombre anafórico remite a la narración inmediatamente precedente, en la que se habla del *discípulo predilecto de Jesús...el mismo que en la cena se había apoyado en su pecho y le había preguntado: “Señor, ¿quién es el que te va a entregar?”* (21,20; cf 13,23-25).

b) De este “discípulo predilecto” se mencionan, por una parte, su condición de testigo (*éste es el discípulo que da testimonio de estas cosas*) y, por otra, su actividad literaria (*y ha escrito estas cosas*).

De las dos actividades (dar testimonio y escribir), la primera viene descrita como actual y vigente en el presente de la edición del libro (*da testimonio*); la segunda (*y ha escrito*), se refiere, complexivamente, a una actividad del pasado ya concluida y que, por el contexto, ha de ser comprendida como subsidiaria de la primera. En efecto, testimonio y escritura versan sobre el mismo objeto como pone de manifiesto el paralelismo que el texto establece entre las dos actividades. El libro es la forma que hace actual y permanente el testimonio del discípulo.

c) Seguidamente concluye refiriéndose al contenido del escrito: la actividad de Jesús. (21,25). Pero se precisa que se trata, con todo, de una selección de sus hechos, y, que la mayor parte de ellos no han podido ser puestos por escrito. Con una expresión hiperbólica (*pienso que los libros que se escribieran no cabrían en el mundo*), se justifica el que se presente sólo una selección de las obras, resaltando lo inabarcable de la actividad de Jesús.

Esta última apreciación es coincidente con lo expresado en la llamada primera conclusión del evangelio (20,30s), donde, además, a los aquí denominados genéricamente «hechos» se los califica, más específicamente, de «señales»: *Ciertamente, Jesús realizó*

todavía, en presencia de sus discípulos, otras muchas señales que no están escritas en este libro (20,30). Y añade, determinando la intención de la obra escrita: Éstas quedan escritas para que creáis que Jesús es el Mesías, el Hijo de Dios, y creyendo, tengáis vida unidos a él (20,31).

Interesa destacar que lo que, en ambas conclusiones, constituye el objeto del testimonio puesto por escrito son los hechos/señales de Jesús, y no meramente sus enseñanzas.

d) Finalmente, otro elemento que habría que subrayar en esta conclusión de la obra es el refrendo de la comunidad a la fiabilidad del testimonio del discípulo: *Sabemos que su testimonio es digno de fe (21,24).*

Esta declaración constituye, a su vez, el testimonio de la propia comunidad, que asume y engloba en el suyo el testimonio del discípulo. En efecto, reaparece aquí de nuevo el «nosotros» comunitario que había expresado, en la profesión de fe del prólogo, la experiencia de su encuentro con Jesús: *Acampó entre nosotros y hemos contemplado su gloria... La prueba es que de su plenitud todos nosotros hemos recibido un amor que responde a su amor (1,14bc.16).*

El testimonio de la comunidad abre, pues, y cierra el libro. Esta inclusión no es un mero recurso formal; encierra, por el contrario, un hecho de profunda significación teológica.

El “nosotros” comunitario que avala y convierte en suyo el testimonio del discípulo predilecto se corresponde con el “vosotros” al que se dirige la dedicatoria de la obra (20,31): *...quedan escritas para que creáis... y tengáis vida (20,31a)*; son los destinatarios del escrito a los que se llama a la fe. Se supone, pues que no la tienen, o quizá, desde la óptica de esta comunidad, que no la tienen perfecta.

En resumen, lo que tenemos delante es un libro que contiene una selección de obras/señales realizadas por Jesús. Constituye el testimonio del discípulo que la comunidad, transmisora del escrito, hace suyo. Como destinatarios e interlocutores se señala un “vosotros” cuyo contorno preciso no se describe, si no es con el rasgo de que no han llegado a la fe (¿la buscan? ¿creen tenerla?). La finalidad del libro se expresa en el deseo de que los lectores lleguen a la fe en Jesús el Mesías el Hijo de Dios, como medio de obtener vida definitiva por su medio.

2. El evangelio como narración de hechos-signos

Con todo el evangelio no describe solamente una selección aleatoria de hechos-signo de Jesús, sino que los inserta en la narración del conflicto que esas mismas obras desata y, y cuyo inicio, desarrollo y desenlace presenta.

La exégesis de Jn ha estado generalmente más preocupada por identificar fuentes y, en su caso, establecer relaciones con las de los sinópticos, que por entender la estructura interna y, por tanto, la peculiaridad de su diseño. Por otra parte, cuando esto último se ha hecho, se ha atendido más a la secuenciación teológica, esto es, a los contenidos doctrinales que a la progresión narrativa; tanto más que, por principio, se ha considerado como irrelevante la contribución de Jn a la historia de Jesús y su movimiento. La catalogación del cuarto evangelio como evangelio espiritual ha hecho que se tuviera su lenguaje como simbólico-teológico y, en ese sentido, se opusiera a los sinópticos a los que se ha atribuido más fiabilidad desde el punto de vista histórico.

Sin embargo, es evidente que el evangelio de Jn tiene una estructura a todas luces narrativa, entendiéndolo por ello la articulación en el espacio y en el tiempo de una progresión de acontecimientos y movimientos de Jesús que, inter-actuando con los de otros grupos y personas, conducen al desenlace final. Ningún otro evangelio tiene tan marcado carácter narrativo, ni expone con tanta coherencia el hecho de la muerte de Jesús como el desenlace de un enfrentamiento cuyas causas y progresión dramática se describen y se ubican en el espacio y en el tiempo de la narración.

Por supuesto que el evangelio de Jn tiene un carácter teológico (como, por otra parte, lo tienen también los sinópticos) y más específicamente cristológico, y, que este propósito teológico constituye su finalidad principal, por otra parte explícitamente declarada (Jn 20). Pero su teología no es un decantado doctrinal estático y atemporal, sino una reflexión interpretativa de hechos y personas en un devenir dramático históricamente circunstanciado. Es evidente también que Jn se sirve de un lenguaje simbólico (como, por lo demás, también lo hacen los sinópticos) para expresar lo que la comunidad entiende que es el sentido de la persona y mensaje de Jesús. Pero el Jesús de Jn se mueve en unos espacios geográficos concretos y en tiempos secuenciados y ubicados en el calendario judío, donde se ve envuelto en un conflicto que tiene unos protagonistas bien identificados, con unas causas y unas consecuencias que son expuestas con la mayor precisión y coherencia en el desarrollo narrativo. La exposición teológica es coherente pero viene desarrollada en un marco narrativo que hace que los espacios y los tiempos y los actores no sólo no sean irrelevantes sino que su valoración resulte imprescindible para entender el alcance de la misma.

Creo superfluo advertir que cuando se dice *narrativo* no se quiere decir, sin más, *histórico*, al menos en el sentido preciso que el término tiene en nuestro tiempo cuando se aplica al género biográfico como producción científica. Pero tampoco sería razonable, sino más bien arbitrario, despojar por principio de todo valor referencial histórico a los datos que suministra el texto. No creo que se pueda decir que el evangelista “construya” un marco histórico (como podría haberle atribuido otro) a su proyecto teológico, sino más bien, que interpreta los acontecimientos y su ubicación en el tiempo y espacio, desde una óptica teológica y valiéndose del lenguaje y técnica narrativos que la propia tradición cultural le suministra al respecto.

El evangelio de Juan no sólo informa sobre hechos y discursos de Jesús sino que presenta el conflicto que provoca su condena y ejecución, sus causas, desarrollo y consecuencias, en una progresión dramática.

En síntesis: las causas de ese conflicto estarían en la denuncia que hace Jesús de los dirigentes judíos por su gestión del templo (2,13-22) y por su interpretación de la ley que les inhibe de dar respuesta a las necesidades del pueblo (5,1-18; 9,1-39); la denuncia de Jesús va acompañada, en uno y otro caso, por la propuesta de la superación tanto del templo y su culto como de la misma Ley.

La postura de Jesús encuentra una respuesta contundente por parte de las autoridades del templo y representantes de la Ley que, dentro de la trama narrativa, van madurando el modo de acabar con él.

En esta situación de conflicto, los espacios donde se mueve vienen calificados por el grado de peligrosidad o seguridad que ofrecen para Jesús en relación inversa al alcance del poder autoridad o jurisdicción de sus enemigos: las autoridades que gestionan desde el templo el poder religioso y político.

Como se verá, el área del templo constituye el espacio de máximo peligro (rojo), le siguen en círculos concéntricos, Jerusalén y la región de Judea (naranja). En estos ámbitos el peligro viene de los judíos (autoridades judías y *también* de los mismos adeptos).

Sigue en grado de peligrosidad Galilea y el territorio “más allá del Jordán” (amarillo). Aquí más que de hostilidad se trata de incomprensión y vienen de su propio círculo (parientes, discípulos, otros grupos como los discípulos de Juan el Bautista).

Samaria (Sicar-Siquem y Efraín) es la tierra franca (verde) en ella le dispensan acogida favorable o al menos lugar seguro.

3. Una experiencia inquietante

El evangelio de Juan focaliza, más que ningún otro, la naturaleza conflictiva de la relación de Jesús y su comunidad con su medio¹.

Refleja, sin duda, laceraciones dramáticas en el proceso de formación de la comunidad, la constatación de que las posturas contrastantes se dan no sólo entre aquellos que rechazaron y aceptaron a Jesús, sino también entre los que se mostraron dispuestos a “creer” en él (Jn 2,23-3,12; 7,3-8; 8,30-38).

En consecuencia, la preocupación central en torno a la cual se estructura todo el evangelio es la respuesta a estas preguntas: ¿Quién es Jesús? ¿cuáles son los criterios para interpretar sus palabras y sus hechos y, entre éstos, sobre todo su muerte?

Que las mismas actitudes, los mismos hechos, la misma muerte, sean interpretados tan diversamente, es, y tal vez siga siendo una experiencia inquietante.

1

Una de las características más notables del cuarto evangelio es, en efecto, la conciencia del impacto conflictivo de Jesús con su medio y la vigorosa expresión del mismo a través de imágenes polares como: vida/muerte, luz/tiniebla, arriba (esfera divina, cielo)/abajo (esfera de lo caduco, terrestre) que colorean todo el evangelio y, que sitúan el conflicto entre Jesús y el sistema religioso de su tiempo como culmen del conflicto radical y permanente que recorre toda la historia.

4. Las acciones de Jesús y la pluralidad de interpretaciones.

El evangelio de Jn asume la forma literaria de un alegato testimonial sobre la actividad de Jesús: *Ciertamente Jesús realizó todavía, en presencia de sus discípulos, otras muchas señales que no están escritas en este libro. Estas quedan escritas para que creáis que Jesús es el Mesías, el Hijo de Dios, y, creyendo, tengáis vida* (20,30s; cf. 21,24s).

Las obras son presentadas, por tanto, como «señales»; según Jn contienen una indicación que, de ser percibida, habría de llevar al sentido de la persona y obra de Jesús, sobre todo, al sentido de su muerte. Este sentido último se expresa en el evangelio con la simbología veterotestamentaria de la «gloria» o transparencia divina en él: «plenitud de amor y lealtad»² (1,14; 17,1-5). La «gloria» alcanza el momento cumbre de transparencia (la «hora» según la terminología juanea)³, en el acontecimiento de la muerte (12,23.27s; 13,31; 17,1; cf. 2,4).

Pero asimismo Jn constata que esa lectura de los hechos no se produce automáticamente; que, no sólo no todos perciben la transparencia de la gloria del Padre en las obras de Jesús, sino que muchos las reputan obras de un embaucador y pecador.

Para los dirigentes judíos la actuación de Jesús constituye sólo un peligro para el sistema religioso que representan y dirigen: *¿Qué hacemos? Este hombre realiza muchas señales. Si lo dejamos seguir así, todos van a darle su adhesión y vendrán los romanos y quitarán de enmedio nuestro lugar sagrado e incluso nuestra nación* (11,47s).

A la multitud que le sigue hasta el acoso después de ser alimentada en el desierto Jesús le reprocha: *Sí, os lo aseguro. No me buscáis por haber visto señales, sino por haber comido pan hasta saciaros* (6,26). Los panes y los peces repartidos constituyen una señal cuyo sentido la multitud no había percibido. En efecto, habían visto en ella una manifestación de un poder que pretendieron poner a su servicio. Por eso lo quisieron hacer rey por la fuerza. Y Jesús huyó: *Aquellos hombres, al ver la señal que había realizado, decían: “Ciertamente este es el Profeta, el que tenía que venir al mundo”. Jesús entonces, dándose cuenta de que iban a llevárselo por la fuerza para hacerlo rey, se retiró de nuevo al monte, él solo* (6,14s).

La misma proclividad a interpretar a Dios desde la clave del poder y exigirle actuaciones en este sentido es denunciada por Jesús repetidamente (4,48s; 7,3s). Es, pues, lógico que no aceptara cualquier adhesión a su persona que sus gestos pudieran provocar: *Mientras estaba en Jerusalén, durante las fiestas de Pascua, muchos prestaron adhesión*

2

La expresión describe el contenido de la «gloria» y traduce la griega *kharis kai alêtheia* (1,14.17), que, a su vez, es la versión de la hebrea *hesed w'emet*. Tanto en griego como en hebreo la coordinación tiene valor hendiádico, esto es, los dos términos se refieren no a dos realidades sino a la misma, y el segundo, con valor adjetival, expresa la calidad del primero (*amor fiel*); prueba de ello es que en 1,16 sólo se menciona el primero (*kharis*). Para la justificación de esta traducción, cf. J.Mateos-J.Barreto, *El evangelio de Juan, análisis lingüístico y comentario exegético*, Madrid ³1992, pp.46s.

3

Cf. «Gloria» y «Hora» en, J.Mateos-J.Barreto, *Vocabulario Teológico del Evangelio de Juan*, Madrid, 1980, pp. 124-128 y 145.147 respectivamente.

a su figura al presenciar las señales que realizaba. Pero Jesús no se fiaba de ellos, por conocerlos a todos (2,23s).

5. Criterios de interpretación de los signos

Jn no sólo presenta las obras de Jesús, sino, al mismo tiempo, ofrece la significación de las mismas, es decir, su carácter de «señales»; describe, así, las claves de interpretación, los criterios de discernimiento de la actividad de Jesús.

En las secciones Jn 5 y 9-10 se ejemplifica la reacción de los dirigentes judíos y sus motivaciones frente a sendas acciones de Jesús. Los dos episodios son paralelos y habría que entenderlos superponiendo las lecturas. Los destinatarios de la actuación de Jesús son un parálítico y un ciego respectivamente. Ambas categorías, cojos y ciegos, se presentan en la tradición bíblica habitualmente como el paradigma del hombre mutilado y necesitado de salvación⁴.

Tanto en uno como en otro pasaje, a la intervención de Jesús sigue una discusión sobre las causas de su actuación y sobre el porqué de la reacción de sus adversarios. Nos vamos a centrar en ellos.

5.1.— Jn 5,1s describe, en primer lugar, los destinatarios de la actividad⁵ de Jesús. La descripción es paradigmática: ciegos, tullidos, resacos, la gran multitud excluida que no puede participar en la fiesta, es la imagen del pueblo. A ella, representada en el prototipo del parálítico, Jesús ofrece la salvación. Pero lo hace en tiempo de «descanso»⁶,

4

En el AT con frecuencia aparecen emparejadas estas dos categorías: bien como prototipos de hombres débiles y, por lo mismo, necesitados de asistencia (Jb 29,15), o, al contrario, inútiles, dignos de desprecio (2 Sam 5,6-8), ineptos para las funciones sacerdotales (Lv 21,18) e, incluso, indignos de entrar en el templo (2 Sam 5,8); o bien, como prototipos de hombres oprimidos y, por lo mismo, destinatarios de la acción liberadora del Señor, imagen del pueblo abatido (Is 35,5s; cfr id. 29,18; 42,7.18-20; 43,8; 59,10; Sal 146,8). El mismo emparejamiento de ciegos y cojos en Mt 11,5.

5

Nótese que en el evangelio de Juan Jesús es el realizador de signos de salvación, no un mero maestro portador de verdades a enseñar y, que el libro como tal se presenta como una recopilación de hechos/señales (Jn 20,30s; 21,25). De hecho, la axiología de la *realización* (*causa/cumplimiento*) recorre, como su espina dorsal, todo el relato evangélico emparejada a la axiología *temporal* (*principio/fin*). En torno a ella se organizan la serie de roles temáticos que constituyen la trama narrativa. Baste mencionar el papel de la Palabra como agente realizador (1,3-5.9.12.17); en el resto del relato evangélico se entiende a Jesús como el realizador de la "obra" (*to ergon*: 4,34; 17,14) u "obras" (*ta erga*: 5,20.36; 9,3.4; 10,25.32.37s; 14,10ss; 15,24) del Padre; se menciona su "trabajo" en sintonía con el Padre (*ergazomai*: 5,17); se insiste en el "cumplimiento" o realización que lleva a cabo (*teleioô*: 4,34; 5,36; 17,4; cf. *teleô*: 19,28.30).

6

En la expresión, propia de Jn, *ên de sabaton en ekeinê tê hêmerâ*, la palabra *sabaton* translitera el hebr. *šabbaton* que significa descanso, sea en día de sábado (Ex 16,13) sea en otro día festivo (Lv 23,24.39). Para el día de sábado, que no aparece en Jn, los sinópticos usan la forma plural: *tois sabbasin* (Mt 12,5), *hê hêmera tôn*

por definición, tiempo consagrado a Dios y sólo a él.

Ante el escándalo de los judíos Jesús explica su actuación: *Mi Padre, hasta el presente, sigue trabajando y yo también trabajo* (5,17). Apela a la actividad del Padre (no meramente de Dios) a la que considera no interrumpida hasta el presente (se ha de entender desde el principio de la creación). Establece así un principio: el criterio para saber qué debe hacerse y qué no, para distinguir lo bueno de lo malo, es el modo de actuar del Padre. Ahora bien, la actividad creadora del Padre es lógicamente anterior a la Ley, la fundamenta y la explica.

Esto implica que, para Jesús, Dios es ante todo Padre y que, como creador y dador de vida, su relación con el hombre, fundante de todas las demás, es su actividad creadora continua. La actividad legisladora de Dios es subsidiaria de ésta. De hecho, lo que el Padre enseña al Hijo en primer término y cuyo aprendizaje lo caracteriza como tal Hijo, no es un código de preceptos, sino su modo de obrar: *Un hijo no puede hacer nada de por sí, tiene que vérselo hacer al Padre. Así cualquier cosa que éste haga, también el hijo la hace igual, porque el Padre quiere al hijo y le enseña todo lo que él hace. Y le enseñará obras mayores que éstas para vuestro asombro* (5,19s).

Desde la perspectiva de Jesús se sigue que el tiempo consagrado a Dios (al Padre) no se puede interpretar como tiempo de inactividad en favor del hombre. Consagrar el tiempo a Dios significa asociarse a su actividad creadora continuada.

Por el contrario, según los dirigentes judíos, la actuación del hombre es la Ley de Dios, expresión del derecho divino sobre el hombre. La relación fundamental de Dios con el hombre se concreta en el ejercicio de su señorío. La Ley, por lo demás escrita y fijada para siempre, queda substraída a los cambios del tiempo; inmutable y eterna (de la que, además, los dirigentes se sienten administradores), acota el derecho divino para el que las circunstancias concretas del hombre acaban no siendo relevantes. De hecho la situación del parálítico y del ciego no son circunstancias que hayan de ser tenidas en cuenta en la aplicación de la misma. En correspondencia, el hombre ha de definir su relación con Dios en términos de fidelidad a la Ley.

De los distintos principios de los que parten Jesús y los dirigentes judíos se derivan dos actitudes éticas profundamente diversas. Mientras que para los judíos, el ideal de fidelidad es la acomodación exacta de la voluntad del hombre a lo expresado, de una vez para siempre, en la Ley y, entienden como pretensión blasfema cualquier intento de subordinarla a cualquier otro principio (5,18), Jesús, por contra, tiene como prioridad absoluta acomodarse al modo de actuar del Padre, realizar su «designio»⁷, secundando su voluntad creadora y rehabilitadora, cuyo objeto es que el hombre tenga vida (6,40; cf. 5,26). Según él la Ley se subordina a esta prioridad y es interpretada desde ella.

sabbatôn (Lc 4,16). Jn, pues, quiere llamar la atención sobre el hecho mismo del descanso obligatorio y contraponerlo al trabajo del Padre.

7

El *logos*, proyecto creador de Dios dio origen a todo lo que existe (1,3) y se realiza plenamente en Jesús (1,14); el designio creador (*thelêma*) se concreta en la donación de la vida definitiva (6,40); cf. «Creación» en *Vocabulario Teológico del Evangelio de Juan*, id. pp. 46-53.

Las dos actitudes se muestran irreductibles entre sí. Lo que para Jesús es la expresión de la actividad vivificadora del Padre que tiene por destinatario al hombre en cuanto necesitado, para los judíos, por el contrario, es una actuación que quebranta el mandato divino y, por lo tanto, pecado. Para Jesús, la Ley está subordinada a la voluntad primera y fundante de dar vida y, por consiguiente, está hecha para el hombre. Para los judíos, la Ley, la escrita, constituye la instancia última, como expresión de la voluntad irreformable de Dios. Para Jesús, por consiguiente, no se pueden oponer bien del hombre y voluntad de Dios, tiempo consagrado a Dios y tiempo consagrado a trabajar por la integridad del hombre. Para los judíos, sin embargo, como lo demuestran los episodios del parálítico y del ciego, esta oposición será un hecho irremediable.

Con estas premisas, se entiende que Jesús apele a sus obras como el mejor testimonio de su autenticidad: *Pero el testimonio en que yo me apoyo vale más que el de Juan, pues las obras que el Padre me ha encargado llevar a término, esas obras que estoy haciendo, me acreditan como enviado del Padre; y así el Padre que me envió va dejando él mismo un testimonio a mi favor* (5,36s) Pero, seguidamente da un paso más en su razonamiento: en realidad lo que lo separa de sus interlocutores es la distinta idea de Dios; de ella depende, a su vez, la interpretación que hacen de sus obras y de las Escrituras. Denuncia: *Nunca habéis escuchado su voz* (la del Padre, cf. 5,37) *ni visto su figura y tampoco conserváis su mensaje entre vosotros; la prueba es que no dais fe a su enviado* (5,37b.38; cf. 8,54b.55). Por la misma razón no entienden las Escrituras: *Vosotros estudiáis las Escrituras pensando encontrar en ellas vida definitiva; son ellas las que dan testimonio en mi favor y, sin embargo, no queréis acercaros a mí para tener vida* (5,40).

La razón de la incapacidad de los dirigentes para entender las obras de Jesús y el sentido de las Escrituras es, pues, la falta de conocimiento de Dios. El texto establece un paralelismo que es revelador para comprender el razonamiento de Jn: *no conserváis su mensaje entre vosotros* (5,38); *no tenéis el amor de Dios en vosotros* (5,42)⁸. Parece claro que los dos miembros del paralelismo se corresponden como causa y efecto: *no conserváis su mensaje* (no lo conocéis) *porque no tenéis el amor de Dios*. El amor de Dios (el amor con que Dios ama y que, recibido de él, capacita para amar) abre al hombre a su conocimiento. Su ausencia incapacita para conocerlo.

El texto antepone otra observación: *Gloria humana no la acepto pero sé muy bien que vosotros no tenéis el amor de Dios* (5,41s). La ausencia del amor se pone de manifiesto en el afán por buscar la propia gloria. El amor es para Jn la voluntad de dar vida dando la propia vida (10,11.17-18), buscar la propia gloria es negarse a dar la propia vida (12,23-26).

En resumen, las obras que Jesús presenta como el mejor testimonio del Padre sobre

8

Véase la correspondencia rígida de los elementos en el texto:
kai ton logon / autou / ouk ekhete/ en humin menonta (5,38)
tên agapên/ tou theou/ ouk ekhete/ en heautois (5,42)

su autenticidad tienen un sentido: expresan el amor del Padre. Pero sólo pueden entenderse si se ama al hombre con el amor con que Dios lo ama. Es decir, si realizar la actividad (el designio) del Padre es hacerlo en el sentido y con el espíritu del Padre, estando la acción del Padre orientada al hombre y moviéndose por la misericordia y la compasión hacia él, el que no tiene el amor y compasión del Padre no puede generar una actividad como la suya. Esto es lo que reprocha Jesús a los judíos: jamás entenderán su actividad porque no tienen ese amor.

La respuesta de Jesús a la multitud desconcertada es coherente con estos principios. El episodio en el templo que registra 7,10-24 constituye el colofón de esta discusión. La multitud atemorizada por los dirigentes que la desprecian (7,49) se debate en un dilema: *La gente hablaba mucho de él cuchicheando. Unos decían: Es una persona buena. Otros en cambio: No, que extravía a la gente* (7,12). Oponen dos magnitudes que no saben cómo reconciliar. Unos apelan a la *bondad* (cualidad relacional por definición, la cual se expresa en actitudes y obras que el destinatario experimenta como portadoras de bien); apelan, pues, a la actitud que se trasluce en su actuación: *es una persona buena*⁹. Otros ponen en duda su *doctrina* y, su buena fe; según ellos Jesús aparta al hombre de la verdad (que se supone conocida); ponen en duda su *ortodoxia* (*extravía a la gente*).

Jesús afronta con claridad la cuestión de su *ortodoxia*. La objeción de los dirigentes judíos: *¿Cómo sabe este Escritura si no la ha aprendido?* (7,15), manifiesta los principios en los que se fundan. Suponen que nadie que no haya aprendido, es decir, que no haya asimilado la doctrina avalada por la labor académica interpretativa de una muy larga tradición, no puede saber en absoluto. La pregunta es, pues, retórica, y la respuesta, negativa: por muy brillante que parezca, ese hombre *no puede* saber.

La respuesta de Jesús establece el criterio de discernimiento de su doctrina según otro principio: *Mi doctrina no es mía sino del que me ha enviado. El que quiera realizar el designio de Dios apreciará si esta doctrina es de Dios o si yo hablo por mi cuenta. Quien habla por su cuenta busca su propia gloria; en cambio, quien busca la gloria del que lo ha enviado, ese es de fiar y en él no hay injusticia* (7,16-18). Para conocer si su doctrina viene de Dios, según Jn, hay que tener una disposición *previa* a realizar el designio de Dios. Sorprende este razonamiento que invierte el orden habitual de la aplicación de estos principios: la *ortodoxia* no se establece sólo en el interior de la *doxa* sino que se convalida por la disposición a la *ortopraxis*. Ahora bien la disposición a la recta actuación (que está condicionada por el grado de sensibilidad para percibir el bien del hombre o su necesidad), es la condición indispensable para la comprensión también

9

La bondad no es fácilmente conceptualizable, se la experimenta como acto de comunicación o efusividad de la persona, la capacidad de trasponerse al otro de modo de com-padecer (sufrir o gozar), no sólo en compañía del otro sino *por lo mismo* que el otro y, en cuanto el motivo del dolor o del gozo es del otro.

de la doctrina¹⁰.

El reproche final de Jesús a los judíos cierra la discusión a modo de síntesis: *Si se circuncida un hombre el día de precepto para no quebrantar la Ley de Moisés, ¿os indignáis conmigo porque en día de precepto le di la salud a un hombre entero (al paralítico)? No juzguéis superficialmente, dad la sentencia justa (7,23-24)*. Lo que desvela la actitud de los dirigentes es que no «valoran» la salud del hombre en su integridad. Carecen del órgano para ello. No sienten, por consiguiente, necesidad alguna de «encargarse de esa realidad»; por ello, acaban no interpretando ni aplicando correctamente la Ley.

El pensamiento de Jn al respecto podría resumirse así:

a) La aproximación a la comprensión de Jesús no se puede hacer sólo desde el flanco de su doctrina, sino ¡sobre todo! desde la comprensión de sus obras que son señales.

b) Para entender las obras de Jesús hay que entender al Padre.

c) Para entender a Padre hay que tener el amor de Dios

d) La posesión del amor de Dios se revela en la disponibilidad para “realizar su designio”

c) La disponibilidad para realizar su designio se expresa en el acto de entregar la propia vida en el empeño de dar vida al hombre y es incompatible con el afán de buscar la propia gloria.

5.2.— Jn 9 -10 constituye una unidad. La estructura, en sus grandes rasgos, se corresponde con la de Jn 5: a) presentación de una actuación de Jesús y reacción negativa de los dirigentes judíos (9,1-38); b) explicación del significado del hecho por parte del mismo Jesús (9,39-10,39).

Pero encontramos algunas diferencias significativas que señalan la perspectiva propia de la sección:

En primer lugar, el hecho se presenta como una actuación conjunta de Jesús y sus discípulos¹¹: *Ni había pecado él ni tampoco sus padres, pero así se manifestarán en él las obras de Dios. Mientras es de día nosotros tenemos que trabajar realizando las obras*

10

Jon Sobrino, a propósito del quehacer teológico y más concretamente del «principio liberación», habla del *pathos* necesario que principia y orienta la reflexión teológica, más adelante postula el *intellectus amoris* como definición de la teología («La teología y el “principio liberación”», Revista Latinoamericana de Teología, 35(1995), pp. 116-118 y 127-133. Junto a la *ortodoxia* y a la *ortopraxis* habría que hablar de la *ortopatía* como principio de inteligencia y no sólo consecuencia de la misma, que, siendo necesariamente relacional, para ser *recta* se expresará inevitablemente como *sim-patía*.

11

La lectura plural, *hêmas dei ergazesthai* (*nosotros tenemos que trabajar*) es la mejor atestiguada por la calidad de los manuscritos y la variedad de tipos textuales que la sostienen. Siendo, además, la *lectio difficilior* le asisten todas las razones para ser mantenida.

del que me envió (9,4a). Responde a la cuestión de los discípulos que plantean el hecho de la ceguera en el plano de una discusión casi escolástica sobre la relación desgracia/culpa. Jesús lo sitúa, por el contrario, en el plano de la responsabilidad del grupo (*nosotros*) frente a las necesidades del hombre, y la necesidad de actuar. La actuación de Jesús que sigue, ha de verse, por tanto, como el paradigma de la actuación de los que están con él.

En segundo lugar, se registra la reacción de los judíos con respecto al hombre curado al que hacen blanco de sus ataques. No sucede lo mismo en el relato del paralítico en que la figura de éste se difumina. Allí interesaba resaltar cuál era el principio de actuación de Jesús; aquí se focaliza, también, la experiencia del hombre objeto de su acción.

El hecho de la curación suscita una discusión que divide las opiniones: *Algunos de los fariseos comentaban: Ese hombre no viene de parte de Dios, porque no guarda el precepto. Otros, en cambio, decían: ¿Cómo puede un hombre, siendo pecador, realizar semejantes señales?* (9,16). La cuestión que subyace es la siguiente: ¿la conformidad o no con la Ley es la última instancia legitimadora de la actividad humana? ¿Puede el hombre apelar a otro principio de actuación más fundamental que la Ley?

Ante el hecho de la curación se ven los dirigentes en la necesidad, o bien de negarlo (lo que intentan poniendo en duda que el hombre hubiera sido ciego); o bien, al admitirlo, (hecho, a todas luces, bueno), de enfrentar lo moral y religiosamente bueno (entendiendo por esto lo hecho conforme a la Ley escrita), a lo naturalmente bueno (lo humanamente plenificante, en el plano físico, psicológico, espiritual).

Terminan oponiendo lo religiosamente bueno a lo bueno en cuanto plenitud humana y, en consecuencia, ponen al ciego en el trance de tener que condenar al que lo había curado, lo que conllevaba la necesidad de renegar de su salud como algo no querido por Dios. Lo conminan, naturalmente en nombre de Dios: *Reconócelo tú ante Dios. A nosotros nos consta que ese hombre es un pecador* (9,24).

El ciego, que había dejado de serlo en todos los sentidos, apela a un principio elemental¹²: que lo que hace bien no puede ser malo y, en consecuencia, que el que hace bien no puede ser, en cuanto tal, pecador: *Si es pecador o no, no lo sé; una cosa sé, que yo era ciego y ahora veo* (9,25). Se aferra al clavo ardiendo del hecho mismo de la experiencia del cambio producido en él, y no se deja desalojar de esa evidencia. Con ello afirma un principio: que lo bueno, en el sentido de que aporta integridad al hombre, procede de Dios; que Dios jamás puede ser enemigo de la plenitud humana, consecuencia ésta que, desde la óptica farisea, se hace inevitable y constituye el trasfondo más trágico del episodio. En efecto, al Dios de los fariseos le importa sobre todo la salvaguarda de su derecho y a él sacrifica al hombre. Argüir que la sumisión en esos términos es condición para la salvación es, cuanto menos, incoherente.

El ciego, guiado por la propia luz de su experiencia de curación, se torna de

12

En el sentido de básico, fundante de toda ética.

acusado en acusador: *Pues eso es lo raro, que vosotros no sepáis de dónde procede cuando me ha abierto los ojos. Sabemos que Dios no escucha a los pecadores, sino al que lo respeta y realiza su designio a ése lo escucha... si este no viniera de parte de Dios no podría hacer nada* (9,30s.33). Jn hace gala de su reconocida ironía: los que pretenden ver, están ciegos; el ciego ha recobrado la vista en su sentido pleno.

La solemne proclama de Jesús eleva lo sucedido a principio permanente para el devenir de la historia humana: *He venido a abrir un proceso contra el orden este; así, los que no ven, verán, y los que ven, quedarán ciegos* (9,39). Esta es la señal ante la que se bifurcan los caminos y se dividen las opciones: un hombre, el hombre Jesús, hacedor de bien, curador de paráliticos y ciegos, remediador de necesidades bien humanas como expresión del modo de presencia y relación de Dios con los hombres, quien, actuando en él, se revela como Padre. De este hombre, señal alzada en alto, expresión del amor sin límites del Padre (3,14-17) (un amor históricamente ubicado e históricamente condicionado, tanto como concreción histórica tiene el asesinato de Jesús) se difunde una nueva luz. La suerte del hombre se decide en relación con él (3,19-21). No es la Ley escrita, sino un Hombre asesinado la revelación más diáfana de Dios en la historia (1,17).

La advertencia de Jesús a aquellos fariseos que eran seguidores suyos (9,40), pone en guardia a todo el que dice o cree seguirlo: *Si fuerais ciegos, no tendríais pecado; pero como decís que veis, vuestro pecado persiste* (9,41).

El hecho inquietante es que se puede perder el sentido de la luz y la tiniebla hasta llegar a intercambiarlos. Se puede llamar luz a la tiniebla y tiniebla a la luz (el episodio del ciego deja ejemplificada esta realidad). Es la total perturbación del órgano mismo de la visión.

La reacción de los fariseos ante la curación del ciego ha dejado al descubierto cuál es su principio de actuación. Ante la necesidad humana es donde, en última instancia, se revela el hombre que se es y el Dios en quien se cree. Los fariseos terminan expulsando de su comunidad de culto al ciego curado.

No es el perfil jurídico de la medida, sino su dimensión teológica, lo que calibra Jn. Expulsando al ciego, revelan cuál es su Dios. Dios no está con ellos y el ciego lo reencuentra fuera ¡en el Hombre!¹³: *Se enteró Jesús de que lo habían echado fuera, fue a buscarlo y le dijo: ¿Das tu adhesión al Hombre?...Te doy mi adhesión, Señor. Y se postró ante él* (9,38).

5.3 En lo que sigue (10,1-17), Jn traza, por contraste con los dirigentes judíos, los rasgos de Jesús. La primera parte la constituye la exposición en forma de parábola (10,1-6); la segunda, la explicación de la misma (10,7-18).

Al expulsar al ciego los fariseos habían acotado el espacio de Dios del que se

13

Para el significado de la expresión «el Hijo del hombre» en el NT como «el hombre en su plenitud» que incluye su condición divina, cf. J.Mateos-Fernando Camacho, *El Hijo del hombre*, Córdoba 1995; para el mismo significado en Jn 9,35 cf. J.Mateos-J.Barreto, *El evangelio de Juan, Análisis lingüístico y Comentario exegético*, id. pp. 456-458.

sentían garantes: dentro o fuera, estar con Dios y sus fieles, o, estar sin Dios y apartado de sus fieles, significaba estar o no con ellos. La oposición dentro/fuera constituye la isotopía que enlaza la narración precedente con la exposición que sigue.

La parábola desarrolla dos imágenes: la de la puerta del redil (10,1s) y, la del auténtico Pastor (10,2-5). La puerta está vista como el único lugar legítimo de acceso al redil, a ella se contraponen cualquier otro lugar de acceso. En relación con la puerta (legitimidad) se oponen dos categorías: el que no entra por la puerta, el ladrón y bandido del cual huyen las ovejas porque no reconocen su voz (10,1.5); el que entra por la puerta, el pastor, quien conoce a las ovejas y a quien las ovejas reconocen por su voz (10,2-4).

Los dirigentes judíos acaban de expulsar al ciego. Literalmente: *lo echaron fuera* (9,34b). Es un ejercicio de autoridad de los dirigentes que, *dentro*, se sienten responsables del espacio del que excluyen al hombre curado. Jesús denuncia la ilegitimidad de su posición: ellos están dentro ilegítimamente (no han entrado por la puerta), no pertenecen a ese sitio, están allí para *robar, sacrificar y destruir* (10,10)¹⁴. El significado de todo ello ha quedado patente en la conducta con el ciego curado, a ellos denuncia, pues, la aplicación de la parábola (10,7-10).

La legitimidad la confiere el entrar por la Puerta que es Jesús, o, lo que es lo mismo: el asumir su forma de ser, o mejor, su forma de estar entre los hombres. Esa forma de ser viene descrita con la imagen de buen pastor, como opuesto a asalariado. El buen pastor se caracteriza por el interés por las ovejas, el asalariado se preocupa sólo de sus intereses. El uno arriesga la vida por ellas, el otro, ante el peligro piensa sólo en salvar su vida. (10,11-13). La línea divisoria entre una categoría y la otra pasa por la disposición a entregar la vida y la negativa a hacerlo¹⁵, no en la defensa de unos principios, sin más, sino en servicio del hombre concreto a quien se conoce y se ama: *Por eso el Padre me demuestra su amor, porque yo entrego mi vida y así la recobro. Nadie me la quita, yo la entrego por decisión propia...Éste es el mandamiento que recibí del Padre* (10,17s).

Así pues, al buen pastor se oponen dos categorías: el ladrón que roba, sacrifica y mata; el asalariado, que huye. El uno quita la vida a las ovejas, el otro no arriesga por ellas la suya propia. La propuesta de Jesús es no simplemente: frente a matar, no matar; sino, frente a matar, dar la propia vida. Esta es la ley fundamental que, en otra parte se la llamará nueva (13,34). No consistirá en la adecuación a una mera normativa jurídica, sino en una conformación al espíritu de Jesús clave interpretativa de toda ley.

5.5 En correspondencia con el episodio del paralítico la discusión de cierra con

14

En realidad son estas acciones (*robar, sacrificar y destruir*) las que delatan que no tienen legitimidad, que no han entrado por la puerta.

15

La expresión utilizada en el original, *tithêmi tèn psukhên* (10,15.17.18bis) se refiere literalmente a entregar la *propia* vida, esto es, afrontar voluntariamente la muerte. En Jn se distingue de *dar vida*, en el sentido de comunicarla (*zôên didonai*, 6,33; 10,28; 17,2) o *vivificar* (*zôopoiein*, 5,21; 6,63) cuyo efecto es que el destinatario *tenga vida* (*zôên ekhein*, 3,15, 14 veces). *Entregar la propia vida* (*tèn psukhên tithenai*) es en Jn la condición para *dar vida* (*zôên didonai*).

una consideración sobre el significado de las obras de Jesús situada en la fiesta de la Dedicación (10,22-39). Pero también aquí se observa una progresión significativa.

La secuencia tiene dos partes: la primera (10,22-31), después de señalar las circunstancias de lugar y tiempo (10,22s), comienza con un interrogatorio por parte de los dirigentes judíos que recuerda al que fue sometido Juan Baustista (10,24; cf. 1,18-18), sigue la respuesta de Jesús que concluye con la afirmación de su identificación con el Padre (10,25-30) y termina con la descripción de la reacción hostil de los judíos (10,30); la segunda parte (10,32-39) comienza, por el contrario, con una pregunta de Jesús (10,32), a la respuesta de los judíos, Jesús contesta con una argumentación que concluye, en paralelo con la primera parte, con la afirmación de la mutua «compenetración» entre él y el Padre (10,38) para terminar, también como la primera parte, registrando la reacción airada de los dirigentes judíos (10,39).

La pregunta que proponen a Jesús se refiere a su identidad: *Si eres tú el Ungido dínoslo abiertamente* (10,24). Y, de nuevo, Jesús se remite a sus obras: *Las obras que yo realizo en nombre de mi Padre, éstas son las que me acreditan* (10,25b; cf. 5,36), pero añade una observación desconcertante: *pero vosotros no creéis porque no sois ovejas mías* (10,26). Se requiere, pues, una condición *previa* para creer: ser de sus ovejas (cf. 10,3s). Entre sus ovejas y él se da una afinidad por la que se reconocen mutuamente (10,27). Sin esta condición *previa* nadie puede creer en él ni interpretar sus obras. Por ahora baste notar, con el texto, que la pertenencia a Jesús está en relación con la pertenencia al Padre que es el que se las entrega (10,29), más abajo volveremos sobre el tema.

La respuesta termina con una afirmación rotunda: *Yo y el Padre somos uno* (10,30) que provoca la misma reacción escandalizada que la explicación dada en su momento a la curación del paralítico: *Los dirigentes cogieron de nuevo piedras para apedrearlo* (10,31)¹⁶.

Ante la reacción escandalizada de los judíos Jesús comienza en la segunda parte llamando de nuevo la atención sobre sus obras. La unidad entre él y el Padre se percibe en la comunidad de acción. La actividad a la que Jesús apela no es simplemente una actividad *como* la del Padre, sino que *es* la del Padre. Y ante el escándalo de los judíos Jesús insiste: la condición de Hijo se manifiesta en las obras (10,34s; cf. 5,19-23) y añade: *Si yo no realizo las obras de mi Padre, no me creáis; pero si las realizo, aunque no me creáis a mí, creed a las obras* (10,37-38a). En consecuencia Jesús no sólo es el portador de un mensaje del Padre sino que es expresión del Padre mismo en cuanto éste está presente y actúa en él. Por ello son las obras las que revelan la íntima «compenetración» entre él y el Padre: *creed a las obras; así sabréis de una vez que el Padre está identificado conmigo y yo con el Padre* (10,38), concluye.

16

En efecto, después de la curación del paralítico había dicho: *Mi Padre sigue trabajando y yo también trabajo* (5,17); la reacción de los dirigentes se expresa en estos términos: *En vista de esto los dirigentes judíos trataban de matarlo, ya que no sólo suprimía el descanso de precepto, sino también llamaba a Dios su propio Padre, haciéndose él mismo igual a Dios* (5,18). En aquella ocasión se escandalizan porque creen que, por su modo de hablar y actuar, Jesús se hace *igual (ison)* a Dios, aquí Jesús se *identifica (hen)* con el Padre.

Convendría notar que en Jn la «la compenetración» entre Jesús y el Padre se hace extensiva de forma análoga, a sus discípulos: *que sean todos uno —como tú, Padre, estás identificado conmigo y yo contigo—, para que también ellos lo estén con nosotros* (17,21-23)¹⁷.

En lo que concierne al tema del discernimiento de las señales se pueden resumir los principales puntos contenidos en la enseñanza de Jn en los siguientes:

a) Que se puede perder el órgano de la visión hasta el punto de llegar a confundir la luz con la tiniebla y la tiniebla con la luz. Es decir, se puede perder el sentido de lo bueno y lo malo hasta el punto de intercambiarlos.

b) Que no se puede enfrentar lo bueno en cuanto definido por la ley (tampoco por la divina), a lo bueno en cuanto integridad humana.

c) Que, en consecuencia, todo el ordenamiento moral tiene como punto de autenticación la respuesta a la necesidad humana.

d) Que la reacción ante la necesidad humana, tal cual viene ejemplificada, por una parte en la clase dirigente judía y, por otra, en Jesús, deslegitima o legitima ante Dios a las personas o instituciones que representan.

c) Que la medida de la autenticidad de la preocupación por el hombre la da la disposición a entregar por él la propia vida.

e) Que ese principio tenido como absoluto y actuado en la práctica, no sólo no lesiona el derecho divino sino que revela el modo de presencia y actuación de Dios como Padre y, paralelamente, manifiesta la condición de hijo de Dios del que tal hace.

17

A la afirmación de Jesús sobre sí mismo: *Yo y el Padre somos uno* (gr. *hen esmen*,10,30) responde la petición por sus discípulos: *Que sean todos uno* (gr. *hen ôsin*) *como tú, Padre, estás identificado conmigo y yo contigo* (17,21). Es evidente que, en uno y otro caso, la común identificación se expresa necesariamente en la común actividad.