

## EL EVANGELIO DE JUAN Y LA MISIÓN SAMARITANA

### 1. *La misión en Samaría: la explicación debida*

La expansión de la comunidad cristiana primitiva fuera del ámbito estrictamente judío pasó a través de Samaría (Hech 1,8; *cfr.* 8,1-40). La misión en esta región, pues, constituyó el eslabón determinante para la apertura de la comunidad a los gentiles. Hay que suponer, sin embargo, que no fue indolora.

Ahora bien, la misión entre los gentiles está ampliamente justificada y constituye un tema dominante en las cartas paulinas y en la obra de Lucas en la que la legitimación de la misión entre los gentiles constituye el clímax hacia el que confluye todo el proceso narrativo; en ambas obras, la de Pablo y la de Lucas, se recogen las laceraciones internas, con frecuencia dramáticas, de las comunidades y sus líderes a propósito de la apertura a los gentiles y del *status* de éstos como seguidores de Jesús. La misión de los samaritanos, por el contrario, tal cual se narra en Hch 8,1-40 se da como un dato *de facto*, sin más, consecuencia del exilio forzoso de los helenistas después del proceso seguido contra Esteban y su consiguiente condena.

En algunos textos del NT, sin embargo, quedan huellas de las dificultades que la apertura a los samaritanos planteó a la comunidad primitiva. En Mt 10,5s, se delimita la misión de los doce en estos términos: *A estos doce los envió Jesús con estas instrucciones: 'No toméis el camino de los paganos, ni entréis en ciudad de samaritanos; mejor es que vayáis a las ovejas descarriadas de Israel'*. Es evidente que paganos y samaritanos son considerados al mismo nivel y que ni unos ni otros están comprendidos en el concepto étnico y teológico de Israel, pueblo de las promesas. También Lc 9,51-56 se hace eco de las mismas dificultades; igualmente Lc 10,25-37 y 17,11-19 permite entrever idéntica dificultad, aunque de un modo indirecto, al contraponer en contextos polémicos la figura de sendos samaritanos (a los que se considera explícitamente como extranjeros, *cfr.* 17,18) a otras figuras, sin duda, de judíos.

El hecho de que la misión exitosa en Samaria sea descrita en Hechos como inesperada por la iglesia de Jerusalén, de modo que hubo de ser convalidada *a posteriori* por una misión apostólica, deja traslucir, sin duda, que la asimilación de este hecho por la comunidad radicada en Jerusalén requirió de transacciones y acuerdos forzosamente más arduos y, sin duda, más dolorosos de lo que la narración lucana quiere dejar ver (Hch 8,14-17).

### 2. *El evangelio de Juan y la justificación de la misión en Samaría*

Aunque el evangelio de Lucas presenta en una luz favorable a algunos samaritanos, es solo el evangelio de Juan el que hace remontar la misión en Samaria al mismo Jesús.

La cuestión de la relación del cuarto evangelio con Samaría y los samaritanos ha sido tratada ampliamente y desde distintas perspectivas. La cuestión que se quiere plantear aquí es doble: a) La narración de Jn 4,1-45 ¿describe simplemente un encuentro puntual, sin más, o, pretende fundamentar la *justificación* y *legitimidad* de la misión en Samaría?; b) En todo caso, ¿el tema de la misión en Samaria se presenta aislado o encuentra resonancias significativas en otros pasajes de Jn, de modo que se puede decir que es una de las claves interpretativas del cuarto evangelio?

La respuesta que aquí se propone a esa doble pregunta es afirmativa en los dos casos: La

narración de la misión entre los samaritanos descrita en Jn 4 tiene como contexto la necesaria *justificación y legitimación* de la misión en Samaria que no estaba prevista en un primer momento y que, una vez producida, requirió de tal justificación porque, sin duda, no debió ser igualmente aceptada por todos; su posición en la estructura narrativa del cuarto evangelio y la resonancias que se hacen explícitas a lo largo del resto del relato evangélico hacen pensar que se trata de un tema central del mismo y una de sus claves de interpretación.

## 2.1 *La misión en Samaría y el conflicto en la comunidad de Jerusalem*

Ante todo convendría tener en cuenta en qué circunstancias se produjo el hecho de la misión en Samaría. El relato de Hch 6-8, aporta algunas claves que pueden tener importancia para la comprensión de la naturaleza del conflicto interno de la comunidad de seguidores de Jesús en Jerusalem y, creemos, para la comprensión de algunos aspectos del evangelio de Jn a la luz del mismo.

La misión en Samaría se realiza a partir de la dispersión que desencadena la persecución que tiene lugar contra la iglesia de Jerusalén como consecuencia del juicio y lapidación de Esteban (8,1).

La persecución no afecta a todos los seguidores del nazareno del mismo modo; se ceba, sobre todo, en los helenistas del grupo de Esteban. Uno de ellos, Felipe, es el evangelizador de la región de Samaría (8,5). Los apóstoles se quedan en Jerusalén (8,1.14).

Previamente había habido disensiones en la comunidad de Jerusalem entre los hebreos y los helenistas, ambos grupos (aparecen, en efecto, como grupos diferenciados) seguidores de Jesús (6,1). Lucas trata el incidente como un simple problema derivado de la administración discriminatoria de los recursos de la comunidad<sup>1</sup>, pero es obvio que maquilla los hechos, pues, aunque las razones para el nombramiento de los siete diáconos —todos ellos de nombre griego— encabezados por Esteban, se presenta como la respuesta al problema surgido, luego esta finalidad proclamada no es coherente con la secuencia del relato; en efecto, los siete no se dedicarán solo a “la administración de las mesas” (de las que, por otra parte, no se vuelve a hablar), cargo para el que, supuestamente, habían sido elegidos (6,2), sino que se dan a la predicación del mensaje como se ve en el caso de Esteban primero (6,8-7,53) y de Felipe después (8,5s), ministerio éste que, según se había afirmado, se habían reservado los apóstoles (6,2-4).

Es, pues, forzoso deducir que se había producido una fractura grave entre los seguidores de Jesús en la comunidad de Jerusalén, sobre todo entre los de lengua hebrea y los llamados helenistas, judíos también de lengua griega. Es necesario, por consiguiente, determinar en lo posible la naturaleza y el alcance de estas diferencias

## 2.2 *Naturaleza del conflicto en la comunidad de Jerusalem*

La comparación, por una parte, entre los discursos atribuidos a los Doce así como el

---

<sup>1</sup>Lo que resulta especialmente grave porque en los dos resúmenes que se dan de la vida de los creyentes en Jerusalem se resalta como distintivo emblemático el hecho de que “tenían todo en común” (2,44; 4,32) y que lo “repartían según las necesidades de cada uno” (2,45), que “ninguno consideraba nada de lo que tenían como propio” (4,32) de modo que “no había entre ellos ninguno que pasase necesidad” (4,34).

contexto en que se producen y las reacciones que suscitan entre el pueblo y las autoridades, y, por otra, el discurso de Esteban, representante conspicuo de los helenistas, y las circunstancias que provocan su condena, puede arrojar luz sobre el alcance de las disidencias entre los dos grupos.

### 2.2.1 Las actuaciones de Pedro como representante de los Doce

De Pedro como representante de los Doce registra Lucas cuatro actuaciones públicas con otros tantos discursos. Los dos primeros están dirigidos al pueblo en general, los dos restantes son apologías ante el tribunal que los juzga.

#### Discursos ante la multitud:

Hch 2,14-42: Pedro explica el hecho de las lenguas de Pentecostés. Se dirige a los judíos en general y a los habitantes de Jerusalén en particular (2,14; *cfr.* 2,36 la “casa de Israel”) a los que explica el fenómeno de las lenguas como signo de la efusión del espíritu profetizada por Jl 2,28-32. Luego se centra en la muerte y la resurrección de Jesús que explica como exaltación y constitución de Jesús en señor y mesías (2,36) argumentándolo con textos de las escrituras que lo sitúan en la línea sucesoria de David (Sal 16,8-11; 132,11; 110,1). La salvación, según Pedro, está dirigida a los presentes, y a sus hijos y “a todos los que, estando lejos, el Señor nuestro Dios haga venir” (2,39). La salvación prometida que tiene su realización en Jesús tiene, pues, un sentido etnocéntrico si bien se extiende a todos los de lejos que sean llamados a “venir”, como explicita el término usado<sup>2</sup>.

Hech 3,12-26: El segundo discurso de Pedro tiene lugar en el templo a donde acudía<sup>3</sup> con Juan a la hora de la oración de media tarde (3,1; *cfr.* 2,46) y, en concreto en el pórtico de Salomón (3,11). La ocasión es la curación de un paralítico en la puerta Hermosa del templo cuando se disponían a entrar en él (3,3). Después de la curación el paralítico había entrado con ellos en el templo (3,8). El discurso está dirigido a “todo el pueblo” que había acudido asombrado por lo que había ocurrido con el paralítico. Pedro explica la curación por el poder de Jesús, el que había sido asesinado por ellos, y al que Dios había resucitado, presentándolo

---

<sup>2</sup> προσκαλέομαι, *llamar a sí, hacer venir* (2,39). El espacio en que se ubica Pedro y desde el que contempla el plan salvífico es el de sus interlocutores. La salvación está dirigida a “los de aquí”: vosotros y vuestros hijos, a los que se añade una tercera categoría, los de “lejos” (con relación al “aquí” de referencia). El verbo expresa la acción que anula la distancia denotada en la referencia espacial “lejos”: *llamar a sí, hacer venir* “a los de lejos” (τοῖς εἰς μακρὰν). Jerusalén en su significación histórica y teológica es el centro de la tierra y del pueblo elegidos: ciudad santa, lugar del templo. Se refiera esa categoría de los que están lejos a los judíos de la dispersión o a los otros pueblos gentiles, la idea que subyace en el texto es la centralidad, en el plan reunificador de Dios, del Israel histórico, la ciudad santa y su templo como lugar de referencia al que todos habrán de venir.

<sup>3</sup> Los imperfectos (ἀνέβαινον, ἐβαστάζετο, ἐτίθουν 3,1.2) tienen sentido consuetudinario: “*soler...*, *tener la costumbre de...*” Pedro y Juan *solían subir* al templo... y *solían llevar* a un tullido... al que *colocaban* cada día...” Si se hubiera querido expresar la coincidencia circunstancial en el tiempo de los dos hechos se habría expresado con una formulación como: ἀναβαίνοντων... τις ἀνήρ... ἐβαστάζετο “Cuando estaban subiendo... llevaban...”

esta vez como el “caudillo que lleva a la vida” (3,15), y más adelante se refiere a él como profeta, réplica de Moisés (3,22); éste, retenido ahora en el cielo, habrá de ser enviado como el mesías para el restablecimiento final (3,20s) del papel histórico de Israel que aún esperaban (*cfr.* 1,6).

Ambos discursos proclaman una cristología centrada en el marco de las esperanzas históricas de Israel, en la centralidad de su papel y sus instituciones, Jerusalén, la ciudad Santa y el templo al que los nuevos adeptos acudían cada día (2,46).

Las dos apologías:

Hch 4,8-12: El discurso está dirigido a los jefes y a los ancianos en el contexto de una comparecencia judicial a propósito de la enseñanza al pueblo en el templo después de la curación del parálítico. Pedro responde a la acusación de enseñar al pueblo sin autorización y anunciar la resurrección de los muertos (4,7) (no se le pregunta por otro contenido doctrinal); la orden de arresto había partido de los Saduceos y de la alta jerarquía sacerdotal, 4,1 *cfr.* 4,6. Justifica el hecho de la curación del parálítico como consecuencia del poder salvador de Jesús resucitado por Dios a pesar de haber sido crucificado por ellos (4,9s). Citando el Sal 118,22 se refiere a Jesús como la piedra angular que había sido desechada por ellos y sin la cual no hay salvación (4,11s). El texto convierte la cita del salmo en una contraacusación de Pedro a los dirigentes introduciendo un “vosotros” que el texto del salmo no tenía: “la piedra desechada por *vosotros* los constructores.”

El veredicto no va más allá de prohibirles hablar en nombre de Jesús (4,18), y, puesto que reconocen que, no obstante el temor a que se extendiese entre el pueblo la simpatía por este grupo, nada habían encontrado para condenarlos, los soltaron (4,21).

Hch 5,29-32: De nuevo se trata de una comparecencia ante el tribunal. El desencadenante había sido la enseñanza y actividad pública de curación de los apóstoles en el templo, en el atrio de Salomón, lugar habitual de comparecencia pública y unánime del grupo de seguidores de Jesús (5,12.20s). Los apóstoles habían sido encarcelados por ello por orden del sumo sacerdote y la conformidad de la facción de los saduceos (5,17). Liberados milagrosamente habían vuelto a predicar en el templo (5,21.25) donde fueron arrestados de nuevo para que comparecieran ante el sanedrín. La acusación es doble: que siguen enseñando en el nombre de Jesús y que les quieren hacer responsables de la muerte de “ese hombre” (5,28). Los que ahora se defienden son Pedro y los apóstoles (5,29), argumentando que el Dios de los padres había resucitado a Jesús al que ellos (*vosotros*, insiste el texto), habían crucificado; que Dios lo había constituido en guía y salvador para la conversión de Israel y la remisión de sus pecados (5,30s).

Quisieron condenarlos a muerte pero encontraron un valedor en la facción opuesta a los saduceos, en la persona del jefe fariseo, Gamaliel, quien les aconseja que dejen el juicio a Dios; éste en su calidad de maestro respetado por todos, (5,34) no encuentra en las palabras y conducta de los apóstoles nada claramente opuesto a la ley. El tiempo dirá qué consistencia tiene el movimiento, pues —esta es una posibilidad que no descarta—, puede ser que sea obra de Dios (5,35-39).

De todo esto podemos resumir brevemente el carácter de la comunidad de Jerusalem:

La comunidad de Jerusalem en torno a los apóstoles tiene su lugar de visibilidad pública en el templo y, concretamente, en el atrio de Salomón, al que los creyentes son unánimemente

asiduos. A él acuden a los actos de culto, como la oración de la tarde. Tienen problemas con las autoridades que los acusan de proclamar la resurrección de Jesús (lo que molesta especialmente al grupo saduceo) y de afirmar que éste ha sido constituido en mesías para la salvación y restauración de Israel, lo que los deja en evidencia a las autoridades. Pero, salvo el temor a posibles tumultos por la creciente adhesión que despiertan, y el descrédito popular que arrojan sobre los responsables más directos de la condena de Jesús, no son capaces de encontrar en ellos causa alguna que afecte a la institucionalidad de Israel, por lo que no pueden aducir motivos que justifiquen una condena más severa. Incluso cuentan entre las autoridades con la valiosa y significativa comprensión de los fariseos (que no tienen objeciones contra la pretensión de la resurrección), y que no descartan que pueda tratarse de un hecho de origen divino.

Parece claro que esta comunidad está apegada a la ley y al templo y despliega gran celo al respecto, lo que continuará siendo una de sus características hasta mucho más tarde (21,19-26). Sucede también que la adscripción lingüística, hebreo o griego, será un factor relevante mucho tiempo después (22,1).

### 2.2.2 La enseñanza de Esteban y sus consecuencias

La comparecencia de Esteban ante el alto tribunal, sin embargo, tiene características distintas. Contrariamente a lo que sucede con Pedro y los Doce cuyas comparecencias tienen que ver con actuaciones públicas en el templo que suscitan el fervor popular —por lo que la orden de arresto es iniciativa de las autoridades del templo—, la denuncia de Esteban parte de una discusión previa en el seno de una sinagoga, la de los Libertos (6,9), de judíos helenistas, quienes terminan excitando al pueblo, a los ancianos y a los escribas (6,12) con la acusación de que blasfema contra Dios y Moisés (6,11). Ante el tribunal esta acusación se concreta en que “no para de hablar contra el Lugar santo y la Ley” (6,13). Mientras los cargos contra los Doce tenían carácter disciplinar, el que se imputa a Esteban es de tipo doctrinal y, no cualquiera: atentar contra el templo y la Ley, los pilares institucionales de los judíos.

La apología de Esteban (7,2-53), dirigida a los “hermanos y padres”<sup>4</sup> (7,2), es desconcertante, pues parece dar razón a sus acusadores al menos en lo que respecta a su idea del templo. En efecto, repasa la historia de Israel desde Abraham hasta llegar a la época de Salomón para terminar contraponiendo la “tienda” (σκηνή) itinerante del desierto y la petición de David de “encontrar una morada (provisional) para la casa de Jacob”<sup>5</sup> (σκήνωμα) (7,44-46), a la decisión de su hijo Salomón de construir una casa para Dios (οἰκοδόμησεν αὐτῷ οἶκον, 7,47), lo que constituiría un grave error puesto que “el Altísimo no habita en edificios contruidos por

---

<sup>4</sup> Aunque emplazado ante el tribunal Esteban con esta expresión se dirige primero a sus iguales “hermanos”, esto es, a aquellos que lo habían acusado (*cf.* 2, 29; 3, 17; 13, 26.38; 23, 1.5.6; 28, 17), y, en segundo lugar a las autoridades “padres” que se disponen a juzgarlo.

<sup>5</sup> La lectura τῷ οἴκῳ Ἰακώβ cuenta con el testimonio de los mejores manuscritos (P74, N\*, B, D, 2344, 049 entre otros); es la lectura *más difícil*, de modo que resulta más explicable que se pasara a la que proponen los otros manuscritos: τῷ θεῷ (N<sup>2</sup>, A, C, E, Ψ, 33, 36, 81, 1739 entre otros). El cambio inverso resultaría más difícil de explicar.

manos de hombres” (7,47-49)<sup>6</sup>.

Es interesante detenerse en los aspectos que subraya Esteban en el recorrido histórico por personajes y acontecimientos de la historia de Israel y las implicaciones teológicas que de ello se deducen. Todo el recorrido está orientado a descalificar la construcción de templo llevada a cabo por Salomón. Los hitos señalados se centran en las figuras de Abrahán, Jacob, José, Moisés y, finalmente David y Salomón.

En consonancia con esta idea se presenta el carácter itinerante de la presencia de Dios en medio del pueblo: es la tienda, no el templo, la que expresa el modo de relación de Dios con su pueblo (7,44); por eso y, consecuentemente, el perfil con que describe a todos ellos destaca su carácter itinerante, son desarraigados de la tierra: Abrahán es sacado de la tierra por mandato divino<sup>7</sup>, de él se dice que es objeto de la promesa de la tierra pero que personalmente no recibió *ni un pie de terreno* (7,5)<sup>8</sup>; Jacob es expulsado de la tierra por el hambre y acogido por su propio hijo en Egipto donde muere y luego es enterrado en Siquem en un sepulcro que había comprado Abrahán *con su dinero* (7,15), esto es, en concordancia con lo subrayado anteriormente del patriarca, no había sido un don divino; José, vendido por sus hermanos, tiene su residencia en Egipto y allí no solo accede al poder sino que acoge y salva a su padre y hermanos que allí murieron; Moisés, nacido en Egipto y criado en la corte del Faraón, por la hostilidad de los suyos ha de huir a Madián donde se convierte en emigrante (ἐγένετο πάροικος; se entiende con relación a Egipto su residencia anterior!) y donde nacen sus dos hijos.

---

<sup>6</sup> La “tienda” (σκηνή) itinerante del desierto definía un modo de presencia y manifestación de Dios en medio de un pueblo también en camino. La elección del término σκήνωμα para la petición de David de “encontrar una morada (provisional) para la casa de Jacob” (7,44-46) parece significativa: de idéntica raíz que el anterior, comparte el mismo rasgo semántico de “movilidad” y, por lo mismo, en el sentido de “provisionalidad”, se aplica metafóricamente al cuerpo como morada transitoria del espíritu, *cfr* 2 Pe 1,13s. La decisión de Salomón de construir una casa (οικοδόμησεν αὐτῷ οἶκον, 7,47) para Dios, significa la pretensión de señalar a Dios una morada permanente para que se estableciera en ella (*cfr* el verbo κατοικέω, en 7,48) lo que constituiría un grave error puesto que “el Altísimo no habita en edificios construidos por manos de hombres” (7,47-49). Esta última afirmación la argumenta con el texto de Is 66,1-2 que habla de reinado cósmico de Yahweh. Este texto isaiano hace una magnífica inclusión con la rara designación de Dios al principio de su discurso como ὁ θεὸς τῆς δόξης (7,1): la expresión es hápax y se encuentra en Sal 29,3, todo el salmo es un canto que contempla a Dios como el Dios del cosmos que constituye su morada y su templo (Sal 29,2.9).

<sup>7</sup> Lucas sigue una interpretación tardía (*cfr.* Filón, *De Abrahamo* 14 §62, F. Josefo *Antigüedades* 1, 7, 1 §154) que sitúa la visión y la llamada de Dios a Abrahán en Mesopotamia (en Ur, *cfr.* Gn 15,7). Pero el hecho de que polemice con la versión común de hacer partir a Abrahán de Harrán al subrayar: “antes de que fuera a establecerse en Harrán” (7,2) puede deberse a la intención de ensanchar al máximo la geografía de las teofanías de Yahweh (no vinculadas a territorio particular alguno).

<sup>8</sup> La secuencia que sigue está orientada a demostrar esta afirmación: que no fue a Abrahán el destinatario de la promesa ni siquiera su hijo Isaac y los patriarcas sucesivos (en realidad, lo que subyace a esta argumentación es la idea que se haría común entre los cristianos: que aquel a quien apuntaban las promesas hechas a Abrahán no era ni siquiera Isaac, sino el propio Jesús, verdadera descendencia de Abraham). La argumentación procede así: 1) de la tierra en que habitó Abrahán (“en la que *vosotros* habitáis”; notar este distanciamiento de Esteban que se excluye del colectivo *vosotros*) no le dio ni un pie de terreno (7,5); 2) prometió dársela en posesión a él y a su hijo después de él (es decir a él pero en la persona de su hijo -?- después de él); 3) *pero* (δὲ con sentido adversativo) lo que dijo Dios fue esto (7,6): que su descendencia sería emigrante en tierra ajena, como de hecho estuvo cuatrocientos años, y, que después de eso saldrían para darme culto en este lugar (no se dice *monte* como Ex 13,12, sino el más genérico *lugar*).

No parece carecer de sentido el hecho de que cuando parecía el momento de referirse a la posesión de la tierra con la conquista de Josué, no lo haga expresamente sino que se limite a decir que “nuestros padres guiados por Josué la introdujeron (¡el arca!) en el territorio de los paganos, a los que Dios expulsó delante de nuestros padres” (7,45) y que fue David quien “pidió encontrar una morada provisional (*cfr* notas 5 y 6) para Jacob” (7,46).

Esta lectura de la historia y sus personajes que no está centrada en la posesión de la tierra sino que subraya el hecho de que la experiencia fundante del pueblo, y por lo tanto su identidad, se fragua fuera de ella, es la lectura de unos judíos que habían integrado la aterritorialidad como constituyente sustancial en su experiencia religiosa. Se habían habituado a vivir sin hacer pivotar su piedad en torno al templo y, por eso, entienden que no solo nunca debió ser el lugar privilegiado de la manifestación divina, sino que ni siquiera su construcción fue legítima. Esteban hace suya la denuncia de Amós que propone como referencia ideal el culto en el desierto, al hacer la denuncia del culto en el templo (Am 5,21-27).

Llegado al punto de la denuncia de la construcción del templo por parte de Salomón que constituye el clímax de todo el discurso, Esteban se convierte, a su vez, en acusador de sus acusadores: desobedecen siempre, dice, al Espíritu santo (7,51) (como “vuestros padres”<sup>9</sup>, por dos veces, 7,51.52).

Contrariamente a lo que sucede a los Doce que habían encontrado el favor de la multitud, la reacción contra Esteban es furibunda y unánime y concluye en condena a lapidación según corresponde a un blasfemo; su ejecución es inmediata (7,54-60).

### 2.2.3 Resumen conclusivo sobre la naturaleza del conflicto

Es evidente que los judíos distinguen entre distintos tipos de seguidores de Jesús en Jerusalem. Por una parte, las autoridades del templo miran con recelo a aquellos que proponen el rol mesiánico de Jesús resucitado y son acogidos con entusiasmo por la multitud, pero no por razones estrictamente doctrinales, sino más bien disciplinares y de orden público; estos mismos no plantean graves problemas doctrinales a los fariseos, siempre vigilantes en materia de leyes, quienes proponen a las autoridades del templo dejarlos en paz. Por otra parte, tanto saduceos como fariseos consideran peligrosos para la misma institucionalidad religiosa de Israel —la Ley y el Templo—, a los helenistas, seguidores también de Jesús, el Justo anunciado por los profetas, los cuales levantan reacciones airadas entre la multitud y aun entre los dirigentes; éstos niegan legitimidad al templo conmoviendo así los pilares de la institucionalidad religiosa de Israel.

El hecho de que el joven Saulo, discípulo de Gamaliel —el mismo que había defendido a Pedro y al movimiento que encabezaba (5,33-40)—, y, de cuyo magisterio se sentirá más tarde orgulloso (22,3), ahora asienta ostensible y públicamente a la ejecución de Esteban (7,58; 8,1), indica que es a éstos y no tanto a los Doce a los que consideran una amenaza contra el entero sistema.

Es razonable concluir que la interpretación de los “helenistas” de la historia de Israel y de la significación del templo, no solo les granjeó la hostilidad de los judíos en general sino que

---

<sup>9</sup> El distanciamiento que expresa el “vosotros”, “vuestro” con el que Esteban toma distancia de la colectividad étnica a la que pertenece y de sus instituciones, constituye un rasgo común con el Jesús del evangelio de Juan (6,49; 10,34).

los hizo sospechosos ante los “hebreos” discípulos de Jesús, y que estas sospechas están en el origen de las diferencias entre los dos grupos que Hechos presenta como simple problema administrativo.

Según esto, hay dos tipos de seguidores de Jesús: los unos confiesan la mesianidad del Resucitado, pero continúan esperando la restauración del papel histórico de Israel, y siguen apegados al templo al que convierten en su centro de visibilidad pública; los otros, tienen una lectura diversa de la historia de Israel y consideran que el templo no tiene legitimidad. No parece que carezca de intencionalidad que Lucas mencione repetidamente que los primeros se reunían en el atrio de Salomón (Hch 3,11; 5,12), mientras que Esteban considerara al mismo Salomón el responsable del error de la construcción del templo<sup>10</sup>.

En resumen: los helenistas coinciden con los hebreos en la mesianidad de Jesús, pero también difieren de ellos en las consecuencias que tiene su asesinato para la reinterpretación del templo y de la ley y, por consiguiente, para la misma comprensión de dicha mesianidad.

---

## LA CIUDAD DE SICAR EN JN 4,5: ¿UNA CLAVE DE INTERPRETACIÓN DEL TEXTO?\*

Juan Barreto Betancort  
Universidad de La Laguna

### I. Estado de la cuestión

La sección Jn 4,1-43 narra el retorno de Jesús a Galilea desde Judea a través de Samaria. El punto de partida no es la capital, Jerusalén, donde había sido rechazado, sino la región de Judea sin que se precise el lugar exacto. El motivo señalado del precipitado retorno es que la región se había vuelto peligrosa para su actividad porque los fariseos, que controlaban el poder en Judea, se habían enterado, con disgusto, del aumento de sus adeptos (4,1-3).

En este contexto se afirma que *tenía*<sup>11</sup> que pasar por Samaría y que, allí, va a una ciudad

---

<sup>10</sup> Jesús en el evangelio de Juan, en los momentos decisivos, cuando los judíos ya han intentado varias veces prenderle se presenta en el atrio de Salomón en el templo (¡el único de los tres evangelistas que menciona ese atrio!). Allí, ante los judíos (las autoridades) lo rodean y lo someten a un interrogatorio acerca de su mesianidad. La respuesta es que él y el Padre son uno (10), y que sus obras atestiguan que es el hijo de Dios, el consagrado y enviado por el Padre (10,34-38). La declaración de que él está en el Padre y el Padre en él indica cuál es el verdadero lugar de la divinidad (10,38). Abandona el templo, dejándolo vacío de contenido y se marcha fuera de la región (10,40-42).

<sup>11</sup>

El paso por Samaria responde a un designio divino: ἔδει αὐτὸν διέρχασθαι... En todos los casos la necesidad expresada en Jn por el impersonal δεῖ se refiere a una voluntad o designio divino que se ha de cumplir: 3,7.14.30; 4,20.24; 9,4; 10,16; 12,34; 20,9. No parece, pues, que sólo aquí se reduzca a una necesidad puramente geográfica. Había otro camino por el valle del Jordán para ir desde Judea hasta Galilea. FLAVIO JOSEFO, *vit.* 52 §



llamada *Sicar*: ἔδει δὲ διέρχεσθαι διὰ τῆς Σαμαρείας. ἔρχεται οὖν εἰς πόλιν τῆς Σαμαρείας λεγομένην Συχάρ πλησίον τοῦ χωρίου ὃ ἔδωκεν Ἰακώβ τῷ Ἰωσήφ τῷ υἱῷ αὐτοῦ· ἦν δὲ ἐκεῖ πηγὴ τοῦ Ἰακώβ... (4,4-6a).

La identificación de la ciudad, Συχάρ, ha creado problemas desde antiguo. Una versión siríaca (syr<sup>s.c.</sup>) lee Siquem y Jerónimo<sup>12</sup> identifica Sicar con Siquem de la que, según él, constituiría una transcripción errónea<sup>13</sup>.

Siquem es un lugar venerable del Antiguo Israel donde, según Gn 33,18-20; 48,22 y Jos 24,32, se encontraba la parcela que Jacob había hecho suya (por compra o por conquista según las tradiciones) y donado en herencia a su hijo José. Sicar, por el contrario, no se nombra en el AT. El cambio de Siquem por Sicar, en el caso de que aquella hubiera sido la lectura original, resultaría difícil de explicar. Hubiera significado la sustitución de lo conocido y venerable en la historia de Israel por lo absolutamente desconocido. Que el cambio resultara, además, tan eficaz que la nueva lectura pasara a todos los tipos de textos y se extendiera a la práctica totalidad de los manuscritos, lo hace más inverosímil aún. Por contra, sería comprensible el intento inverso: convertir Sicar en Siquem dado el relieve histórico de este lugar y su relación con la tradición de Jacob que el mismo texto menciona.

Ahora bien, si el nombre de Sicar no aparece en el AT, sí se menciona repetidamente en la literatura rabínica en relación con una misma cuestión ritual: la ofrenda de las primicias de la cosecha.

Así la Mishnah, *Menah* 10,2: “Según la ley las primicias de las gavillas (Lv 23,10ss) debían proceder de las cercanías (de Jerusalén); en caso de que las cercanías de Jerusalén no estuvieran (todavía) en sazón, debían ser traídas de cualquier lugar. Una vez sucedió que procedían de Gaggoth Zarifin y los dos panes (de primicias) (Lv 23,17) del valle de גַּגְגּוֹת זָרִיפִין (Fuente de Sicar)”. Y en el Talmud Palestinense, *Shek* 5, 48d, 19: “Una vez estaba todo el mundo afligido por las inclemencias del tiempo, y nadie sabía de dónde se debían traer los panes de las primicias. Había allí un hombre mudo que puso una mano en un ojo (יָעַ) y la otra en el cerrojo de la puerta (אֶרְבֵּי). Lo llevaron a Petahiah<sup>14</sup>. Éste les dijo: Hay un lugar que se llama

---

269, dice que el camino más rápido para ir desde Galilea a Jerusalén era el que atravesaba Samaria. Pero, en nuestro caso, el viaje es inverso y Jesús no parte desde Jerusalén, sino más bien, parece insinuarse, desde el valle del Jordán (Jn 3,22-25). En todo caso resulta banal reducir la expresión a una mera indicación de apresuramiento en la huida (cfr. R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, I. Teil, *ad. loc.*).

<sup>12</sup> JERÓN., *ep.* 180,16 (CSEL 55,322); *quaest. in Gen.* 48,22 (PL 23,1004).

<sup>13</sup>

R. E. BROWN, *The Gospel According to John I-XII*, New York, 1966, p. 169, sostiene la misma opinión que Jerónimo argumentando, por su parte, que el cambio de *Siquem* (Συχέμ) por *Sicar* (Συχάρ) pudo deberse la influencia del sonido /ar/ presente en Samaria (Σαμαρεία) que induciría a la asociación con Sicar, donde ese mismo sonido está presente. Pero el argumento no parece consistente, los fonemas /a/ y /r/ no tienen el mismo valor en ambos casos puesto que no pertenecen a la misma sílaba en uno y otro término y el *homoteleuton* está excluido ya que, si bien en Sicar constituyen el final de la última sílaba, no sucede lo mismo en Samaria. W.F. ALBRIGHT, *Arqueología de Palestina*, Barcelona, 1962, p.252 (al que R.E. Brown, parece seguir), piensa más en una confusión “visual” del escriba, quien, después de escribir la primera sílaba igual en ambos términos, deslizaría la vista sobre el término “Samaria” en el contexto inmediato, produciendo la confusión; pero creemos que se le han de hacer las mismas objeciones.

<sup>14</sup>

Según la Mishná, *Sek.* 5,1 era uno de los encargados del Templo que entendía 70 lenguas.

סוכר עין o עין סוכר. Ellos fueron allí y encontraron (cereales)''<sup>15</sup>.

Aun prescindiendo de su exacta ubicación en las cercanías del pozo de Jacob<sup>16</sup>, basta saber que la localidad de Sicar era mencionada en el tiempo por su relación con la solución de un problema ritual: el suministro a su debido tiempo de cereales para la presentación de las primicias (gavillas de trigo y dos panes) para la fiesta de los Ácidos y de Pentecostés. El hecho de que el incidente se cite en textos diferentes indica que tuvo cierta relevancia y difusión y que se recordaba como creador de jurisprudencia al respecto.

También está claro que el nombre de Sicar está unido al de una fuente que se identifica con la fuente de Jacob<sup>17</sup>.

Es generalmente admitido que la mención de lugares concretos en Juan y el desplazamiento de uno a otro, no tienen un valor puramente biográfico o de mera información geográfica, sino que se subordina a una intencionalidad teológica, esto es, a la interpretación del sentido de la persona y obra de Jesús<sup>18</sup>

La cuestión que se plantea es si la mención de Sicar tiene aquí precisamente algún sentido para la comprensión teológica del texto.

---

15

Los textos se encuentran citados por STRACK-BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, II, München, 1978<sup>7</sup>, 431s., que, además remite a *Bar Men* 64<sup>b</sup> y *Sota* 49<sup>b</sup>. El mismo autor afirma que esta Fuente Sychar se identifica con la Fuente de Jacob.

16

La localización de Sicar no es segura. La identificación con Askar es muy antigua (cfr CL. KOPP, *Die heiligen Stätten*, Regensburg 1959, pp.103ss); esta localidad estaba muy cerca del emplazamiento de la antigua Siquem y en la ruta que conducía desde Judea a Galilea a través de Samaría y, aunque este asentamiento es de la época árabe puede que haya sido levantado en el lugar de la antigua Sicar y, quizá, que su nombre, Askar, pueda relacionarse con una alteración del precedente nombre de la ciudad (cfr, KOPP, *o.c.* p. 205; M. DELCOR, *Vom Siche der hellenistischen Epoche zum Sychar des Neuen Testaments*, ZDPV 78 (1962) 34-48.

BALDI-LEMAIRE, *Atlante Biblico*, Turín 1964<sup>2</sup>, p. 236, sostiene que Sicar era en el tiempo de Jesús el nombre arameo (*Sychora*) de Siquem. Sólo más tarde la población abandonó el lugar y se trasladó un kilómetro y medio al nordeste y con ellos el nombre de la ciudad que arabizado daría Askar.

Algunos sostienen que Siquem ya no existía en tiempos de Jesús ya que había sido destruida el 128 y 107 a. C. y sólo en el 72 d.C había sido construida otra ciudad con el nombre de Nablus, a dos o tres kms al oeste del emplazamiento de la antigua Siquem (cfr R. SCHNACKENBURG, *op. cit., ad loc.*). Sin embargo, W.F. ALBRIGHT, *Arqueología de Palestina*, Barcelona 1962, p. 252, que se basa en las excavaciones de Sellin, afirma que Siquem (Balatah) estuvo ininterrumpidamente habitada hasta el 67 d. C., fecha en que probablemente fue destruida por Vespasiano a quien se debe la fundación de la ciudad cercana de Neápolis (Nablus). Interesante la observación al respecto de G. SEGALLA *Giovanni*, Túsculo 1978<sup>2</sup>, p. 190 quien, con Baldi-Lamaire, se muestra de acuerdo con la identificación Sychem-Sychora: "Se con maggior precisione, con Albright, riteniamo che la località di Sychem-Sychora fu distrutta da Vespasiano nel 67 d.C., il quale cinque anni più tardi fondò Flavia Neapolis (l'attuale Nablus), così che Sychem-Sychora non fu più ricostruita, allora avremmo anche una proba storica che la tradizione giovannea data certamente da prima del 67 d. C. e proviene da un testimone oculare palestinese".

17

Cfr. not. 5.

<sup>18</sup> Cfr. RENÉ KIEFFER «L'espace et le temps dans l'évangile de Jean. Structure et théologie», en *Le mond symbolique de saint Jean*, Lectio Divina, 137 (1989), 11-33.

## II. El contexto de la misión en Samaria

1. Se da una contraposición Judea-Samaria subyacente en toda la sección Jn 2,12-4,46a que no se debe perder de vista. El hecho es que Jesús no sólo se desplaza de un lugar al otro sino que lo hace porque es rechazado en Judea donde debió ser recibido.

Al final de la sección se da cuenta de ello: “El mismo Jesús había declarado que a ningún profeta se le honra en su propia tierra (4,44)”. Que el dicho de Jesús venga citado, no inmediatamente después de la descripción de la huida de Judea, sino cuando ya se había señalado la acogida en Samaria (donde, por otra parte, Jesús había aceptado el patronímico “judío”, 4,9, y se había declarado como tal, 4,21s) tiene la función, no sólo de constatar el rechazo sufrido en Judea, sino de poner de manifiesto la sorprendente inversión del orden que hubiera cabido esperar: no ha sido recibido en su patria y, en cambio, sí lo ha sido fuera de ella<sup>19</sup>.

De hecho, la sección que narra el paso y permanencia de Jesús y sus discípulos en Samaria está construida como una antítesis de la anterior donde se describe su estancia en Judea.

En ambos lugares Jesús propone su mensaje que implica cambios para una nueva economía salvífica<sup>20</sup>. En Jerusalén: templo (culto antiguo), por templo (culto) nuevo; nacimiento (origen) antiguo, por nacimiento (origen) nuevo; mediadores antiguos, por un único mediador, el hijo. La propuesta es rechazada.

En Samaria, a su vez, la propuesta se concreta en estos términos: pozo y agua antiguos por pozo (cada creyente) y agua nuevos; culto antiguo por culto nuevo. En Samaria sí aceptan el ofrecimiento.

Con distintos símbolos, que corresponden a las peculiaridades de las distintas tradiciones, la judía y la samaritana, el cambio anunciado tiene los mismos contenidos: la persona de Jesús sustituye a las antiguas mediaciones (templo en los dos casos, mediadores que interpretan la voluntad divina); la nueva realidad salvífica se centra en la comunicación del espíritu principio de vida definitiva (nuevo nacimiento, agua que brota del interior), que anula las otras condiciones (nacimiento de la carne, origen abrahamita, en el caso judío; agua que no quita la sed, vinculación con las tradiciones de Jacob, en el caso samaritano); Jesús y el espíritu representan (y producen) una nueva relación con Dios como Padre.

El texto subraya, pues, la opuesta suerte del ofrecimiento de Jesús en uno y en otro lugar.

2. Por otra parte, es importante notar que reaparece aquí el esquema que Jn considera paradigmático de la formación de la comunidad; de él se sirve para la describir los orígenes de

---

19

La pertenencia de Jesús a Judea no es geográfica sino teológica. De hecho Jn no ignora la procedencia galilea y nazarena de Jesús (cfr. 1,46; 7,52; 19,19), pero esto no le impide afirmar su condición “judía” (1,4,9.22). Interpretar la frase como referida al rechazo en Galilea (G. SEGALLA, *Giovanni*, Tüsculo 1978<sup>2</sup>, p. 202) sería ignorar el valor ilativo de la conjunción γάρ, que da razón del porqué Jesús se va en esa dirección (no parece razonable justificar que se vuelva a Galilea *porque* no lo reciben en Galilea). Por otro lado, no se puede interpretar 4,45 como un rechazo de los galileos, en el sentido de una acogida no conforme a la fe (*id.*), sin violentar el sentido obvio del texto. Es verdad que Mt 13,57 aplica el dicho a la oposición de que es objeto Jesús por parte de sus paisanos de Nazaret, pero Jn no ve dificultad alguna en aplicarlo al rechazo en Judea porque entendía vinculaciones de distinto género a una y otra tierra.

20

Cfr J.MATEOS-J. BARRETO, *El Evangelio de Juan, análisis lingüístico y comentario exegético*, Madrid 1992<sup>3</sup>, pp. 145-255.

la comunidad de discípulos más allá del Jordán (1,35-42) y, seguidamente, en Galilea (1,43-51). Según dicho esquema la adhesión a Jesús se articula en tres momentos:

llamada inicial → experiencia (descrita como visual) → permanencia junto él

La expansión de la comunidad se produce en forma lineal: los que “permanecen con él” se convierten en testigos que, a su vez, llaman a otros proponiendo su propia experiencia, con lo que se abre de nuevo el proceso tripartito.

El lema de este proceso se concreta en la fórmula: “venid y ved” (1,39: ἔρχεσθε καὶ ὄψεσθε... ἦλθαν οὖν καὶ εἶδαν...; 1,46s: ἔρχου καὶ ἴδε... εἶδεν... ἐρχόμενον...; 4,29s: δεῦτε ἴδετε... ἐξῆλθον... καὶ ἔρχοντο). Andrés y el otro discípulo después de escuchar a Juan responden a la invitación de Jesús a “venir y ver”; luego, Andrés llama a su hermano Pedro, testificando su propia experiencia del encuentro. Por su parte, Felipe, llamado por Jesús, testifica su propia experiencia a Natanael y le repite la invitación a “ir y ver”. En la presente sección se reproduce el mismo esquema: la Samaritana, después del encuentro con Jesús, da razón de su experiencia e invita a sus paisanos a “ir y ver”<sup>21</sup>.

Ahora bien, este proceso, iniciado con éxito más allá del Jordán y a continuación en Galilea, fracasa en Jerusalén. Aunque se dice que allí “muchos” le dieron su adhesión (2,23), se advierte, y esto es sorprendente, que el mismo Jesús no se fiaba de ellos (2,24). De Nicodemo, uno que pertenece al número de estos “creyentes” y que, sin duda, los representa puesto que habla en plural (“sabemos”, 3,29), se afirma que vino a Jesús, pero se advierte la circunstancia: “de noche” (3,2). Nicodemo no es, por tanto, una figura paralela a la de los discípulos cuyo encuentro con Jesús se había descrito en 1,35-51; la diferencia radica, precisamente, en este rasgo del encuentro: que tiene lugar en la noche. En Juan, la noche tiene una connotación negativa, como también la tiniebla y la ceguera que se corresponden con los conceptos antitéticos de día, luz y visión<sup>22</sup>. El discípulo se define como el que “va y ve”. Nicodemo no ve. En efecto, el diálogo que sostiene con Jesús es una discusión académica que se cierra con un duro reproche por parte de Jesús porque no entiende algo que ha de ser esencial para la comunidad cristiana: el nuevo nacimiento del espíritu, que relativiza el origen abrahamita (3,3.12)<sup>23</sup>.

---

21

Este mismo esquema es perceptible en 12,20-26, donde (también en un contexto de misión anticipada proféticamente por Jesús con la imagen del trigo que da fruto al caer en tierra, 12,24) Felipe y Andrés introducen a los griegos que quieren “ver” a Jesús (θέλομεν τὸν Ἰησοῦν ἰδεῖν, 12,21b).

22

Para el sentido de los términos «noche», «tiniebla», y, «día» «luz», «visión» en Jn, cfr J.MATEOS-J.BARRETO, *Vocabulario Teológico del Evangelio de Juan*, Madrid, 1980, s. v.

23

En la oposición “nacer de carne” vs “nacer del espíritu” no sólo contrastan los dos elementos aquí antitéticos (*carne/espíritu*) sino dos modos o clases de *nacimiento*. No sería correcto entender la oposición como si formulara exclusivamente dos principios ontológicos o metafísicos contrapuestos, sino que ha de entenderse, sobre todo, como la expresión de dos principios o condiciones existenciales, con expresiones sociales y religiosas diversas: “hijos de Abrahán en cuanto hombre (judíos de raza)” vs “hijos de Dios por el espíritu” (sin límites de pueblo o raza). La línea genealógica carnal es necesariamente limitativa (se pertenece a un pueblo y no a otro), el espíritu no conoce fronteras, como no las conoce el viento que sopla donde quiere, y puede ir y venir libremente sin

Pero la respuesta que no obtuvo en Jerusalén sí la tiene en Samaria, donde, además, le ruegan que se quede (4,40). En este sentido la Samaritana es la réplica antitética de Nicodemo.

3. Por todo ello, nos parece que el contexto adecuado para comprender la sección es el de la misión, por la que se van implantando comunidades cristianas. Se trata de explicar el origen de la comunidad samaritana, haciéndola remontar a un episodio que se sitúa en la vida misma de Jesús<sup>24</sup>. Ahora bien, la entrada de samaritanos, en igualdad de condiciones en la comunidad de Jesús, exigía una explicación desde la óptica judía. Los samaritanos estaban excluidos de los beneficios de la alianza al igual que los gentiles, e incluso, dados los odios ancestrales, en peor situación que éstos ante los ojos de los judíos<sup>25</sup>.

La misión se expresa frecuentemente con la imagen de la cosecha. En este contexto la mención de Sicar, si se recuerda el episodio de las gavillas y panes de las primicias asociado a su nombre, adquiere una nueva significación: la imposibilidad de recoger cosecha en Jerusalén y su comarca se suple legalmente recurriendo a Sicar.

---

obstáculos espaciales que lo condicione (Jn 3,8). Creemos que el contexto propio para entender este texto de Jn es la polémica que pronto surgió cuando la primera comunidad se vio obligada a definir sus relaciones con el mundo judío del que originariamente procedían y ante el que ahora se veían enfrentados: quiénes eran los verdaderos hijos de Abrahán. Este tema ampliamente desarrollado en Pablo (Rm 4,1-25; 9,6-33; cfr 11,1-32; Gal 3,6-29; 4,21-31), está presente en los sinópticos (Mt 3,9; 8,11; cf Lc 3,8). En Jn se encuentra tratado explícitamente en 8,31-59 que tiene por objeto denunciar cuál es el verdadero padre de los judíos interlocutores de Jesús a pesar de su filiación abrahámica, y, al mismo tiempo, relativizar esta filiación estableciendo la prioridad de Jesús sobre Abrahán en el plan de Dios que estaba orientado hacia él. Es interesante notar, por lo que respecta a nuestro tema, que, precisamente con ocasión de esta disputa acerca del verdadero origen abrahámico y su relativización, los judíos pretenden insultar a Jesús llamándolo (único caso en todo el NT) “samaritano” (8,48). Esto indicaría que el contexto en el que la reflexión de Jn se sitúa es en de la misión samaritana y el rechazo de los judíos a la misma; significativamente, los judíos con los que Jesús aquí polemiza son aquellos que, previamente, le habían dado su adhesión (8,30-33). Es razonable pensar que se trata de una polémica entre cristianos abiertos a los samaritanos (y que los habían acogido ya en sus comunidades) de una parte, y, de otra, los cristianos judíos, instalados en Jerusalén, celosos de su identidad judía.

24

Parece razonable admitir que el mismo Jesús ya ejerciera un cierto ministerio en Samaria. En Jn 3,23 se habla de un lugar llamado Enon cerca de Salim en cuyas inmediaciones Juan bautizaba. El lugar se identifica generalmente con Wadi Farah al este de Siquem, en Samaria. Según el texto hace suponer, la región de Judea donde el propio Jesús estaba también bautizando no debía estar lejos de ese lugar (3,22). Nada tiene de extraño que, bajo la presión de las autoridades de Jerusalén, Jesús tratase de evitar los peligros que lo amenazaban poniéndose a salvo en la región cercana de Samaria donde Juan ejercía ya su ministerio y, que allí, también él fuera bien recibido, tanto más cuando, inicialmente, a los ojos de muchos, debía ser el suyo un ministerio muy similar al de Juan; cfr. F.F. BRUCE, *New Testament History*, Nueva York 1980<sup>4</sup>, pp. 159s.169. Ese mismo itinerario y, por circunstancias parecidas, se ve obligada a recorrer más tarde la comunidad cristiana helenista de Jerusalén; el resultado es el mismo: la acogida de los samaritanos. Es posible que el lugar de inicio del ministerio de Felipe al que se refiere Hch 8,5 sea el mismo que vio la actividad de Juan y Jesús; cfr. id. *o. cit.* pp. 226-229. Parece lo más probable que el relato evangélico funda en una las dos experiencias, haciendo una lectura única de ambas.

25

Sea cual sea el alcance que se quiera dar al dicho de Jesús en Mt 10,5s: “No toméis el camino de los paganos ni entréis en ciudad de samaritanos; mejor es que vayáis a las ovejas descarriadas de Israel”, es evidente que, no sólo los judíos, sino los seguidores de Jesús necesitaban una justificación teológica de la misión en Samaria (cfr O. CULLMANN, *Origine e ambiente dell’Evangelo secondo Giovanni*, Turín 1976, p. 67s; pero, en cuanto a la ubicación del hecho en la vida de Jesús (que el autor no parece considerar de importancia) y no sólo en la experiencia de la misión de los “helenistas” (Hch 8) cfr nots. 14 y 34 así como 33.

En Jerusalén no había sido posible recoger la cosecha todavía; en Samaria los campos están dorados. Si es legítimo recurrir a Sicar cuando no es posible recoger la mies en las cercanías de Jerusalén para presentar las gavillas y los panes de las primicias, y hay jurisprudencia al respecto, ¿por qué no va a ser legítimo recoger la cosecha de adhesiones en el mismo lugar cuando no ha sido posible desarrollar la misión en Jerusalén y su comarca?

Se establece la legitimidad jurídica de la misión samaritana.

### III. La misión como siega: ¿fiesta de Pentecostés?

En el contexto de la justificación de la misión samaritana y, en el marco temporal y simbólico de la fiesta de la Siega o Pentecostés, se explicaría mejor el uso peculiar que, con relación a los sinópticos, Jn hace de la imagen agrícola de la “cosecha” como metáfora tópica de la misión, así como algunos de sus contenidos.

#### 1. La misión y la siega en Jn y los sinópticos

Jn 4,31-38, introduce el tema de la siega como imagen de la misión a propósito de la comida que le ofrecen sus discípulos de vuelta de la ciudad, afirmando que él tiene “otra” comida (4,31-34). Seguidamente se refiere al estado de los campos donde ya está la mies dorada, invitando a los discípulos a caer en la cuenta de ello (4,35), seguidamente habla de la recompensa que supone la recogida del fruto tanto para el que siembra como para el que siega (4,37), finalmente insiste en los “distintos” agentes de la labor (4,37), y, que sus discípulos están llamados a segar lo que no plantaron (4,38).

Los pasajes de los sinópticos que se pueden poner en paralelo con nuestro texto son: Mt 9,36-38 (Lc 10,1s) por un lado y Mt 13,24-30 y Mc 4,26-29, por otro.

1) Mt.9,37b, ὁ θερισμὸς πολὺς, οἱ δὲ ἔργαται ὀλίγοι, parece ser un buen paralelo con Jn 4,35: ἐπάρατε τοὺς ὀφθαλμοὺς ὑμῶν καὶ θεάσασθε τὰς χώρας ὅτι λευκαὶ εἰσὶν πρὸς θερισμόν. Lo es en cuanto se sirve de la misma imagen de la actividad agrícola para expresar la misión. Sin embargo hay que constatar la diferencias siguientes:

a) El dicho en Mt se produce a la vista del estado penoso de las multitudes, cuyo abandono y humillación, por la irresponsabilidad de sus dirigentes, se describe con una imagen sacada de la actividad paralela de la ganadería: "maltrechas y derrengadas como ovejas sin pastor" Mt 9,36. En cambio, el contexto de Jn es positivo: la visión de la multitud que está preparada para darle su adhesión, "dorados para la siega" (Jn 4,35)<sup>26</sup>.

b) Con todo, y esto es significativo, al contrario de Mt y Lc, Jn no se centra directamente sobre sobre "las mieses" sino que invita a mirar "los campos" donde se encuentran: ἐπάρατε τοὺς ὀφθαλμοὺς ὑμῶν καὶ θεάσασθε τὰς χώρας ὅτι λευκαὶ εἰσὶν πρὸς θερισμόν ἤδη

---

26

Lc 10,2, reproduce el mismo dicho que Mt pero el contexto es diferente: el envío de los setenta y dos (Lc10,1). Por el contexto se infiere la cantidad del trabajo que les espera y (dadas las precauciones que han de tomar y se detallan), la dificultad del mismo (Lc 10,3-12).

(Jn 4,35b)<sup>27</sup>, es la visión de los "campos" que están dorados por las mieses lo que produce la llamada exultante de Jesús.

c) En Mt 9,37s (y en Lc 10,2s) el término *θερισμός* tiene un significado objetivo, "la mies" (cfr Apc 14,15), el objeto de la recolección y su estado deplorable. En Jn, por el contrario, designa la actividad de recogida de la mies: la "siega".

d) Mt y Lc contraponen abundancia de mies y escasez de obreros, por lo que concluyen con la necesidad de pedir al dueño de la mies que envíe obreros a su mies. Jn no se refiere a esa desproporción sino a que la mies en los campos ya está madura, e invita a recogerla; es más, se refiere a los discípulos como ya enviados a ese menester (4,38). Por tanto, no se ruega que envíen obreros a la siega, sino que los que están caigan en la cuenta de la necesidad de recogerla.

e) Mt y Lc consideran sólo el momento y la actividad de la mies y la siega, como objeto y ejercicio de la misión. Jn no se fija sólo en la siega sino que se interesa por la contraposición de los dos extremos de la actividad agrícola, la siembra y la siega, como dos momentos (principio y fin del proceso) y dos actividades diferenciadas que tienen también actores diferentes (sembrador y segador); es más, Jn insiste precisamente en que son actores diferentes (en teoría podrían identificarse pero, según Jn, no en este caso).

2) Las parábolas de Mt 13,24-30 (el trigo y la cizaña) y Mc 4,26-29 (la tierra automática), también contemplan todo el proceso agrícola desde la siembra hasta la recolección, pero las dos se centran en la semilla que es sembrada, que crece y, llegado el momento, da fruto y es cosechado.

Mt focaliza la perturbación del proceso producida por la siembra insidiosa, por parte del enemigo, de la cizaña en medio del trigo. El problema que plantea es el de cuándo se ha de separar el uno de la otra; el dueño del campo manda que sea en el momento de la siega y no antes para no confundir al trigo con la cizaña. Sólo al final tendrán destinos diferentes: la cizaña, el fuego; el trigo será almacenado.

A Mc 4,26-29, por su parte, le interesa el proceso mismo del crecimiento de la semilla una vez sembrada. Sin el concurso del que la ha sembrado la semilla germina y, por sí misma, la tierra va produciendo, primero hierba, luego espiga, por fin grano: es el momento de la cosecha.

Ambas parábolas, la del trigo y la cizaña y la de la tierra automática, consideran el acto de la siembra (el anuncio), como la actividad típica de la misión según el modelo de la parábola del sembrador que los dos evangelios reproducen y explican prolijamente (Mc 4,1-25; Mt 13,1-23). En ambos casos, sin embargo, el momento de la cosecha, aunque señala la finalidad al que el proceso se encamina, no pertenece a la misión, sino que más bien tiene una realización escatológica como consumación de la historia misma. Jn se encuentra, desde este punto de vista, más cercano a los textos de Mt 9,36-38 y Lc 10,1s comentados arriba, en los que el momento de la labor que se explota como imagen de la misión es el de la "siega".

Por su parte Jn, si bien incluye los dos momentos, siembra y cosecha, contempla la labor desde el final del proceso (los campos que blanquean ya con las mieses maduras), y lo hace desde

---

27

El término *χώρα* que traducimos por "campos", es el mismo que designa, además de tierra de cultivo como en este caso (Sant 5,4; Lc 12,16), "los campos" como espacio opuesto a la ciudad a la que rodea (Jn 11,55 donde se contrapone a la ciudad de Jerusalén, cf Mc 6,55), o, "territorio" que se determina, o bien por una precisión geográfica (Jn 11,54, "cerca al desierto"), o étnica, con sentido de "país, región" (Mc 5,1, "de los gerasenos"), o política, con sentido de "región", "provincia", "comarca" etc. (10,1 "de Judea"; Hch 8,1 "de Judea y Samaria"). Un campo concreto de cultivo se expresa con el diminutivo *χωρῶν*, el término que Jn había usado al inicio de esta narración: "el terreno que dio Jacob a su hijo José" (Jn 4,5b).

el punto de vista de los agentes de la tarea y no del desarrollo de la semilla como las parábolas comentadas de Mt y Mc. En Jn, pues, el objeto de la misión es la recolección, no la siembra (4,35). Seguidamente distingue entre la actividad de sembrar, ya realizada, y la de recolectar a la que son invitados los discípulos. Aquella ha sido hecha por otros, diferentes, que han tenido que fatigar; los llamados a recoger llegan en el momento de la alegría; pero la alegría es también la del sembrador que ve culminado su propósito (4,36ss).

El tratamiento del tema en Jn sigue más de cerca el desarrollo de la labor agrícola de la que explota muchos más elementos que los sinópticos: el tiempo de la cosecha, la situación de los campos y las mieses, la tarea del sembrador y el segador, el fruto como recompensa y causa de alegría del uno y del otro, la fatiga de la siembra.

## 2. ¿La fiesta de la Siega o Pentecostés como contexto de la misión en Samaria?

a) La constatación por parte de Jesús de que ya blanquean los campos y la mies ya está madura no es meramente cronológica. Menciona un dicho<sup>28</sup> que pone en boca de los discípulos: οὐχ ὑμεῖς λέγετε ὅτι τετράμηνός ἐστιν καὶ ὁ θερισμὸς ἔρχεται; “¿No decís vosotros: cuatro meses y llega la cosecha?” (Jn 4,35). El sentido sería: “pasan cuatro meses y llega la cosecha”, es decir, se requiere un tiempo, cuatro meses, para que llegue la cosecha; una vez transcurrido el tiempo previsto por la naturaleza, ya es la hora de cosechar. Aplicado como principio a otras situaciones de la vida, vendría a significar: cada cosa llega a su tiempo<sup>29</sup>. Aquí significaría: el tiempo ha llegado<sup>30</sup>. Por lo mismo, y a la inversa, del estado de la mies se infiere

---

28

La construcción concisa sugiere una forma proverbial. C.H. DODD, *La tradición histórica en el cuarto evangelio*, Madrid, 1978, pp. 391ss, estudia la estructura métrica, aporta paralelos formales de los LXX, concluyendo al respecto que "el dicho puede ser, por tanto, de origen hebreo (y no griego) y la forma casi poética fortuita." La forma de introducir la frase (cfr Mat 16,2), la estructura de la misma y su contenido corresponden a los de una sentencia, cuya finalidad es elevar a principio general la observación de un hecho común de la naturaleza. El hecho de que no se haya encontrado un proverbio paralelo a éste no debiera ser una objeción para reconocerle el carácter de máxima o sentencia. Habría que dar por supuesto que la mayor parte de la riqueza de sentencias y dichos populares ligados a las actividades cotidianas no han llegado a nosotros. Que la forma y el contexto respondan al género, debiera bastar. Su sentido y difusión es más difícil de determinar.

29

Equivalente aproximadamente a la máxima de Qo 3,1s: “Todo tiene su momento y cada cosa su tiempo bajo el cielo.... su tiempo el plantar y su tiempo el arrancar lo plantado.”

30

Creemos que este es en el texto el sentido de la sentencia citada. En efecto, la primera parte de la sentencia (τετράμηνός ἐστιν) puede referirse: a) bien al tiempo que *falta* para que llegue la cosecha; b) o bien al tiempo que se *requiere*, para la misma. Es evidente que la mayor parte de los manuscritos la interpretan en el primer sentido, leyendo ἔτι τετράμηνός ἐστιν: *todavía* cuatro meses. Pero valiosos manuscritos omiten el adverbio, entre ellos P<sup>75</sup>, D L f<sup>3</sup> sy<sup>c</sup>, una fuerte combinación como reconoce R.E. BROWN, *o. cit.* p.174, que, por su parte, pone el adverbio entre paréntesis considerándolo dudoso. Si se mantiene el adverbio, la frase “*todavía* faltan cuatro meses...” parece ser una indicación cronológica que marcaría la época del año en que se encuentran; ahora bien, si cuatro meses es el tiempo que se requiere desde la siembra hasta la cosecha, según el antiguo calendario agrícola de Guézer (s. X) y una antigua tradición rabínica (cfr C.K. BARRETT, *The Gospel according St John*, Londres, 1976<sup>11</sup>, p. 202), resultaría extraño que, en el mismo momento de la siembra, se dijera que faltan *todavía* cuatro meses para la cosecha, lo más lógico sería que, más tarde, una vez que *ya* ha transcurrido cierto tiempo de la siembra, se dijera que faltan *todavía* tres, dos o un mes para la siega.

Pero más aún. La interpretación de la frase en el sentido de que *faltan todavía* cuatro meses para la siega, situaría la escena en Enero-Febrero. En todo caso, en fecha anterior a la Pascua. Ahora bien, Jn da a los hechos que



que ha pasado el tiempo requerido y que ya es hora de recoger la cosecha.

Como sucede en otras ocasiones, Jesús admite la verdad del dicho (cfr Mt 1 6,2s; Lc 12,54-56), pero invita a los discípulos a situarse en “otro” nivel de interpretación: la “otra” cosecha<sup>31</sup>.

Es por consiguiente, época de cosecha. En este caso, teniendo en cuenta que la anterior sección en Jerusalén comienza con la fiesta de Pascua (2,13), la actual en Samaria, después del recorrido por la región de Judea y del rechazo por parte de los dirigentes, tendría como trasfondo la fiesta de Pentecostés, cincuenta días después de Pascua, fiesta agrícola de la siega (Ex 23,16: καὶ ἑορτὴν θερισμοῦ πρωτογενημάτων ποιήσεις τῶν ἔργων σου, ὧν ἂν σπείρης ἐν τῷ ἄγρῳ σου) en la que se debían ofrecer las primicias del trigo (Ex 34,22; Nm 28,26)<sup>32</sup>. Esto nos conduce de nuevo a Sicar y la tradición *halákica* con ella relacionada que se refiere

---

narra en esta sección (2,12-4,46a: rechazo en Jerusalén -Judea, aceptación en Samaria) una secuenciación espacio-temporal continua: un único viaje de ida y vuelta que parte de Galilea (Caná) para retornar allí. El primer episodio del viaje, su estancia en Jerusalén, coincide con la fiesta de Pascua (2,13.23) y, a su llegada a Galilea después de pasar por Samaria, aún está fresco en sus paisanos el recuerdo de lo que hizo en “la fiesta” (sin necesidad de especificar que se trata de la fiesta de Pascua anterior, porque es obvio que ese es el sentido) (4,43-45). Esto excluye un salto atrás en el tiempo, a un período antes de Pascua para la escena samaritana.

31

Contrariamente a C.H. DODD, *op. cit.*, pp. 392s, que sostiene que el paralelo más exacto al texto de Jn es Lc 4,23, donde Jesús cita un dicho corriente (“médico, cúrate a ti mismo”) para corregirlo. Pero los dichos son de naturaleza distinta. El de Lc 4,23 contiene una norma de conducta: el médico debe poder curarse a sí mismo. En el caso aludido, Jesús debería curar primero a los suyos, esto es, debería hacer con sus paisanos lo que ha hecho con los extraños; pero él, con una cita bíblica, explica por qué el proverbio no es válido en todos los casos. Los dichos contenidos en Mt 16,2s y Lc 12,54-56, por el contrario, proponen la constancia de un fenómeno de la naturaleza (el aspecto del cielo) que viene siempre asociado con otro fenómeno (cierta calidad del tiempo atmosférico), para constatar que, cuando se da uno, se infiere el otro; Jesús invita a aplicar la misma coherencia, en la interpretación de otros signos. Nos parece que este es el caso de Jn 4,33: del cumplimiento de unas condiciones de la naturaleza (el tiempo requerido) se siguen unas consecuencias (la llegada de la cosecha), ahora se invita a aplicar la misma coherencia a otro nivel.

Si las palabras de Jesús en Jn 4,35b (“levantad la vista y ved los campos que están dorados para la cosecha”), negaran la verdad del dicho anterior puesto en boca de los discípulos, se esperaría otra formulación de las frases. En efecto, la negativa retórica: οὐχ ὑμεῖς λέγετε...; “¿No decís vosotros que...?”, supone normalmente la conformidad del que la plantea con el contenido de la frase, y representa un recurso dialéctico según el cual se argumenta partiendo de una verdad aceptada por el oponente, es decir, “ad hominem”. Por eso, si se pretendiera negar la verdad del dicho parecería más propio expresarlo de otro modo, v.g. aserción-réplica adversativa, dejando más clara la oposición entre los sujetos (vosotros-yo) algo así como: ὑμεῖς λέγετε ὅτι ἔτι τετράμηγός ἐστιν... ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν, ἐπάρατε τοὺς ὀφθαλμοὺς ὑμῶν, “vosotros decís que *faltan todavía* cuatro meses... pero yo os digo, levantad la vista y ved los campos...”; para fórmulas adversativas en las que Jesús opone un dicho suyo a dichos de otros corrigiéndolos cfr. Mt 5,22.28.32.34.39.44. No se ve cómo Jn, que es tan prolijo en el uso del pronombre personal cuando Jesús habla de sí mismo, siendo ésta una característica suya con respecto a los sinópticos, aquí precisamente, cuando pretende oponer un dicho suyo al de los discípulos, lo omite.

Sin duda el que introdujo el adverbio (“*todavía* cuatro meses...”) en el dicho de los discípulos quitó a la frase el valor de principio general o sentencia y la redujo a una mera indicación cronológica (*faltan* de hecho cuatro meses), con lo que terminó oponiendo su sentido al de la constatación de Jesús de que en los campos las mieses estaban *ya* maduras. Pero al respecto cfr not.20.

32

En la época neotestamentaria esta fiesta había llegado a celebrar también la entrega de la Ley de Dios en el Sinaí, cfr *Libro de los Jubileos*, 1,1 y 6,7; TB, *Pesahim* 68b; Midrash *Tanhuma* 26c. pero nunca perdió su significación agrícola.

precisamente a esta fiesta.

La fiesta de Pentecostés era una de las tres grandes fiestas de peregrinación al templo de Jerusalén. La pregunta de la samaritana sobre el lugar dónde se debe adorar (Jn 4,19-26), estaría mejor contextualizada en la segunda de las fiestas en que todo el mundo debía presentarse ante Yahvé en el santuario<sup>33</sup>.

Por otra parte, las referencias a esta fiesta, estarían en consonancia con el procedimiento reconocido de Jn según el cual tiene muy en cuenta el calendario litúrgico y contextualiza teológicamente las acciones y palabras de Jesús en los símbolos festivos<sup>34</sup>.

Conviene recordar, además, que, desde muy temprano, la fiesta de Pentecostés fue asociada por los cristianos a la apertura de la comunidad a la misión universal (Hch 1,8; 2,1-11).

b) Seguidamente, Jn se refiere a la recompensa que constituye, para el que siega, el fruto que recoge<sup>35</sup>. El verbo empleado (συνάγω), en efecto, indica no el acto de la siega (θερισμός, θερίζω) sino el del almacenamiento del trigo<sup>36</sup>. El fruto, por consiguiente, no tiene en este pasaje un sentido moral (la virtud, o las obras que produce el creyente como consecuencia de un cambio mentalidad y actitud)<sup>37</sup> sino que representa a todos aquellos que llegan a dar la adhesión a Jesús; la recompensa para el que siega es la “reunión” (en términos agrícolas, la “recolección” o

---

33

La primera es Pascua-Ázimos, la segunda la de la Siega o de las Semanas o Pentecostés, y la tercera la de la Recolección o de Las Tiendas (Ex 23,14-17; Dt 16,16). Pentecostés, si bien había perdido la relevancia de antaño para el judaísmo ortodoxo, la mantuvo para los samaritanos y para la comunidad de Qumrán donde era fiesta principal de renovación de la Alianza; samaritanos y miembros de la comunidad de Qumrán, igual que los saduceos, se atenían a Lv 23, 11.15.16 para fijar la fecha de la celebración de Pentecostés, contando siete semanas a partir del sábado siguiente a los Ázimos; por contra, los fariseos contaban a partir del 16 de Nisán independientemente del día de la semana y cuya forma de computar las semanas se impondría al judaísmo después del s. II.

34

Jn menciona explícitamente 6 fiestas, de las cuales tres Pascuas, la primera (2,13.23) y la última (11,55; 12,1; 13,1; 18,28.39; 19,14) de la serie de 6 fiestas con las que Jn ritma la manifestación de Jesús al mundo, y una de las centrales (6,4); en la fiesta de las Tiendas, en el templo, tiene lugar uno de los episodios centrales de su manifestación (7,2.10.14.37) y es la cuarta de la serie. Además se menciona la fiesta de la Dedicación del templo (10,22) y otra fiesta de preceptivo descanso (5,1.9b).

35

ὁ θερίζων μισθὸν λαμβάνει καὶ συνάγει καρπὸν εἰς ζωὴν αἰώνιον (Jn 4,36), la coordinación no une dos acciones sucesivas o diferentes, sino que ha de entenderse como coordinación “modal”, es decir, el segundo miembro coordinado (συνάγει καρπὸν) expresa el modo con que se realiza el primero (μισθὸν λαμβάνει): “recibe su paga reuniendo fruto...”; para este valor modal de la coordinación cfr A. URBÁN, “La coordinada modal” FN 2 (1988), 75. La recompensa del segador es el propio fruto que recoge.

36

συνάγω, significa “reunir” y, en el contexto de la siega, “recolectar” o “almacenar”, a veces, especificando el lugar dónde: el granero (cfr Mt 3,12; 6,26; 13,30; Lc 12,17s). Para expresar la simple recogida del fruto se usa λαμβάνω (Mt 21,34; cfr 2 Tm 2,6 μεταλαμβάνω).

37

El sentido moral de καρπός es el habitual en los sinópticos donde significa las buenas o las malas obras (Mt 3,8.10; 7,16-20; 12,33); o el tipo de comportamiento que se espera de individuos (Mt 13,8.26) o instituciones (la higuera, la institución judía cuyo emblema es el templo, Mc 11,12-12; cfr Mt 21,18s). Lo mismo sucede en Pablo (Rm 6,21s; Ga 5,22; Ef 5,9; Flp 1,11); cfr He 12,11; St 3,17s.

"almacenamiento") de ese fruto como resultado de la misión<sup>38</sup>.

La recompensa es el fruto. Así se explica la transición que se produce al inicio de esta secuencia, del tema de la comida al de la misión; cuando los discípulos ofrecen a Jesús de comer, él afirma tener otra comida (φάγε,... ἐγὼ βρώσιν ἔχω φαγεῖν... ἐμὸν βρώμα ἐστὶν ἵνα ποιήσω τὸ θέλημα τοῦ πέμψαντός με καὶ τελειώσω αὐτοῦ τὸ ἔργον, Jn 4,31-34)<sup>39</sup>. Esta transición del tema de la comida al de la siega, encontraría un significado más sugerente si se considera, como el contexto de la secuencia, Pentecostés, fiesta de acción de gracias por la cosecha de cereales (el trigo), en tanto que don de Dios para el sustento.

### 3. Sembradores y segadores, dos agentes y una obra. Justificación de la misión samaritana.

El motivo de la alegría por la recolección es tópico en el tratamiento literario de este tema agrícola (Is 9,2; Sal 4,8; Jr 31,12). También la contraposición de la alegría de la cosecha al trabajo (y fatiga) de la siembra: "los que siembran con lágrimas, cosechan entre cantares (Sal 126, 5-6)" rezaban antiguos cantos de recolección<sup>40</sup>.

Es un tema que refleja una experiencia vital, y que es susceptible de diversas variaciones:

a) cuando es el mismo el que siembra y el que cosecha, que es lo que comúnmente sucede, la evocación del sufrimiento de la cosecha para contraponerlo a la alegría de la siembra, equivale a una invitación a soportar los dolores de la vida como condición para disfrutar de sus gozos (Sal 126,5-6). Una subvariación original del tema se encuentra en Jn 12,24, donde muerte del trigo y abundancia de fruto, se corresponden con sufrimiento del sembrador y alegría de la cosecha: ἐὰν μὴ ὁ κόκκος τοῦ σίτου πεσῶν εἰς τὴν γῆν ἀποθάνῃ, αὐτὸς μόνος μένει· ἐὰν δὲ ἀποθάνῃ, πολὺν καρπὸν φέρει; el momento negativo, en uno y otro caso, es la condición indispensable para el momento positivo.

b) cuando los agentes no son los mismos, esto es, uno es el que siembra y otro el que recoge, se considera una desgracia para el primero ser privado del gozo de recoger el fruto de su esfuerzo, y el hecho se presenta como paradigma de castigo (Dt 28,33) y, a la inversa, la promesa de que eso no suceda y que el que siembra pueda disfrutar del fruto del esfuerzo es expresión de bendición (Is 65,21-23; cfr id. 62,8s; Jr 31,5; Am 9,14). Una subvariación del tema se puede considerar Mt 25,24 donde el siervo que trabaja para su señor (y se considera que éste es su deber) y ha recibido para ello un talento, se queja ante él en términos acusatorios, diciéndole: "siegas donde no siembras y recoges donde no esparces". Se considera que la condición de siervo correlativa a la condición de señor de su dueño, socialmente establecida, no le da derecho a aquél de quejarse de que el fruto de su trabajo sea para éste.

El dicho que Jesús cita en Jn 4,37: ἄλλος ἐστὶν ὁ σπείρων καὶ ἄλλος ὁ θερίζων,

---

38

De hecho, la misión de Jesús, según la declara en forma solemne el evangelista en el momento en que se produce la condena formal por parte del sumo sacerdote y el sanedrín, se expresa con este mismo verbo: ἵνα καὶ τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ τὰ διεσκορπισμένα συναγάγῃ εἰς ἓν (11,52).

39

Una transición similar se encuentra en Jn 21,5,9-13. Siega y pesca simbolizan la misión; lo que en uno es el fruto del trabajo agrícola, en otro es el resultado de la pesca. Pero es interesante que, en ambos casos, el valor manducatorio del fruto de ambas actividades en el plano real, se explote también en el plano simbólico.

40

A. GONZÁLEZ, *El libro de los Salmos*, Barcelona 1966, p. 560.

debía tener originalmente una aplicación dentro de la segunda variación del tema: en un contexto negativo, elevaría a principio la amarga y repetida experiencia humana de que el fruto del esfuerzo de unos va a parar a otros, los cuales se benefician de él sin haberlo trabajado. Pero en nuestro texto Jesús le da una aplicación original. Esto es, manteniendo la validez del dicho en cuanto a que, efectivamente, son diferentes los agentes en esta labor de la misión (es verdad que uno es el que siembra y otro el que cosecha), corrige, sin embargo, el contexto negativo de su aplicación habitual: son distintos el que siembra y el que cosecha, pero, en este caso, el gozo del que cosecha por la abundancia del fruto, no constituye un despojo del que ha sembrado, sino que la alegría del segador es también la del sembrador: ἵνα ὁ σπείρων ὁμοῦ χαίρη καὶ ὁ θερίζων (4,36b)<sup>41</sup>.

La interpretación del proverbio indica que, en el caso de la misión, sembrador y segador no se oponen, sino que, al contrario, el sembrador necesita del segador para ver completada su obra. Es más, es voluntad del sembrador que así sea. Éste es el sentido de la afirmación de Jesús: ἐμὸν βρῶμά ἐστιν ἵνα ποιήσω τὸ θέλημα τοῦ πέμψαντός με καὶ τελειώσω αὐτοῦ τὸ ἔργον (4,34). Jesús es el enviado del Padre para llevar a término su obra (su labor, en términos agrícolas, cfr Ex 23,16), por lo que hay que concluir que su alegría es la del Padre y, la del Padre, la suya.

No debe extrañar el desarrollo del tema que propone Jn a continuación explicando el papel de los discípulos (ἐγὼ ἀπέστειλα ὑμᾶς θερίζειν ὃ οὐχ ὑμεῖς κεκοπιάκατε, 4,38). Por una parte Jn es fiel al principio que aplica constantemente en su evangelio y que constituye una de sus leyes estructurantes: que lo que es Jesús con respecto al Padre, lo son sus discípulos con respecto a él (καθὼς ἐμὲ ἀπέστειλας εἰς τὸν κόσμον, κἀγὼ ἀπέστειλα αὐτοὺς εἰς τὸν κόσμον, 17,18; 20,21; cfr 6, 57)<sup>42</sup>, sin embargo, por otra parte, pone aquí el énfasis en la distinción y la complementariedad de los agentes de la labor: sembrador y segador.

En esta ocasión, los discípulos no han fatigado y recogen el fruto de otros (ἄλλοι κεκοπιάκασιν καὶ ὑμεῖς εἰς τὸν κόπον αὐτῶν εἰσεληλύσατε, 4,38b). Este es un caso específico, y debe ser considerado una excepción, pues normalmente no sucede así. En efecto, la afirmación de que “si el grano de trigo una vez caído en tierra no muere, permanece él sólo; en cambio, si muere, produce mucho fruto” (12,24), si bien tiene su verificación por antonomasia en el propio Jesús, es la formulación de un principio de valor universal como se ve por el comentario que le sigue (12,24-25s). Por consiguiente, es sólo en este caso, cuando los discípulos recogen sin haber fatigado en la siembra.

La observación de que aquí los discípulos no han sembrado, sino que encuentran los campos ya maduros, está en la línea de la legitimación de la misión samaritana. El que siembra

---

41

Se esperaría el orden inverso (ἵνα ὁ θερίζων ὁμοῦ χαίρη καὶ ὁ σπείρων), es decir, en primer término la alegría del “segador”, puesto que de él se trataba, y en segundo la del “sembrador”. La partícula ἵνα con valor consecutivo, establece que la acción anteriormente descrita (la recogida de la mies por parte del segador), culmina los deseos y la satisfacción del que sembró, al dar cumplimiento a su obra.

42

Cfr J. BARRETO, *La Tradición del discípulo amado*, Madrid 1989, pp 17-22; en particular, cfr. Jn 15,7-11: compartida su misión (ἵνα καρπὸν πολλὸν φέρητε καὶ γένησθε ἐμοὶ μαθηταί, Jn 15,8), los discípulos están también llamados a compartir su “alegría” por la fecundidad de la misma (ἵνα ἡ χαρὰ ἡ ἐμὴ ἐν ὑμῖν ᾗ..., Jn 15,11), cfr al respecto J.MATEOS-J. BARRETO, *El evangelio de Juan*, pp. 663-66.

es otro u otros, el Padre, Jesús. El razonamiento es el siguiente: si los campos blanquean es que el sembrador (el Padre y Jesús que culmina su obra) los ha sembrado. La legitimidad de la cosecha la da la evidencia del estado de los campos en los que la mies está ya a punto. Los que vienen después sólo tienen que (y han de) recogerla. Lo que cuenta es que los campos están llenos de mieses para la siega.

La función de esta observación en el presente contexto es análoga a la que tiene la hebra por Jesús a Nicodemo durante su estancia en Jerusalén, en la sección anterior: “el espíritu sopla donde quiere y oyes su voz y no sabes de donde viene ni a dónde va (Jn 3,8)”. Allí se trataba de afirmar que el espíritu no tiene límites geográficos, y que, donde quiera que sople, sin importar lugar alguno, se puede nacer de nuevo de él; ya no importa el origen abrahámico (según la carne), sino el del espíritu que da acceso a la nueva alianza. De igual modo, no importa dónde se halla lo sembrado, sino el hecho mismo de la abundancia de la mies: hay que recogerla allí donde esté. La siembra es responsabilidad de otro<sup>43</sup> que lo ha hecho donde ha querido. Los discípulos se han encontrado con el hecho de la cosecha madura.

#### 4. La mención de Sicar y la estructura del relato

El nombre de Sicar (en los textos rabínicos *עין סוכר* "Fuente de Sicar") viene asociado a la fuente; esto determina el primer tema, el del agua, que se desarrolla en la primera parte del relato (4,5-15). Además, la localidad estaba vinculada a una tradición legal relativa a la recogida de las primicias para la fiesta de la Siega o de las Semanas cuando no era posible recogerla en Jerusalén y su comarca. Este hecho justifica el planteamiento, por una parte, del tema del verdadero lugar de peregrinación y del auténtico culto (4,16-26), y, por otra, del tema del estado de los campos, ya prontos para la siega, como imagen de la misión (4,31-42).

Enlaza perfectamente con la significación del nombre de Sicar el hecho de que el tema del relato sea la falta y búsqueda de bebida (*δός μοι πειν* 4,7b) y de comida (*οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ἀπεληλύθεισαν εἰς τὴν πόλιν, ἵνα τροφᾶς ἀγοράσωσιν* (4,8); *ἐν δὲ τῷ μεταξὺ ἐρώτων αὐτὸν οἱ μαθηταὶ λέγοντες, Ῥαββί, φάγε* (4,31), que dará paso a la consideración de “otra” bebida y “otra” comida.

---

43

La transición de “otro” (4,37) a “otros” (4,38) no debe sorprender (esa transición es análoga a otras en Jn: “obra” → “obras”, “mandamiento” → “mandamientos”, “pecado” → “pecados”, donde el singular tiene valor complejo mientras que el plural significa sus diversas concreciones, cfr. J. MATEOS-J. BARRETO, *Vocabulario Teológico del Evangelio de Juan*, s. v.). El sembrador es Dios pero es evidente que opera a través de otros; ¿quiénes? Está fuera de duda que el propio Hijo que es por antonomasia el que realiza las obras del Padre (5,19s), de cuya “fatiga” se había hablado al inicio de esta sección con el mismo término que ahora se emplea (4,6, *κεκοπιακῶς*; 4,38, *κεκοπιάκατε*), pero no hay que excluir que también se refiera a otros agentes, en particular, con toda verosimilitud, a Juan Bautista que antes había ejercido su misión en la región, puesto que Jn tiende a subrayar la diferencia pero también la continuidad entre ambos ministerios (1,6-8.15; 3,25-30); cfr al respecto J. A. T. ROBINSON, “The 'others' of John 4.38” en *Twelve New Testament Studies*, Londres, 1965<sup>2</sup>, pp. 64s, reimpresso de *Studia Evangelica* (TU, 73, ed. K. Aland, F.L. Cross, J. Daniélou, H. Riesenfeld y W.C. van Unik, 1959), pp. 510-15 (originalmente artículo para la conferencia en Oxford “The Four Gospel in 1957”); pero, éste, sostiene que los “otros” son (exclusivamente) Juan Bautista y sus discípulos, oponiéndose a O. CULLMANN, *The Early Church*, 1956, pp. 185-192, que, a su vez, considera que “los otros” son (exclusivamente) los misioneros helenistas; pensamos, por nuestra parte, que es más coherente con el contexto considerar que los enviados son, en primer término, los discípulos que forman el entorno de Jesús y, por extensión, los misioneros helenistas (que han soportado una experiencia paralela, cfr. también not. 14), mientras que los “otros” son los que han precedido a unos y otros como se dijo.

La oposición Jerusalén-Judea vs Sicar-Samaria, se establece en tres planos de significación: a) plano histórico-existencial de la experiencia errante del grupo: Jerusalén-Judea, tierra hostil, hambre del camino vs Sicar-Samaría, lugar donde son acogidos y se procuran bebida y alimento.

b) plano histórico-misionero: Jerusalén-Judea, misión fracasada vs Sicar-Samaría, misión fecunda.

c) plano de referencia jurídico del relato preexistente relacionado con el lugar Sicar, sobre qué hacer cuándo no es posible recoger la cosecha en Jerusalén y sus alrededores: Jerusalén y su comarca lugar de carestía vs Sicar lugar donde hay cosecha: gavillas y pan para la ofrenda<sup>44</sup>.

La falta de alimento constituye la *isotopía*<sup>45</sup> entre los tres planos que se intersecan en el relato.

La experiencia de huida, sed y hambre del camino se remedian con el *alimento* procurado en Samaria; la experiencia del fracaso de la misión y la falta de *cosecha* se compensa en Samaria; la falta de *trigo* para el pan y las primicias en el nuevo culto se suple legalmente en Samaria.

De los tres, el plano englobante es el de la referencia jurídica. Eso justifica que la mención de la abundancia de las cosechas y la recolección cierre la sección y marque el climax del relato<sup>46</sup>.

Puesto que esta secuencia adquiere la forma de una intervención final y solemne de Jesús, la hemos de entender como la clave de la comprensión de toda sección.

## V. Conclusión

Si las observaciones que hemos expuesto son correctas, la mención de Sicar nos llevaría a la fiesta de Pentecostés y las referencias jurídicas del material *haláquico* relacionado con esta localidad. Su función en el texto es recordar que, así como en el caso de la carestía en Jerusalén, es legítimo recurrir a Sicar para suplir la falta de trigo para las primicias, la misión en Samaria está legitimada por la misma razón: allí donde es lícito recoger la mies para las primicias, será lícito

---

44

En los dos primeros planos se presentan superpuestas y contempladas como una sola cosa, por una parte, una experiencia prepascual de Jesús y su grupo, difícil de determinar en su alcance pero que, en principio, coincidiría a grandes rasgos con la narrada; por otra, la experiencia pospascual del grupo, que una vez expulsado violentamente de Jerusalén se establece en Samaria donde encuentra refugio y reciben adhesiones (cfr Hch 8,4-8). Habría que subrayar que la secuenciación espacial de la huida que se encuentra en el texto de Jn (Jerusalén → Judea → Samaría) es la misma que refiere Hch 8,1 para la dispersión de la comunidad de los helenistas; esta misión en Samaria, no es bien entendida ni por los judíos (como cabía esperar), ni tampoco por los cristianos que permanecieron en Jerusalén; ante ellos hay que justificar la legitimidad de esta misión.

45

Para este concepto, cfr GRUPO DE ENTREVERNES, *Análisis Semiótico de los Textos*, Madrid, 1982, pp.150s.

46

De este modo 4,31-38 no sólo no aparece como un añadido a la obra del evangelista (H. ODEBERG, *Zum Missionscharakter des Johannes-Evangeliums*, Gütersloh, 1941, p.190), o un inciso (R. SCHNACKENBURG, p.626.658) sino una clave que arroja luz sobre la cabal interpretación de todo el texto.

recoger la mies abundante de la misión, tanto más si en Jerusalén y sus alrededores no es posible. Allí donde esté la mies hay que recoger la cosecha para que el que ha sembrado vea cumplida su obra.

Se justifica, desde el punto de vista jurídico, la precoz misión en Samaría y se la relaciona con un episodio de la vida de Jesús.

\*Publicado en. *Filología Neotestamentaria* 23-24, vol. XII, mayo-noviembre 1999, pp. 89-106.