



PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
FACULTAD DE TEOLOGÍA

Unidad de Postgrados

=====

PROYECTO DE INVESTIGACIÓN
PARA OPTAR POR EL TÍTULO DE DOCTOR EN TEOLOGÍA

Título del Proyecto:
LA VUELTA DE JESÚS A LOS DISCÍPULOS
LOS ROSTROS DE LA PARUSÍA EN EL CUARTO EVANGELIO

Nombre del Investigador:
JOSÉ ALFREDO NORATTO GUTIÉRREZ

Nombre del Director:
GUSTAVO BAENA BUSTAMANTE, S.J.

BOGOTÁ, JULIO DE 2004 - ABRIL DE 2008

**Mi eterna gratitud al Maestro, Padre Gustavo Baena S.J.,
quien con sus palabras me ha conducido a la Palabra,
invitándome a reconocer en la opacidad del lenguaje humano,
el esplendor del Verbo Divino, Cristo Jesús.**

**Gracias a él, una vez más he podido evocar
el texto del epitafio de la tumba de John Henry Newman,
bella síntesis de esta investigación:
*Ex umbris et imaginibus in veritatem***

ÍNDICE GENERAL

ÍNDICE GENERAL	i
INTRODUCCIÓN	1
CAPÍTULO I:	
CONTEXTOS DE LAS PREGUNTAS POR LA PARUSÍA JOÁNICA	22
1.1 ORIGEN DE LAS PREGUNTAS: EL TEXTO Y SU IDENTIDAD	23
1.1.1 PUNTO DE PARTIDA: LA EVIDENCIA DE LOS TEXTOS.....	23
1.1.1.1 Textos explícitos sobre la Segunda Venida.....	24
1.1.1.2 Textos implícitos sobre la Segunda Venida.....	28
1.1.2 LAS PREGUNTAS ORIENTADORAS DE LA HIPÓTESIS	35
1.1.3 LA EXÉGESIS JOÁNICA EN LA HISTORIA: CAMBIOS DE PARADIGMA	40
1.1.3.1 La Exégesis Moderna y la Crítica Literaria	41
1.1.3.2 El Trasfondo Cultural	41
1.1.3.3 El horizonte teológico y la vida de la comunidad	46
1.1.3.4 Síntesis de un largo camino	52
1.1.4 ESTRUCTURA LITERARIA DE REFERENCIA.....	53

1.2 CONTEXTO PROPIO DE LOS CAPÍTULOS 14 Y 16	59
1.2.1 LOS DISCURSOS DE ADIÓS COMO GÉNERO LITERARIO.....	61
1.2.2 LOS CAPÍTULOS 13 AL 17 COMO DISCURSO DE ADIÓS.....	64
1.2.2.1 Características Generales.....	66
1.2.2.2 Debate en torno a su delimitación y estructura.....	70
1.2.2.3 Estructura Literaria de referencia.....	77
1.2.3 LOS CAPÍTULOS 14 Y 16.....	79
1.2.3.1 La Unidad Literaria 14,1-31.....	81
1.2.3.1.1 Estructura Literaria.....	83
1.2.3.2 La Unidad Literaria 16,4b-33.....	89
1.2.3.2.1 Estructura Literaria.....	91
1.2.3.3 Elementos de Encuentro.....	97
1.3 CONTEXTO PROPIO DEL CAPÍTULO 21	109
1.3.1 IDENTIDAD LITERARIA	109
1.3.2 ESTRUCTURA LITERARIA DE REFERENCIA.....	116
1.3.3 UN TESTAMENTO TEOLÓGICO.....	119

1.4 REFERENTES HERMENÉUTICOS	122
1.4.1 LA ESCATOLOGÍA COMO ESPERANZA Y ANTICIPACIÓN DE FUTURO.....	123
1.4.2 LA INSTAURACIÓN DEL REINO DE DIOS.....	126
1.4.3 LA VENIDA DEL MESÍAS EN EL JUDAÍSMO.....	131
1.4.4 LA EXPECTACIÓN DEL HIJO DEL HOMBRE Y EL JUICIO FINAL.....	134
1.4.5 JESÚS ES EL MESÍAS Y EL REY DE ISRAEL PROMETIDO.....	138
CAPÍTULO II:	
LECTURAS Y RELECTURAS. LA PARUSÍA JOÁNICA EN LOS TEXTOS	144
2.1 LOS TEXTOS EXPLÍCITOS: EL VALOR DE LAS LECTURAS	148
2.1.1 JN 14,3: VOLVERÉ Y OS TOMARÉ CONMIGO	149
Peculiaridades del Contexto.....	151
Observaciones de Crítica Textual.....	152
Aproximación a la Estructura Literaria.....	155
Categorías Fundamentales.....	158
Tradiciones Subyacentes.....	170
Horizonte de Sentido.....	180

2.1.2 JN 14,18: VOLVERÉ A VOSOTROS	186
Peculiaridades del Contexto	186
Categorías Fundamentales	189
Textos referenciales	195
Horizonte de Sentido	195
2.1.3 JN 14,28: ME VOY Y VOLVERÉ A VOSOTROS	198
Peculiaridades del Contexto	198
Observaciones de Crítica Textual	201
Categorías Fundamentales	202
Textos referenciales	212
Horizonte de Sentido	213
2.1.4 JN 21,22-23: HASTA QUE YO VENGA	216
Peculiaridades del Contexto	217
Observaciones de Crítica Textual	223
Aproximación a la Estructura Literaria	224
Categorías Fundamentales	226
Horizonte de Sentido	231

2.2 LOS TEXTOS IMPLÍCITOS: LA FUERZA DE LAS RELECTURAS	236
2.2.1 LOS TEXTOS IMPLÍCITOS DE PRIMER ORDEN	237
2.2.1.1 JN 14,6: LA VENIDA DE JESÚS COMO IDA AL PADRE	237
Peculiaridades del Contexto	239
Observación de Crítica Textual.....	241
Aproximación a la Estructura Literaria.....	241
Categorías Fundamentales.....	243
Textos referenciales	252
Horizonte de Sentido.....	253
2.2.1.2 JN 14,19: VOSOTROS SÍ ME VERÉIS	256
Peculiaridades del Contexto.....	256
Categorías Fundamentales.....	258
Horizonte de Sentido.....	263
2.2.1.3 JN 14,21: AL QUE ME AME, ME MANIFESTARÉ	265
Peculiaridades del Contexto.....	266
Aproximación a la Estructura Literaria.....	267
Categorías Fundamentales.....	267
Textos referenciales	273
Horizonte de Sentido.....	274

2.2.1.4 JN 14,22-23: EL PADRE Y YO, VENDREMOS AL QUE ME AME	275
Peculiaridades del Contexto.....	276
Observaciones de Crítica Textual.....	280
Aproximación a la Estructura Literaria.....	282
Categorías Fundamentales.....	283
Textos referenciales	286
Horizonte de Sentido.....	287
2.2.1.5 JN 16,16-19: ME VOLVERÉIS A VER	290
Peculiaridades del Contexto.....	291
Observaciones de Crítica Textual.....	293
Categorías Fundamentales.....	294
Textos referenciales	300
Horizonte de Sentido.....	300
2.2.1.6 JN 16,22: VOLVERÉ A VEROS	304
Peculiaridades del Contexto.....	304
Observaciones de Crítica Textual.....	307
Aproximación a la Estructura Literaria.....	308
Categorías Fundamentales.....	309
Textos referenciales	314
Horizonte de Sentido.....	316

2.2.2 LOS TEXTOS IMPLÍCITOS COMO SUSTITUCIÓN	318
2.2.2.1 JN 14,16: EL PADRE OS DARÁ OTRO PARÁCLITO.....	318
Peculiaridades del Contexto.....	318
Una observación de Crítica Textual.....	323
Aproximación a la Estructura Literaria.....	325
Categorías Fundamentales.....	326
Textos referenciales	339
Horizonte de Sentido.....	339
2.2.2.2 JN 16,7: OS ENVIARÉ EL PARÁCLITO.....	342
Peculiaridades del Contexto.....	343
Una observación de Crítica Textual.....	347
Aproximación a la Estructura Literaria.....	348
Categorías Fundamentales.....	348
Horizonte de Sentido.....	351
2.3 DE LA LECTURA A LA RELECTURA. ESBOZO DE LA COMPRENSIÓN JOÁNICA SOBRE LA PARUSÍA Y SU PROCESO.....	352
2.3.1 EL HORIZONTE ESCATOLÓGICO SEGÚN LOS DIÁLOGOS DEL CAPÍTULO 14.....	353
2.3.2 EL HORIZONTE ESCATOLÓGICO DESDE LAS REFERENCIAS EXPLÍCITAS E IMPLÍCITAS.....	356

2.3.3	EL HORIZONTE ESCATOLÓGICO DESDE UNA LECTURA CRÍTICA DE LA TRAMA NARRATIVA DE LOS CAPÍTULOS 14.16 Y 21.....	367
2.3.4	EL HORIZONTE ESCATOLÓGICO CON BASE EN LAS TEORÍAS DE ESTRATOS.....	372
CAPÍTULO III:		
LA VENIDA DEL SEÑOR Y SUS HORIZONTES DE SENTIDO		388
3.1	PROFUNDIZANDO LA ORIGINALIDAD DE JUAN	398
3.2	DE LA PARUSÍA FINAL O ESPERADA A LA PRESENCIA INMEDIATA O REALIZADA.....	415
3.3	LA VENIDA COMO PRESENCIA PROGRESIVA EN LA ACCIÓN DEL PARÁCLITO.....	428
3.4	LA VENIDA CONTINUADA EN LA EXPERIENCIA DE LA CARIDAD FRATERNA.....	439
3.5	LA VENIDA COMO COMPRENSIÓN DEL MISTERIO DE CRISTO.....	448
CONCLUSIÓN:		
παρουσία vs ἔρχομαι: DEL TACTO AL CONTACTO.....		465

ABREVIATURAS	474
SIGLAS	475
BIBLIOGRAFÍA	477
A. VERSIONES DEL TEXTO SAGRADO.....	477
B. INSTRUMENTOS GENERALES.....	478
C. SOPORTE METODOLÓGICO.....	481
D. BIBLIOGRAFÍA CITADA.....	483
INTRODUCCIONES Y COMENTARIOS.....	483
ASPECTOS TEMÁTICOS.....	489
DISCURSOS DE ADIÓS Y CAPÍTULO 21.....	489
CRISTOLOGÍA Y ESCATOLOGÍA.....	493
OTROS.....	497

INTRODUCCIÓN

Como preámbulo al texto mismo de la introducción, me parece oportuno explicitar dos pensamientos que permiten enmarcar muy bien la presente investigación; digo explicitar, ya que pueden parecer obvios, pero hablo también de enmarcar, porque sirven de telón de fondo a todo el trabajo.

El primero de ellos se refiere al hecho de que en realidad este trabajo sobre la Parusía del Señor Resucitado, o como se verá más adelante y mejor, sobre la Presencia del Resucitado en la comunidad, es no solamente el resultado puntual de un ejercicio investigativo orientado a la producción de un texto de carácter doctoral en el plano de una disciplina y saber específicos, sino sobre todo, un momento en un proceso personal, evidentemente no concluido, constituido por largos años de permanente lectura, reflexión, estudio y continuados esfuerzos por comprender el tenor propio de este tipo de lenguaje y pensamiento que representa el ambiente autoral que nosotros llamamos Juan. Proceso comprensivo que se ha visto enriquecido por la academia y la interacción de fe con otros, en la que influenciarnos y nos dejamos influenciar por aquello que nos orienta mejor en la experiencia y captación del misterio que es Jesús. Y es ahí donde adquiere relevancia el sentir teologal y teológico del Maestro Gustavo Baena, quien en la distancia, desde mucho tiempo atrás, me ha invitado a ver en las páginas de la Escritura, mucho más de lo que vemos, y ahora, de forma más cercana, a profundizar e interiorizar dicha visión.

El segundo, es el necesario reconocimiento de que el ambiente propio de emergencia de las investigaciones bíblicas y teológicas, está directamente relacionado con las cuestiones que brotan de la fe misma en su cotidianidad y de su asimilación en la tradición viva de la comunidad. Desde el punto de vista de la fe ¿Por qué se es cristiano? y ¿Qué significa serlo? son a mi parecer, dos

preguntas elementales, y a la vez, esenciales, para todo creyente, pero mientras la primera tiene quizás la intención de vincularnos con los orígenes o la razón fundante, la segunda nos mueve a precisar el sentido u horizonte de la fe. Así pues, si inicialmente se puede responder que se es cristiano, porque la experiencia histórica de la comunidad de fe, halla sus raíces en el acontecimiento Cristo, sin embargo, dar una respuesta al segundo interrogante, es más complejo, puesto que en buena medida, su significado depende de las circunstancias históricas cambiantes de cada época y lugar; pese a ello, un presupuesto básico común, será siempre el de "creer en Jesucristo", de modo tal que a partir de la experiencia personal de fe, se desarrollen todos los demás aspectos en cuanto implicaciones y efectos de la misma fe.

Ahora bien, si en Cristo se funda nuestra existencia y nuestro actuar, cierto, se funda en todo lo que él es, en toda su persona, pero ¿cuál es el hecho que está en la base de nuestra fe en Cristo?: sin vacilación, se trata de su "Misterio Pascual", es decir, su pasión, muerte y resurrección, entendidas como el núcleo de la fe de la Iglesia, reportado en los Evangelios y en los escritos neotestamentarios en general¹, como el centro al que apuntaba toda la historia de la salvación, y como el acontecimiento en el cual se constituye, un nuevo pueblo de Dios.

La resurrección de Cristo, se presenta, entonces, como el verdadero acontecimiento que origina nuestra fe y la existencia de la comunidad eclesial; así como a partir de la interiorización de su muerte-exaltación, los discípulos comprenden toda la verdad sobre Jesús (cfr. Lc 24,13-35), convirtiéndose esta convicción en clave interpretativa de toda la historia, del mismo modo, para todo creyente, en no importa cuál momento de la historia, la comprensión de este misterio, se vuelve punto focal, desde el cual discernir e interpretar la propia existencia y la de la comunidad, en el propio acontecer histórico.

Así pues, el anuncio de la Resurrección, va ligado a nuevas maneras de descubrir o reconocer a Cristo presente en medio de los suyos (cfr. Jn 20,18.25; cf. 16,16), pero el poder llegar a esta

¹ Al respecto, los primeros testimonios, se encuentran en 1Co 15,1-11 (cfr. Rm 1,4; Ga 1,2-4; 1Ts 1,10); Hch 2,22-24; y los respectivos relatos de la pasión, muerte y resurrección en los Cuatro Evangelios (cfr. Mt 26-28; Mc 14-16; Lc 22-24 y Jn 18-21).

certeza, significa para los discípulos, un don (cfr. 3,27) y un acto de fe (cfr. 16,31), y por tanto, un camino, que supone un proceso que va de la fe a la fe verdadera (cfr. 13,36; 16,29-30).

Según las líneas anteriores, el lector de la presente introducción, podrá suponer que esta investigación, tiene por objeto, el análisis del tema de la Resurrección del Señor, y no se equivoca, pues aunque directamente, su objeto no es el análisis de los relatos alusivos a ella, ni el tema en sí mismo, sin embargo, sí es la cuestión de la resurrección, la que late a lo largo de sus páginas, siendo en el fondo, el corazón de la misma.

La proclamación pascual que afirma la muerte de Jesús, su vuelta a la vida y la esperanza plena en su presencia permanente (cfr. Rm 8,10.34; 14,9 y Ap 22,20), y que la tradición cristiana ha sintetizado en declaraciones litúrgicas tales como “Cristo murió, Cristo vive, Cristo vendrá”, en las que se concentra el núcleo de la fe de la Iglesia primitiva (cfr. 1Ts 4,13-17)², reconoce que Cristo por medio de la cruz, ha sido exaltado y glorificado a la derecha del Padre³, y que se está a la espera de la promesa del Retorno a los suyos⁴. Esta esperanza se constituye en fuerza impulsora del presente, con la certeza de que Cristo en la cruz ha vencido el mundo (cfr. Jn 16,33), del mismo modo que por su fe en él, también sus discípulos lo vencerán (cfr. 1Jn 5,4-5).

Desde el punto de vista de la tradición viva de la Iglesia, en el marco de la teología católica de la modernidad y particularmente del siglo XX, las Ciencias Bíblicas son el área del saber teológico, donde se ha registrado con mayor intensidad toda una revolución epistemológica y metodológica, que por supuesto, ha incidido diametralmente en la dinámica de los demás campos de la reflexión teológica. Revolución epistemológica, por cuanto que es la concepción misma sobre el quehacer bíblico, lo que se ha visto transformado al pasar de una comprensión basada en una relación de identidad entre el texto y su contenido, a una que como punto de partida *sine qua non*, valora la distancia existente entre el escrito y la realidad a la que éste se

² Cfr. Jn 3,14; 12,32; 17,1 y 1Co 15,3-8: "Cristo murió por nuestros pecados según las Escrituras... Resucitó al tercer día según las Escrituras, y se apareció a Cefas y después a los Doce"; y en el v. 23, Pablo afirma la resurrección de aquellos que son de Cristo, "cuando tenga lugar su Parusía".

³ Cfr. Mt 26,64; Lc 22,69.

⁴ Cfr. Mt 24,30 y par.; 25,31; 26,64 y par.; Jn 14,3.18.28.

refiere; revolución metodológica, gracias al cada vez más adecuado recurso a las modernas ciencias del lenguaje (v.g. filología, morfología, semiótica, sintáctica, semántica, etc.), a las nuevas hermenéuticas provenientes de las ciencias sociales (v.g. antropología cultural, sociología, psicología, etc.), que han puesto en entredicho el papel de la filosofía como mediación exclusiva del saber teológico, y en particular, a las hermenéuticas existencialistas, en dependencia del giro antropológico propio de la época moderna. Las nuevas luces y preguntas que brotan de esta convergencia de aspectos influyentes, ha estado conduciendo la comprensión bíblica, de una percepción más estática y dogmática, a una más crítica, pero no menos creyente y tremendamente cargada de sentido para la vida y la experiencia de fe de los creyentes⁵.

Tal revolución epistemológica y metodológica, debe ser valorada como efecto de la transformación cultural constatada y manifiesta en las preocupaciones de la teología: en efecto, la macro cultura católica occidental, ya desde el siglo XIX se vio confrontada e influenciada por diversos hechos tales como: a) lo que ella denominó “el embate de la ciencia racionalista” b) la entrada en escena del estructuralismo, en el contexto de los progresos de las ciencias del lenguaje, c) la hermenéutica y las hermenéuticas filosóficas, que aceleradamente condicionaron tanto las ideas como las prácticas exegéticas, interesadas por conservar más una comprensión confesional, que una abierta actitud de permanente búsqueda de la verdad. Es de esta manera, como hace su aparición en el catolicismo, el método histórico crítico, y con él, la investigación crítico genética de la Escritura, cuya intención fundamental consistirá en esclarecer la evolución histórica de los textos y de las tradiciones literarias, así como los ambientes vitales de emergencia de los diversos escritos⁶.

De hecho, son éstas las situaciones subyacentes al cambio de óptica eclesial propia del Concilio Vaticano II, donde se reconocieron positivamente los avances en la exégesis y en la

⁵ Cfr. Noratto, *La racionalidad hermenéutica en teología*, 105-113.

⁶ Cfr. Pontificia Comisión Bíblica, *Interpretación de la Biblia*, 5-25.

teología bíblica católica, gracias a las influencias externas al catolicismo⁷, y a hechos eclesiales⁸, que sobrepasando sus marcos doctrinales y metodológicos, se explicitaron en documentos verdaderamente renovadores⁹; tal cambio de perspectiva en la comprensión bíblica, marcó notoriamente la reflexión en las distintas áreas del quehacer teológico, dinamizándolas y haciéndolas más sugerentes en el campo de la investigación, la enseñanza y la pastoral, particularmente.

La segunda mitad del siglo XX, por su parte, ha precisado en buena medida, los alcances del análisis histórico crítico y de los métodos diacrónicos, pero también, ha experimentado el impulso de los métodos sincrónicos, más inquietos por acceder al texto en su integridad, tal como se posee y lee actualmente, que por su proceso de constitución; esta época, sin embargo, no se caracteriza solamente por este giro metodológico y la riqueza que han traído consigo, los nuevos enfoques de análisis literario, que evidencian la complejidad de la exégesis bíblica y de la hermenéutica teológica, de acuerdo a las características propias de cada texto, sea él, narrativo o discursivo, sino también por la necesidad sentida de leer y comprender contextualmente la Palabra. Aquí, el criterio interpretativo no está dado por la relación que se establece con el autor a través del texto, sino por la que se establece con su lector¹⁰.

A este respecto, la irrupción de las ciencias sociales como valor propio, también de la fe contemporánea, de cara a los problemas de la sociedad y la cultura, plantea interrogantes tanto a la teología como a la interpretación bíblica, originando de esta forma, exigencias contextuales de la lectura, donde sin lugar a dudas, uno de los enfoques más significativos y enriquecedores para la teología y la Biblia, será el de la liberación, que con el correr de los años y su profundización, irá adquiriendo muy variados énfasis (en clave feminista y de

⁷ Véase al respecto, el contexto global del Documento de la Pontificia Comisión Bíblica sobre la Interpretación de la Biblia en la Iglesia, Roma, 1993.

⁸ León XIII: Fundación de la Escuela Bíblica de Jerusalén (1890), creación de la Pontificia Comisión Bíblica (1902); Pío X: Fundación del Pontificio Instituto Bíblico de Roma (1909).

⁹ León XIII: Encíclica *Providentissimus Deus*, dedicada a cuestiones bíblicas (1893); Pío XII: Encíclica *Divino Afflante Spiritu*, también interesada en cuestiones bíblicas (1943); Concilio Vaticano II: Constitución Dogmática *Dei Verbum* (1965).

¹⁰ Cfr. Egger, *Lecturas del Nuevo Testamento*, 78-79.

género, intercultural, ecuménica e interreligiosa, desde las negritudes o el campesinado, etc.), donde las perspectivas ética y social se van imponiendo como criterios orientadores de la experiencia de fe cristiana¹¹.

Los efectos de este cambio epistemológico y metodológico de época, se han visto reflejados en la comprensión de los distintos ámbitos literarios constitutivos de la Sagrada Escritura, tales como el Pentateuco, los libros proféticos, los Evangelios Sinópticos y los escritos así llamados joánicos, circunstancia que ha permitido que también los mismos métodos diacrónicos y sincrónicos se afinen en sus propias racionalidades y en su dinamismo metodológico. En el caso particular del Cuarto Evangelio, ellos han permitido visualizar mejor las diferentes dimensiones del escrito, tales como su estructura literaria y teológica, los elementos que le son propios a partir de una mirada conjunta con los Evangelios Sinópticos, el lenguaje y estilo literario de este ambiente autoral, las diversas etapas por las que fue pasando el texto en su proceso de elaboración, y sobre todo, el entorno vital en el que surgió el escrito, perfilando la fisonomía espiritual de la comunidad en la que se origina esta corriente de pensamiento y producción literaria. En otras palabras, aunque hoy contamos con más recursos metodológicos y quizás, con un más claro conocimiento de la obra, dada la distancia temporal y cultural con los destinatarios originales y primeros, todos nuestros acercamientos, más allá de su validez y reconocimiento, continuarán siendo modestos acercamientos a lo que en la línea de la intencionalidad del autor, la exégesis creyentemente estudia, interpreta y propone a la comunidad cristiana.

Temáticamente, son innumerables los centros de interés joánico, dada en primer lugar, la complejidad misma de la comprensión de la obra, y en segundo lugar, debido a la abundante literatura existente al respecto, como se indica en las primeras páginas del elenco bibliográfico de la presente investigación. Para comenzar, una lectura continuada de la obra joánica, nos pone en la pista de dos movimientos: El primero, presente bajo la figura teológica de la Encarnación o la venida del Verbo hecho hombre, que se profundiza en la vida y ministerio de

¹¹ Cfr. Pontificia Comisión Bíblica, *Interpretación de la Biblia*, 33-70.

Jesús, y el segundo, el de la partida de Jesús o su regreso al Padre, es decir, su Glorificación. Hay, sin embargo, un tercer movimiento de Jesús, muy presente en el ámbito de la experiencia de fe de los primeros cristianos, constatable en innumerables lugares del Nuevo Testamento, el cual, según los textos mismos, tendría su punto de partida en la predicación de Jesús, reflejada de manera especial en los discursos de adiós en el Evangelio según san Juan (capítulos 13 al 17): es el relacionado con la promesa que Jesús hace a sus discípulos de volver a ellos, promesa que permanecerá para la tradición cristiana, bajo la imagen de la Parusía.

Siendo el texto y su lenguaje, la puerta de entrada a la comprensión del pensamiento de un autor, es muy común considerar que a propósito del Cuarto Evangelio, se trata de una obra de un talante teológico poco común, pues si bien, su lenguaje es desconcertantemente pobre y literariamente sencillo, aunque gramaticalmente sea correcto, nos encontramos ante un escrito de una profunda intensidad; el mundo conceptual joánico, simple y diáfano, raya con el que es característico de los evangelistas sinópticos, puesto que no hay correspondencia entre sí, ni lingüística ni semánticamente¹², lo que parece situarnos en la captación de un proceso de comprensión y composición, diferente al seguido por ellos. Se trata pues, hablando de Juan, de una densa simplicidad.

El texto, es también el ambiente que permite entrar en relación con la comunidad que está detrás, contando, o al menos, dejando ver ciertos trazos de su propia historia: “debemos reconocer que una obra literaria o un fragmento de tradición es una fuente primaria para la situación histórica de la que ella surge, y es sólo una fuente secundaria para los detalles históricos que conciernen a lo que da información”¹³, de tal manera que es el texto en su exterioridad e interioridad, el camino que recorreremos hacia lo que él significa y hacia lo que orienta.

Es claro, por consiguiente, que en la base de esta investigación, se consideran tres aspectos esenciales: 1) lo que podríamos denominar, la plataforma lingüística y semántica del autor en

¹² Cfr. Tuñí, *Escritos joánicos*, 20-22.

¹³ Bultmann, *New Approach to Sinoptic Problem*, 42.

cuestión, 2) la identidad cristiana específica del ambiente en el cual se inscribe esta obra, como diferente de las presentes en la literatura evangélica y no evangélica, en el Nuevo Testamento, y 3) su particular concepción cristológica, escatológico – soteriológica y existencial.

Así, por ejemplo, Juan renuncia a emplear los términos y concepciones con las que la apocalíptica intentaba describir el futuro, razón por la cual, el evangelista no habla, como la escatología primitiva o de los Sinópticos, de la llegada del Hijo del Hombre sobre las nubes del cielo, ni presenta descripción alguna del proceso del juicio final¹⁴. Esta constatación, pide de momento, excluir el uso de textos provenientes del libro del Apocalipsis, con lo que no se pretende descartar las relaciones con los demás escritos atribuidos a este ambiente autoral, es decir, con las tres cartas apostólicas atribuidas a Juan, con el fin de captar mejor el horizonte semántico de las categorías joánicas.

De hecho, en el Cuarto Evangelio es imprescindible considerar la influencia de distintas corrientes doctrinales y espirituales, provenientes de los ambientes circundantes judíos y no judíos, por lo que se ve forzado a incorporar categorías conceptuales *sui generis* para interpretar a Jesús, las cuales arrojan como resultado una cristología de carácter trascendente, que expresa una comprensión nueva y desbordante del misterio cristiano, bajo las nociones de revelación como acción descendente de Dios para condescender con los creyentes, de glorificación como donación a través de la entrega en la cruz, y de preexistencia y gloria como fundamento, punto de partida y destino de la obra de Dios en la persona de Jesús.

No obstante el interés estrictamente teológico, en Juan es bien claro el deseo de conducir a sus lectores a un encuentro personal y profundo con Dios, a través de Jesús, el Señor resucitado. Y es que en la misma tradición bíblica neotestamentaria, convergen dos grandes enfoques que vienen como a determinar el derrotero teológico y espiritual de los textos; de una parte, hay una tradición histórica relativa a las acciones y palabras de Jesús de Nazaret, presente particularmente en los Evangelios Sinópticos, y otra tradición teológica, compuesta por

¹⁴ Cfr. Robert – Feuillet, *Introducción a la Biblia*, 603 y Lohse, *Teología del Nuevo Testamento*, 224.

diversas creencias y expresada mediante una gran variedad de formas, sobre el Señor elevado al cielo, el redentor y el salvador escatológico, cuyas huellas más antiguas se pueden encontrar en las cartas de Pablo. Aunque distintas en su origen y en su finalidad, no parece que estas dos tradiciones hayan estado completamente separadas, ya que para la fe cristiana, desde sus comienzos, Jesús de Nazaret es el Señor, y el Señor es Jesús. Los Evangelios Sinópticos expresan la fe de la comunidad en el Señor Jesús resucitado, glorificado y exaltado al cielo, y Pablo, se funda tan firmemente en la existencia histórica de Jesús, que toda su doctrina sobre la cruz y la resurrección, parte de la convicción de que nadie puede morir si no ha vivido antes, y no puede resucitar si no ha muerto (cfr. Rm 8,34; 14,9). “Así pues, no suena extraña la afirmación de que Juan haya sido el responsable de la unión definitiva de ambas tradiciones”¹⁵.

En la historia cristiana, la Segunda Venida del Señor Jesucristo ha tenido un valor permanente¹⁶, y a través de los siglos ha sido una fuente de inspiración y confianza. En ella se basan todas las exhortaciones a la pureza, fidelidad, santidad, vigilancia y responsabilidad. Del mismo modo, las preocupaciones acerca de cómo y cuándo será el final de la historia y la Segunda Venida de Cristo, así como el espacio de tiempo comprendido entre su resurrección y esta Venida final, no son nuevas para la fe cristiana. De hecho, es éste un aspecto nuclear en la fe y la esperanza de los cristianos, desde los primeros días.

A este respecto, ya los mismos discípulos de Jesús, según los sinópticos, lo interpelaban, preguntándole: “Dinos cuándo sucederá eso, y cuál será la señal de tu venida y del fin del mundo” (Mt 24,3), de modo que Jesús, refiriéndose a lo que sería el comienzo de los dolores, la gran tribulación de Jerusalén y su Venida, respondía valiéndose de la enigmática figura del Hijo del Hombre, proveniente de la tradición apocalíptica, según la cual, éste habría de venir

¹⁵ Barrett, *El Evangelio según san Juan*, 152-153. Claro que en esta misma referencia de Barrett, él considera que “aunque Pablo prácticamente no tiene casi nada que decir sobre el Jesús histórico, cree firmemente en su existencia”; digamos que siendo esto lo que comúnmente se ha dicho de Pablo, en cuanto que no conoció a Jesús en la carne, en realidad él se toma tan en serio la existencia histórica de Jesús, que sin ella le sería imposible proponer toda su teología de la cruz.

¹⁶ “Segunda venida del Señor en la gloria”, es el testimonio que aparece en el credo niceno-constantinopolitano, y en DS 150: “Y de nuevo vendrá en la gloria”.

sobre las nubes para imponer sobre la tierra un reino de justicia que compartirá con sus santos (cfr. Dn 7,13.18.22), figura con la que Jesús parece identificarse (cfr. Mt 8,20+)¹⁷: “Aparecerá en el cielo la señal del Hijo del hombre; y entonces se golpearán el pecho todas las razas de la tierra y verán al Hijo del hombre venir sobre las nubes del cielo con gran poder y gloria” (cfr. Mt 24,30; Mc 13,26; Lc 21,27).

Acerca del tiempo en el que se registrarían tales acontecimientos, dicha Venida estará precedida del apogeo de falsos profetas y mesías (cfr. Mt 24,24 y Mc 13,22)¹⁸, a quienes el Nuevo Testamento suele presentar como anticristos (cfr. 1Jn 2,18.22; 4,3; 2Jn 7; 2Ts 2,3ss). Sin embargo, junto a estos anuncios de sabor apocalíptico, Jesús hace varias aseveraciones:

Mt 24,34: “Yo os aseguro que no pasará esta generación hasta que todo esto suceda” (cfr. Mc 13,30 y Lc 21,32).

Mt 10,23: “Yo os aseguro: no acabaréis de recorrer las ciudades de Israel antes que venga el Hijo del Hombre”.

Mc 9,1: “Yo os aseguro que entre los aquí presentes hay algunos que no gustarán la muerte hasta que vean venir con poder el Reino de Dios”.

Al menos en una primera comprensión, lo que se insinúa es que todo ello tendrá lugar en vida de sus discípulos, aunque de forma prácticamente inmediata y desconcertante, en el marco del discurso sobre la venida del Hijo del Hombre, Jesús concluya declarando que “de aquel día y hora, nadie sabe nada, ni los ángeles de los cielos, ni el Hijo, sino sólo el Padre” (cfr. Mt 24,36 y Mc 13,32).

El apóstol Pablo, quien a lo largo de varias de sus cartas, plantea ampliamente el tema, en el contexto de la celebración de la Cena del Señor hace eco de esta expectativa de la comunidad “Pues cada vez que comáis este pan y bebáis de este cáliz, anunciáis la muerte del Señor, hasta

¹⁷ El signo + después de una referencia bíblica, como el caso de Mt 8,20+ es una invitación a leer detenidamente la nota a pie de página de dicha referencia, en la Biblia de Jerusalén, dado su valor explicativo.

¹⁸ Cfr. 2Pe 2,1; Mt 7,15; 24,11.

que venga” (1Co 11,26), así como en la exclamación litúrgica μαράν αθά – “Señor, ven” (1Co 16,22)¹⁹. Pablo refiere la espera de Jesús, que ha de venir de los cielos (cfr. 1Ts 1,10), en lenguaje apocalíptico (cfr. 1Ts 4,15-17 y 2Ts 2,1-12), y habla de sus efectos: “iluminará los secretos de las tinieblas y pondrá de manifiesto los designios del corazón” (1Co 4,5), “para que se consoliden vuestros corazones con santidad irreprochable” (1Ts 3,13), e incluso, la relaciona de forma directa con la resurrección de los cristianos, como su fuente (1Co 15,23 y 1Ts 4,16). Sin embargo, Pablo va todavía más lejos al considerar no sólo la resurrección, sino también la Parusía, como manifestación (cfr. Col 3,4; 1Tm 6,14; 2Tm 4,1.8; Tt 2,13 e incluso Hb 9,28)²⁰ y transformación (1Co 16,51-52).

Al interior de las Cartas Católicas, en la primera carta de Pedro, en la misma línea de los discursos escatológicos, se describen los resultados cósmicos de la Segunda Venida (1Pe 3,10), y se identifica el día de la Parusía con la venida del Día de Dios (1Pe 3,12), y en la segunda carta, se trae a colación la burla gnóstica de la promesa de la Venida (2Pe 3-4); el Apocalipsis, como libro de consolación escrito durante las persecuciones romanas de finales del siglo I, también aporta datos importantes sobre la Segunda Venida de Cristo: “Todo ojo le verá, hasta los que le traspasaron” (1,7; cfr. Mt 24,30), y describe la lucha feroz entre las fuerzas del mal y del bien, guerra que causa tremenda tribulación y termina en el castigo de los líderes del reino satánico (19,20 y 20,10), inaugurando el Reinado milenar de Cristo (20,1-10), durante el cual Él suprimirá todo dominio, autoridad, y potencia enemiga (cfr. la enseñanza de Pablo en 1Co 15,23-28). Así concebida, la Parusía del Señor, será el detonante de una serie de sucesos cósmicos que llevarán a su cumplimiento todo lo que escribieron los profetas (cfr. Dn 7,13ss).

Por último, en el Cuarto Evangelio como en los Sinópticos, también Jesús se refiere a su Venida, v.g. 14,2-3: “porque voy a prepararos un lugar. Y cuando haya ido y os haya preparado un lugar, volveré y os tomaré conmigo, para que donde esté yo, estéis también

¹⁹ Cfr. Ap 22,20: ἔρχου κύριε = Ven Señor.

²⁰ Aunque en realidad, estas citas son de la tradición paulina, más que de Pablo mismo, lo cual incluye ciertos matices a dicha comprensión de la Parusía.

vosotros” (cfr. Jn 14,18.22-23.28; 21,22-23 y 16,16-20), pero nos encontramos ante un tipo de expresión diferente, pues los términos en los que se propone la Venida en los Evangelios Sinópticos están ausentes en Juan, si bien en algunos textos, pareciera que hay una directa relación con la comprensión y expectación reflejada en los Sinópticos. Acerca de sus vínculos con Pablo, por el contrario, si bien en algunos aspectos también éste parece estar muy cerca de los Sinópticos, en otros más, se aparta dando la impresión de grandes coincidencias con Juan.

Son muchos, por consiguiente, los elementos que hay que considerar en la cristología de Juan, que es esencialmente existencial: para él, el drama de Cristo y de su venida, de su Parusía, se juega a cada instante ante los hombres invitados a recibirlo²¹; considera la Pascua y Pentecostés, en la prospectiva de una venida de Jesús y del Espíritu; en su ausencia, Jesús no deja huérfanos los discípulos (14,18), por el contrario, a todos los que lo amen, él se manifestará, y no sólo él, sino también su Padre (14,23); a esta manifestación, viene a unirse, la manifestación-donación del Espíritu Paráclito, para que permanezca junto a los discípulos, les recuerde todas las palabras de Jesús, dé testimonio de Jesús juntamente con ellos (cfr. Mt 10,20), revise el juicio realizado a Jesús, y finalmente, guíe a los discípulos a la verdad completa, dando gloria a Jesús (cfr. 14,15-17.26; 15,26; 16,8-15), sin embargo, esta convicción, es necesariamente el fruto de todo un proceso en los discípulos.

Hecho el anterior recorrido, es claro que el problema central en torno al Retorno de Cristo, en el Nuevo Testamento se plantea en términos de oposición, o bien de búsqueda de integración o armonización²² entre dos perspectivas de la Parusía: "Escatología presente o realizada" y "Escatología consecuente o futura", cuya comprensión, tendríamos que suponer, habría generado ciertas tensiones al interior de las comunidades cristianas (v.g. 1Co 15 y 1Ts 4,13ss),

²¹ Mientras que en las cartas de San Juan, se trata de afirmar a los cristianos que viven la última etapa de la historia (1Jn 2,28), en el Apocalipsis, se trata de reconfortar a los cristianos que experimentando la persecución, ven el momento presente como la penúltima etapa, preludio de la última, que estará marcada por la destrucción de los impíos y el triunfo de Dios y de los suyos; así se explica la espera impaciente de la Parusía, presente a lo largo de todo el libro, pero particularmente explícita en las últimas palabras del evangelio: "Sí, Ven Señor Jesús" (Ap 22,20) (cfr. Monloubou y Du Buit, *Dictionnaire Biblique*, 540).

²² Tres son los elementos esenciales de la fe en la Parusía: La conclusión de la Historia, marcada por la venida gloriosa de Jesucristo, la resurrección de los muertos y el juicio final (cfr. Jn 5,28-29; 6,39-40; 12,48).

y que en san Juan, también se pueden observar, tan solo que en forma velada, así como una cierta evolución de la doctrina sobre el Retorno de Cristo.

La presente investigación pretende ante todo, explorar en los textos de la tradición literaria y teológica del Cuarto Evangelio, toda esa riqueza de concepciones cristológicas y escatológicas subyacentes al lenguaje de la Parusía, explicitando su horizonte creyente, o en su propia lógica, horizonte salvífico y existencial. Para lograr este cometido fundamental, será necesario proceder, identificando en primer lugar los textos alusivos a la Parusía, presentes en el Cuarto Evangelio y clasificarlos a partir de los diversos usos lingüísticos con los que se refiere el retorno de Cristo a los discípulos. A partir de allí, se llevará a cabo una aproximación más detallada a dichos textos, con el fin de rastrear las diversas expresiones de la Venida en el ámbito de los círculos joánicos, y sus relaciones con las concepciones presentes en el así llamado cristianismo primitivo. De este modo, se hará más patente el horizonte soteriológico y existencial para los creyentes destinatarios del escrito, así como para todo creyente en la historia, fundados en el principio interpretativo de la analogía de la fe.

La identidad metodológica de la investigación, está dada por el trabajo del que ella es expresión: Se trata de una investigación teológica que se inscribe en el área bíblica, razón por la cual, accede a los recursos e instrumental propios del análisis exegético, y por ende, a los distintos métodos literarios en perspectiva crítica, sea que se trate de procedimientos sincrónicos (análisis lingüístico sintáctico, semántico y pragmático) o diacrónicos (crítica textual, crítica literaria, crítica de las tradiciones, crítica de la redacción), integrando con pertinencia dichos recursos, en su implementación, con la finalidad de resaltar los elementos necesarios, de acuerdo al tenor de cada uno de los textos.

Este trabajo, si bien depende de un ponderado y objetivo análisis de los textos bíblicos, se inscribe en el área de la teología bíblica²³, siendo así que, la perspectiva hermenéutica

²³ Dice Pedro Ortiz, a propósito de la distinción y relaciones entre la exégesis y la teología bíblica: “Mientras que la exégesis se dedica más que todo al estudio analítico de los textos, tanto de libros completos como de textos particulares, la teología bíblica trata de hacer una síntesis de las ideas expresadas por los autores sagrados.”

dominante estará caracterizada por el reconocimiento y manejo de un trasfondo de interpretación tradicional, en el ámbito de la trayectoria judeo-cristiana de pensamiento, y enriquecida especialmente, por los aportes de la hermenéutica contemporánea, de modo que se explicita el horizonte existencial de dicha comprensión.

En sí misma, esta investigación comenzó con una ardua indagación bibliográfica, que abrió las puertas al uso de los textos de la tradición, entendida como la valoración de las comprensiones ajenas, que hacen de la propia lectura, una actividad intersubjetiva y argumentativa; el estudio y análisis de las diversas fuentes, permitió precisar aun mejor, los alcances y los límites de las hipótesis iniciales de trabajo, en orden a lograr, en la dinámica misma del desarrollo de la investigación, un acierto en lo que se entreveía en ellas.

El segundo momento de la investigación, se centró en la identificación y estudio de los textos provenientes de la Sagrada Escritura, estableciendo las debidas relaciones entre ellos, con el fin de lograr su comprensión literaria y contextual, especialmente; es aquí, donde la rica producción metodológica en el campo de la exégesis, contribuyó directamente en el análisis de los textos de la tradición bíblica joánica.

Finalmente, es de esperar que el análisis de los textos conduzca a una mejor captación semántica de su significado, así como del ambiente de origen, intereses y amplio espectro cristológico y escatológico del cristianismo primitivo, en los espacios de experiencia de fe joánica; sin embargo, dado que la Palabra es siempre operante (cfr. Rm 10,8-9; 2Tm 2,9 y Hb 4,12), y que por ende, debe resonar tan fuertemente para cualquier creyente en cualquier época, como resonó para sus destinatarios originales o primeros, la lectura en clave soteriológica y existencial, fue una condición permanente de trabajo, de modo que se evidenciara con mayor claridad la relación entre los textos y los contextos de quienes escriben y de quienes leen en situaciones no siempre análogas.

Obviamente, la teología bíblica presupone, como prerequisite indispensable, el análisis cuidadoso y exacto de los textos particulares, pero va más allá y trata de reunir, comparar y organizar las ideas afines” (Ortiz, *Tendencias actuales de la teología bíblica*, 99).

Así pues, hay una base de confianza en que las pretensiones propuestas anteriormente, se vean plasmadas a lo largo de los tres capítulos, por los que está conformado este documento:

El capítulo primero, tiene un carácter eminentemente contextual del objeto de la investigación, que es la cuestión sobre la Parusía en el Cuarto Evangelio, queriendo dejar al descubierto su capitalidad. De hecho, el punto de partida está dado por la constatación de los textos explícitos e implícitos sobre la Parusía, a partir del reconocimiento del lenguaje directo e indirecto. Así, habría cuatro alusiones directas a la Venida del Señor (tres en el capítulo 14 y una en el capítulo 21), caracterizadas por la presencia exclusiva del verbo ἔρχομαι, mientras que las alusiones indirectas, que doblan en número a las primeras (ocho referencias ubicadas sólo en los capítulos 14 y 16), son expresión del uso de un vocabulario más complejo para referir la Parusía, donde tienen un especial realce los verbos de visión (particularmente θεωρέω y ὁράω), y los verbos de revelación y comprensión (ἐμφανίζω y γινώσκω). La cuestión se torna más interesante, cuando se verifican en Juan tres elementos suplementarios:

- a) La ausencia del tecnicismo παρουσία utilizado por los Sinópticos y Pablo, para hablar de la Venida del Señor resucitado.
- b) El hecho de que las distintas referencias, explícitas e implícitas, se encuentren solamente en los capítulos 14, 16 y 21, cuyas características literarias, históricas y teológicas poseen un estatuto particular, puesto que se trata de textos constitutivos de los muy controvertidos discursos de adiós y de una adición final al Evangelio, como respuesta a una serie de intereses apologéticos del Evangelio o de la comunidad joánica.
- c) La presencia del término παράκλητος muy propio de la tradición joánica, el cual está estrechamente conectado con la idea de la ausencia de Jesús y de su nuevo tipo de presencia junto a los discípulos.

Un punto de partida tan plural a nivel literario y teológico, mueve a pensar en un ambiente también plural de surgimiento de los diversos escritos y sus respectivos matices de pensamiento, por lo que recorrer los textos, significa simultáneamente, preguntarse por la historia y las transformaciones en la dinámica de Juan y del ambiente cristiano de la segunda mitad del siglo I d.C., para percibir correctamente este pensamiento cristológico-escatológico. De ahí que sea representativa para esta investigación, la valoración de los cambios de énfasis que se han dado en la exégesis joánica, denotando el creciente y progresivo interés por identificar el ambiente de las comunidades en las que nacieron los textos.

En el proyecto contextual de este capítulo, las múltiples miradas al Evangelio, van dando razón de las variadas y ricas aproximaciones al mismo, derivando en la elección de una estructura literaria que sirva de criterio orientador en la comprensión del escrito joánico y análisis de sus textos. Deductiva y análogamente, el mismo procedimiento valdrá para los capítulos 14, 16 y 21 de tal suerte que las estructuras literarias referenciales de dichos capítulos, encuadren bien el análisis y comprensión de las citas explícitas e implícitas. Este capítulo se cierra, proponiendo de forma breve, por su intencionalidad contextual, los referentes hermenéuticos que animan la reflexión sobre la Parusía, provenientes sobre todo de la tradición veterotestamentaria, como son la expectativa del Reino de Dios y de su Mesías, en medio de la escatología propia del judaísmo del siglo I que es el siglo de Jesús y la forma como desde el punto de vista cristiano, se reconoció su realización en su persona.

En el capítulo segundo, la aproximación a los textos se da a partir de su clasificación en dos grupos: a) Los textos explícitos o el valor de las lecturas, donde se quiere explorar sobre todo, el alcance semántico del paradigmático verbo joánico ἔρχομαι en el lugar del neotestamentario sustantivo παρουσία, y b) los textos implícitos o la fuerza de las relecturas, el cual se subdivide en textos implícitos de primer orden y textos implícitos como sustitución. En este segundo grupo, se quiere de una parte, captar la riqueza del significado de la Venida, propuesto en torno al uso de los verbos θεωρέω, ὀράω, ἐμφανίζω y γινώσκω,

especialmente; de otra parte, se quiere profundizar la comprensión joánica de la presencia del Paráclito como auténtica presencia de Jesús, de manera que él sea su modo de estar vivo, presente y actuante en medio de la comunidad de fe. En el capítulo segundo, dado que predomina una mirada más integral y orgánica a las referencias joánicas sobre la Parusía, se proponen de ellas algunos aspectos esenciales, tales como las peculiaridades de sus contextos literarios, las más significativas observaciones de crítica textual, una aproximación a la estructura literaria siempre que convenga en función del interés propio de los textos, las categorías fundamentales que determinan tanto la trama narrativa como significativa, y la explicitación de las tradiciones subyacentes, reconocidos los vínculos con otros ambientes literarios²⁴, vislumbrando el horizonte de sentido más amplio de cada una de las referencias.

Este capítulo cierra con un desarrollo en torno a lo que se puede intuir como esbozo de la comprensión sobre la Parusía del Señor, al interior de las comunidades joánicas, queriendo conectarnos con sus circunstancias de vida y fe, e inferir su proceso. El movimiento de las lecturas a las relecturas, pretende adentrarnos en tal dinámica y dejar al descubierto el cambio de horizontes escatológicos, primero, desde el punto de vista de los diálogos en medio de los cuales aparecen las referencias explícitas e implícitas; en un segundo momento, desde el paso de un tipo de lenguaje al otro y su significación; en tercer lugar, desde la lectura crítica de la trama narrativa de los capítulos 14, 16 y 21 donde se ubican las referencias; y por último, desde las propuestas de reconocimiento de estratos en el Cuarto Evangelio, donde sobresalen especialmente las de Marie-Emile Boismard, Raymond Edward Brown y Senén Vidal, cuya importancia para la investigación y la exégesis joánica se hizo patente en todo este proceso, y que nos llevan a percibir cómo el movimiento de los textos guarda una estrecha analogía con el movimiento de la vida de las comunidades donde ellos surgen.

²⁴ Se distingue entre *tradiciones subyacentes* y *textos referenciales*, cuando con la primera denominación se quiere evidenciar una relación directa de real dependencia e influjo, sea a nivel literario o/y teológico, provenga del Antiguo o del mismo Nuevo Testamento, mientras que con la segunda, sólo se quiere sugerir algún tipo de relación útil e incluso necesaria para la comprensión del texto.

El capítulo tercero tiene un carácter mucho más hermenéutico y prospectivo, en el sentido en que en armonía con el título mismo de la investigación, quiere ahondar a la manera joánica, el horizonte de sentido de la Venida del Señor, más que de su Parusía, evidenciando los diversos rostros de la misma, pues así como para los primeros destinatarios del Evangelio, también para nosotros se trata de: a) pasar de una Parusía final o esperada al reconocimiento de la presencia del Señor resucitado, lo que en la tónica de los enfoques escatológicos, equivale a una escatología inmediata o realizada; b) poner al descubierto la riqueza de la Venida del resucitado como presencia progresiva en la acción del Espíritu-Paráclito; c) recuperar el valor epifánico que posee la experiencia de la caridad fraterna en la vida de fe, como ambiente de realización permanente de la Venida del Señor; y finalmente, d) muy anclados en la teología y espiritualidad joánicas, profundizar el sentido de la Venida como comprensión profunda, mística y existencial del misterio de Cristo, como realidad que acontece en la existencia misma del creyente.

La conclusión del trabajo pretende dar unidad de sentido a todos los elementos que en su síntesis, fueron apareciendo en cada uno de los capítulos desarrollados, al tiempo que quiere recapitular sumariamente, los aspectos más relevantes de la concepción joánica de la Venida, precisando en qué consisten, en últimas, los rostros de la Parusía. De ahí que intente clarificar los criterios de lectura y comprensión de esta realidad tan central en Juan, para nosotros, ubicados en el tiempo, al menos a veinte siglos de distancia de la comunidad o conjunto de comunidades joánicas, donde habrían surgido originalmente, y para quienes tendría un sentido quizás diferente, pero que por *analogía de fe*, deseamos recuperar para nuestra conciencia de discípulos, de alguna manera, tenuemente similar a la que experimentó la generación de los testigos.

Adicionalmente, se ha visto la necesidad de presentar en muchos lugares, el contenido de las citas bíblicas y no simplemente la referencia a las mismas, unas veces dentro del texto y otras en el aparato crítico, dependiendo del efecto que se espera puede tener en la dinámica y desarrollo de los respectivos capítulos. En el mismo sentido, vale decir que cuando las citas

bíblicas tienden a ser abundantes, para facilitar la lectura del texto, se ha preferido bajarlas como nota a pie de página, lo cual no resta su importancia, pero influye en la continuidad narrativa del texto.

Es probable que al lector del presente trabajo, una vez leído en su integridad, le quede la impresión de ciertas repeticiones (textos y citas ya hechas en un capítulo precedente), sin embargo, son voluntarias y expresas, con el ánimo de facilitar la lectura de cada uno de los capítulos, evitando así el tener que reenviar continuamente a temas ya desarrollados parcialmente, al mismo tiempo que permiten la introducción de nuevos elementos, en función del tema a tratar.

Como se observará a lo largo del capítulo segundo, no se tiene la intención de hacer un análisis extremadamente riguroso y pormenorizado de todas las perícopas o contextos literarios específicos en los que están contenidas las referencias explícitas e implícitas, ya que tal empresa desbordaría la finalidad del trabajo. De ahí que en los apartados denominados *Horizonte de sentido*, se pretenda sobre todo, explicitar lo que es propio en pro de la comprensión de la Parusía o Segunda Venida del Señor, en los términos en los que debe considerarse dicha comprensión, especialmente, desde el lenguaje mismo y su extensión semántica, como desde las circunstancias comunitarias latentes al texto. Al mismo respecto cabe afirmar, que se ha puesto un especial énfasis en los aspectos semánticos de las categorías que van como marcando el ritmo de la significación en cada una de las referencias.

Por razones puramente prácticas, en lo que se refiere a la numeración de las notas a pie de página, ha parecido lo más conveniente iniciar a partir de 1, en cada uno de los capítulos. Para una edición posterior, este aspecto podría sufrir modificaciones y dejar una numeración continuada desde la primera página del escrito hasta la última.

En la presentación de la bibliografía, se ha querido ser lo suficientemente sobrios, proponiendo solamente la bibliografía citada en el texto de la investigación. De hecho, y sobre todo en relación con el Cuarto Evangelio, se pueden corroborar generosamente los progresos,

pues además de la gran producción de estudios e investigaciones joánicas, su sistematización evidencia el enorme interés por comprender este tipo de literatura y tradición teológica de la que es expresión²⁵. En el mismo sentido, se espera haber citado correctamente las fuentes y textos, cuidando de no falsear el sentido propuesto por los distintos autores.

La originalidad y novedad de este trabajo, en el plano del saber teológico, están representadas en la forma como se han articulado las referencias explícitas e implícitas a la Segunda Venida del Señor, con la intención de a) evidenciar los distintos horizontes escatológicos y sus acentos, pues aunque en los estudios joánicos hay generalmente un renglón para las cuestiones alusivas a la escatología de Juan y a lo que pueda ser su postura de frente a los dos enfoques tradicionales, en ninguna obra aparecen de forma lo suficientemente orgánica y sistematizada los planteamientos, muchísimo menos, recurriendo a la distinción entre el lenguaje explícito e implícito²⁶; y b) captar el enorme potencial hermenéutico de ἔρχομαι en la tradición del Cuarto Evangelio, en su dimensión revelatoria del sentido de la Venida del Señor, convicción

²⁵ Cfr. Belle, Gilbert Van, *Johannine Bibliography 1966-1985*, Leuven University Press, Louvain, 1988 y Rábanos Espinosa, Ricardo, - Muñoz León, Domingo, *Bibliografía Joánica. Evangelio, Cartas y Apocalipsis 1960-1986*, Consejo superior de investigaciones científicas, Madrid, 1990.

²⁶ De hecho, cuando estaba dando las puntadas finales a este documento introductorio, concluido el cuerpo de la tesis, llegó a mis manos por insinuación del Padre Hernando Barrios Tao, segundo lector de esta investigación, una obra recientemente publicada por José Caba, S.J., titulada *Teología Joanea* (BAC, Madrid, 2007), la cual leí con sumo cuidado, particularmente los capítulos VII y VIII, donde aborda el tema de la vida eterna, primero desde la escatología presente, y luego, desde la escatología futura. De forma absolutamente coincidental, dicho autor utiliza también las expresiones de *Textos explícitos e implícitos*, solo que no se trata de los textos explícitos e implícitos referidos a la Parusía o a la Segunda Venida, sino solamente a la escatología futura. Así, habla de los textos explícitos sobre la resurrección de los muertos (Jn 5,28-29 y 11,23-26), los textos explícitos sobre la resurrección de juicio (Jn 5,29 y 12,48), y los textos explícitos sobre la resurrección de vida (Jn 5,29; 6,39.40.44.54); del mismo modo, propone los textos que en modo implícito confirman la escatología futura, donde algunos de ellos se refieren a un estadio futuro de felicidad o perdición eterna (Jn 12,28; 3,6 y 10,28), y finalmente los textos que aluden a la venida de Jesús en un estadio último (Jn 21,22.23; 14,3 y 14,19-20), caracterizados por la presencia del verbo ἔρχομαι, término clásico para indicar la segunda venida (cfr. Mt 24,42 y 1Co 4,5; 11,26), de manera análoga a como indica la primera venida, es decir, la Encarnación (cfr. Jn 3,19.31; 5,43; 10,10; 16,28; 18,37). En su obra, Caba presenta las dos escatologías, insisto, en función de la posesión de la vida eterna, aquí y ahora o en un mañana por realizar, acompañadas de los textos necesarios para tal fin. Por mi parte, mi proyecto es distinto, pues la cuestión no es la escatología sino la Venida, y en ese orden de ideas, pretendo captar el significado, es decir, el proceso que hay que reconocer de un modo de expresión explícito a otro implícito, identificando cambios de horizonte (escatológico). Así, de forma más sutil y desarrollada, los tres textos que Caba cita, hablando de la posesión de la vida eterna en dependencia de la Venida futura, yo los discrimino como explícitos (Jn 14,3 y 21,22.23) e implícitos (14,19-20), reservando el verbo revelatorio ἔρχομαι para el lenguaje explícito de Juan sobre la Venida, como se verá en detalle en la exposición que se hace de este verbo en la explicitación de las categorías fundamentales, en el análisis a Jn 14,3 (cfr. p. 165ss).

cristiana inquebrantable, y su extensión en el lenguaje implícito, representado especialmente por θεωρέω - ὀράω, ἐμφανίζω, ἀγαπάω y la paradigmática figura del παράκλητος.

Como ya se decía al comienzo de esta introducción, los dos movimientos nucleares de Jesús, en el Evangelio de Juan, la revelación y la glorificación, que se corresponden con las dos grandes partes del Evangelio, han sido estudiados con mayor detalle, mientras que el tercer movimiento o Vuelta de Jesús a sus discípulos, ha sido abordado con suma discreción; no obstante, se cuenta con una muy buena base bibliográfica de aproximaciones a la parusía joánica, donde se puede resaltar el valor de escritos que marcaron el comienzo de la investigación en este aspecto del pensamiento joánico, como es el caso del comentario de Rudolf Bultmann en 1941²⁷, dos décadas después, el artículo de Marie Emile Boismard sobre la evolución de la escatología joánica, en 1961²⁸ y su comentario al Evangelio²⁹, así como las posteriores exposiciones en el marco de los comentarios al Evangelio, de Raymond Edward Brown³⁰ y Rudolf Schnackenburg³¹, por citar algunos de los más representativos estudios.

Ojalá este trabajo sea pertinente, por lo que pueda representar como resultado de procesos personales de fe y de comprensión del Misterio de Cristo, y como aporte a la investigación joánica, tan significativa para el conjunto de los textos de la tradición evangélica neotestamentaria, tanto desde el punto de vista teológico como metodológico. Por último, se quiere también aportar a la comprensión de la experiencia de fe actual, como servicio teológico a las búsquedas de los cristianos de hoy.

²⁷ Bultmann, Rudolf, *The Gospel of John*, trans. by Beasley-Murray, George R., et al., Blackwell B., Oxford; Westminster Press, Philadelphia, 1971.

²⁸ Boismard, Marie-Émile, L'évolution du thème eschatologique dans les traditions johanniques, en RB 68 (1961) 507-524.

²⁹ Boismard, Marie-Émile, *L'Évangile de Jean*, en *Synopse des Quatre Évangiles*, Vol. III, Cerf, Paris, 1977.

³⁰ Brown, Raymond Edward, *El Evangelio según san Juan*, 2 Vol., Cristiandad, Madrid, 1999.

³¹ Schnackenburg, Rudolf, *El Evangelio según san Juan*, 3 Vol., Herder, Barcelona, 1980.

CAPÍTULO I

CONTEXTOS DE LAS PREGUNTAS POR LA PARUSÍA JOÁNICA

Una lectura atenta del Cuarto Evangelio, deja la clara impresión de que se está ante un escrito como los otros tres Evangelios que lo preceden, es decir, ante una narración con la intención de recoger y presentar dinámicamente, la recuperación creyente y pascual de la memoria histórica de Jesús, centrada especialmente en su ministerio y en lo concerniente a su pasión, muerte y resurrección. Son precisamente, las transformaciones en términos de ampliaciones, omisiones, adiciones o sustituciones del material narrativo (relatos de los orígenes e infancia de Jesús, su actividad taumatúrgica y especialmente, los relatos alusivos a las manifestaciones del resucitado), o del material discursivo (enseñanzas de Jesús y discursos propiamente dichos), lo que desde los primeros siglos de la historia cristiana, viene generando provocadores interrogantes sobre la interacción e independencia de cada uno de los Evangelistas, tanto en el plano de su producción literaria como en lo tocante a sus propias concepciones alrededor de lo que podemos denominar los distintos objetos de interés de la teología bíblica, bien sea en materia de cristología, eclesiología, escatología, etc., y es ciertamente, la búsqueda de una comprensión articulada de los elementos interdependientes en las tradiciones literarias y teológicas, lo que se traduce como identidad autoral y reconocimiento de un pensamiento y tradición específicos.

En el Evangelio de Juan, su vocabulario sui generis, los particulares contextos literarios donde se encuentran las referencias a la Venida del Señor, la relación existente entre la Venida de Cristo Resucitado y la Venida del Paráclito (cfr. Jn 16,7), son indicios de una especial y rica

concepción de la Parusía. Así pues, dado que es desde la evidencia de los textos, desde donde emergen las preguntas por la especificidad de tan especial y rica concepción cristológica, un rastreo inicial al texto de Juan y su identidad, marcará el inicio del camino conducente a identificar los contextos específicos de las referencias explícitas e implícitas, y la determinación de los referentes hermenéuticos, orientadores en la comprensión del sentido de los textos, y en últimas, de la cuestión que nos ocupa.

1.1 ORIGEN DE LAS PREGUNTAS: EL TEXTO Y SU IDENTIDAD

1.1.1 PUNTO DE PARTIDA: LA EVIDENCIA DE LOS TEXTOS

En el caso concreto del rastreo de la concepción joánica sobre la Segunda Venida de Jesús, tanto desde el punto de vista de las categorías lingüísticas que se utilizan para referirla, como de la idea que se quiere expresar, se impone la doble necesidad de evidenciar tanto los textos explícitos como los implícitos. En los textos explícitos, en primer lugar, normalmente el verbo de movimiento empleado por el autor (venir = ἔρχομαι), habla de forma directa y comprensión literal, de un regreso o vuelta de Jesús a los discípulos; en segundo lugar, en los textos implícitos presentes en el Evangelio, dada la diversidad de categorías verbales utilizadas y la riqueza de la atmósfera polisémica envolvente del lenguaje, la captación final del sentido de los términos en los que se expresa la Segunda Venida, se torna más amplia y compleja.

Es, por tanto, clara la distinción entre estos dos tipos de textos: mientras que para los primeros, prevalece más la importancia del significado y por ende, su significación primera y no derivada; para los segundos, el acento se pone en el significante, y solo consecuentemente, en su amplia estela de significación. De la integración de estos dos tipos de textos, emergerá sin

duda, el pensamiento del autor sobre la Segunda Venida, y la manera particular como entiende la evolución que se da del uso de un lenguaje explícito a uno derivado.

1.1.1.1 Textos Explícitos sobre la Segunda Venida

En el Cuarto Evangelio, aparecen solamente cuatro referencias explícitas a la Segunda Venida del Señor: tres en el capítulo 14 (v. 3; v. 18 y v. 28), y una en el capítulo 21 (vv. 22-23); en los dos casos, la referencia aparece en labios del mismo Jesús, dirigiéndose a sus discípulos, si bien en el capítulo 14, él les habla de su vuelta a ellos, en el contexto de la partida inminente que se inaugura con su pasión, mientras que en el capítulo 21 se trata del resucitado, quien en el marco de lo que podemos considerar, según la terminología sinóptica, las últimas recomendaciones del Señor, Cristo manifiesto, pone como término de toda la experiencia pascual, su propia vuelta a los discípulos.

En los demás escritos atribuidos al mismo ambiente autoral, las referencias explícitas a la Segunda Venida del Señor, son también limitadas y complejas; tan solo un texto en 1Jn 2,28 donde es el mismo autor de la carta, quien exhorta a aguardar la Segunda Venida, y siete textos en el libro del Apocalipsis, donde el profeta autor la evidencia en 20,1-10 y en 1,7.8; 22,7.12.17.20¹: en el texto del capítulo 20, está de por medio, en primer lugar, todo lo relacionado con el encadenamiento del Diablo durante todo un milenio, y el correlativo reinado de Cristo por mil años, a cuyo término, será liberado Satanás para ser, en breve tiempo, definitivamente aniquilado y castigado, y en segundo lugar, todo lo referente al milenarismo como espiritualidad y teología, lo que transforma este texto, en todo un exclusivo

¹ En el resto del Nuevo Testamento, las referencias explícitas se encuentran en los Evangelios Sinópticos, en los discursos escatológicos (cfr. Mt 24,3.27.37.39; Mc 13,26; Lc 21,27), al término del ministerio de Jesús e inmediatamente antes del comienzo de la pasión, en sus referentes en Hch 7,52 y 13,24 si bien Lucas se refiere aquí a la venida histórica de Jesús y no a una Segunda Venida; en la literatura paulina, el tema de la Segunda Venida del Señor, tratándose de textos explícitos, es absolutamente desbordante, dada la abundancia de referencias, y sus características propias de acuerdo al tipo de escrito paulino en el que se encuentre. En las restantes Cartas Católicas, exceptuadas las cartas de Juan, se encuentran cinco referencias explícitas en St 5,7.8 y en 2Pe 1,16 y 3,4.

centro de interés para la teología y la exégesis, tal como se ha podido constatar a lo largo de toda la historia cristiana; Ap 1,7.8 y 22,17 y 20 corresponden a la más importante evocación litúrgica cristiana de origen arameo, de la Parusía: “Ven o Ven Señor Jesús” Μαράν αθά,² eco de 1Co 16,22 expresión de la esperanza de la comunidad en la cercanía de la Venida del Señor (Flp 4,5 y St 5,8), mientras que Ap 22,7.12.20 ponen en labios del Resucitado, el anuncio de su pronta vuelta: “Vengo pronto”.

La observación del contexto literario del Cuarto Evangelio, en el que se ubican los textos enunciados anteriormente, nos pone en la segunda parte de la obra, del capítulo 13 al 21, según la consideración mayoritariamente unánime de reconocer el Evangelio de Juan, como un escrito constituido fundamentalmente por dos grandes partes, capítulos 1 al 12 y 13 al 21, cuyo punto de articulación se encuentra en 13,1; estas dos partes, a su vez, son expresión de un doble movimiento, del Padre al mundo y del mundo al Padre³. Esta observación es trascendental para la identificación del pensamiento joánico, dada la comprensión del Misterio de Cristo que el Evangelista deja al descubierto en su obra: en efecto, en la primera parte (capítulos 1 al 12), correspondiente al ministerio de Jesús, los más de 80 textos que hablan de descender, bajar, ser enviado, etc., dan cuenta del movimiento descendente, mientras que en la segunda parte (capítulos 13 al 21), correspondiente a la hora de Jesús o su Pasión, los aproximadamente 34 textos que hablan de subir, regresar al Padre, irse, partir, etc., sugieren el movimiento ascendente que viene como a cerrar la obra, dándole sentido de unidad en cuanto al origen y destino, tanto de la vida y ministerio de Jesús, como de su acción salvadora⁴.

Constatar la presencia de estas referencias explícitas, precisamente en la segunda parte de la obra de Juan, significa reconocer la estrecha vinculación del anuncio de la Segunda Venida

² Esta forma parece más acorde con la teología paulina, respaldada por P⁴⁶ N A B* C D* P y asumida por BJ, mejor que la forma μαράνα θα, avalada por B² D² G*^{vid} K L Ψ 323. 365. 1505 al vg^{cl} sy. En esto, las escatologías de Pablo y Juan son diferentes, ya que Juan prefiere la forma griega ἔρχου κύριε (cfr. Ap 22,20).

³ Cfr. Brown, *El Evangelio según san Juan I*, 179ss; Bussche, *Evangelio según san Juan*, 573-578; y Boismard, *L'Évangile de Jean*, 39, quien plasma esta convicción en la estructura del Evangelio, en la Biblia de Jerusalén; hay ejemplos muy cercanos, como el de Pedro Ortiz Valdivieso, *El evangelista Juan*, 20-21, quien refleja magníficamente, la percepción actual al respecto.

⁴ Cfr. Ortiz, *El evangelista Juan*, 18-21.

con la Pascua de Jesús y con la fe pascual de la comunidad; para los evangelistas sinópticos, esta relación no es tan evidente, ya que el ministerio de Jesús abarca aproximadamente el 80 % de cada uno de los Evangelios y la Pascua su restante 20 % (en el Cuarto Evangelio, se puede hablar de una proporción 50 % - 50 % para cada una de las dos partes), siendo así, que los anuncios de Jesús de su Segunda Venida, se inscriben en medio de su ministerio (en Jerusalén), concretamente en los así denominados Discursos Escatológicos, pero no en el explícito marco de la Pasión, como en Juan; además, hay que reconocer que el matiz de los anuncios es enteramente distinto, ya que en los Sinópticos, el lenguaje es de tipo apocalíptico, mientras que en Juan, se carece totalmente de esta propiedad, siendo mucho más sencillamente trascendente.

** El primer texto explícito corresponde a Jn 14,3⁵, donde Jesús presenta el lugar de Dios en términos espaciales, al cual se dirigirá para preparar allí un lugar a sus discípulos, y una vez realizada esta labor, volver por ellos para que participen con él, de los amplios espacios del Padre:

v. 2 En la casa de mi Padre hay muchas mansiones;
si no, os lo habría dicho;
porque voy a prepararos un lugar.

v. 3 Y cuando haya ido y os haya preparado un lugar,
VOLVERÉ (ἔρχομαι) y os tomaré conmigo,
para que donde esté yo, estéis también vosotros.

** El segundo texto en Jn 14,18 Jesús propone su vuelta a los discípulos sin más complementos, básicamente como un acto de fidelidad a ellos, con el único fin de no dejarlos desamparados:

v. 18 No os dejaré huérfanos:

⁵ Cfr. 1Ts 4,16s; 1Co 4,5; 11,26; 15,23.

VOLVERÉ (ἔρχομαι) a vosotros.

** El tercer texto en Jn 14,28 parece retomar o ser una paráfrasis de Jn 14,3 y 18 donde sin explicaciones complementarias viene como a reafirmar su promesa de volver a los discípulos, al tiempo que parece poner en duda su amor y evidenciar su tristeza por la inminente partida:

v. 28 Habéis oído que os he dicho:

Me voy y **VOLVERÉ** (ἔρχομαι) a vosotros.

Si me amarais, os alegraríais de que me vaya al Padre,
porque el Padre es más grande que yo.

** Finalmente, el cuarto texto explícito, presente en Jn 21,22-23 reviste, como se apreciará más específicamente en su momento, un carácter particular, dado el talante propio del capítulo 21 en relación con todo el cuerpo del Evangelio; aquí, en el contexto de una invectiva del Resucitado contra Pedro por su actitud celosa en relación con el discípulo amado que los está siguiendo, parece insinuar que su Venida será tan pronta, a tal punto que el discípulo amado permanecerá (con vida) hasta que efectivamente se registre tal suceso, y que esta certeza, así se difundió entre los hermanos:

v. 22 Jesús le respondió:

si quiero que se quede hasta que **YO VENGA** (ἔρχομαι),

¿qué te importa?

Tú, sígueme.

v. 23 Corrió, pues, entre los hermanos,

la voz de que este discípulo no moriría.

Pero Jesús no había dicho a Pedro:

No morirá, sino:

si quiero que se quede hasta que YO VENGA (ἔρχομαι).

1.1.1.2 Textos Implícitos sobre la Segunda Venida

En el Cuarto Evangelio, nos encontramos con ocho referencias implícitas alusivas a la Segunda Venida del Señor, las cuales constituyen un apartado denso, tanto por su número, como por la complejidad de su significación, precisamente porque la riqueza categorial para expresar tal movimiento, obliga a pasar de la significación directa a la derivada, lo que sin duda, exige identificar el proceso de comprensión que se da en uno y otro caso, y del uno al otro.

La primera evidencia relevante, muestra que todas las referencias se encuentran solamente en los capítulos 14 y 16 (14,6.16.19.21.22-23 y 16,7.16-19.22), confirmándonos en el carácter especial de estos anuncios en el contexto de la segunda parte del Evangelio⁶, y en el marco de los Discursos de Adiós de Jesús a sus discípulos, normalmente ubicados entre los capítulos 14 y 17, pieza literaria sui generis del Cuarto Evangelio, como se explicitará más adelante.

La segunda evidencia sugiere dos tipos de textos implícitos: 1) aquellos donde Jesús, con un lenguaje diferente al uso estricto del verbo ἔρχομαι, se dirige a sus discípulos como los destinatarios de su regreso (14,6.19.21.22-23 y 16,16-19.22); 2) aquellos donde lo que se aprecia es una sustitución, porque en lugar de venir Jesús, quien viene es el Paráclito (14,16 y 16,7):

⁶ Del mismo modo, las referencias implícitas a lo largo de todo el Nuevo Testamento, son también abundantes y densas en su significación; ejemplo de ello son los textos de la literatura paulina, donde la Segunda Venida es presentada de forma general, bien como expresión de la esperanza en la vuelta del Señor (cfr. 1Co 4,5; 11,26; 15,23; 16,22; 1Ts 2,19; 3,13; 4,15; 5,23; 2Ts 2,1.8), bien como acción transformadora (cfr. 1Co 15,51-52), o como manifestación (cfr. Col 3,4; 1Tm 6,14; 2Tm 4,1.8; Tt 2,13 e incluso Hb 9,28), aunque en realidad, estas citas son de la tradición paulina, más que de Pablo mismo, lo cual incluye ciertos matices a dicha comprensión de la Parusía.

** Jn 14,6 visto por lo pronto, en el amplio espectro de 14,4-9 refleja una especie de drama en varios actos: Jesús habla de su partida y afirma que sus discípulos conocen el camino; ellos manifiestan su desconocimiento sobre el camino y el destino de Jesús; Jesús afirma que él es el camino y cómo a través de él, naturalmente se va hacia el Padre; luego se refiere a la unidad de conocimiento, en el sentido en que él revela al Padre; así, tiene lugar la petición de Felipe de ver al Padre y quedar con ello colmados; de esta manera, Jesús vuelve a afirmar la relación con su Padre, a partir de la relación de significado entre conocer y ver. Propiamente, se insinúa la partida pero no se habla nada de la Venida, acentuando el valor del conocimiento y visión actual de Dios en Jesús.

v. 4 Y adonde yo voy (ὕπάγω)
 sabéis el camino

v. 5 Le dice Tomás:
 Señor, no sabemos a dónde vas,
 ¿cómo podemos saber el camino?

v. 6 Le dice Jesús:
 Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida.
 NADIE VA (έρχομαι) AL PADRE SINO POR MÍ.

v. 7 Si me conocéis (γινώσκω) a mí, conoceréis también a mi Padre;
 desde ahora lo conocéis (γινώσκω) y lo habéis visto (ὄραω).

v. 8 Le dice Felipe:
 Señor, muéstranos (δείκνυμι) al Padre y nos basta.

v. 9 Le dice Jesús:

¿Tanto tiempo hace que estoy con vosotros y no me conoces

(γινώσκω), Felipe?

El que me ha visto (ὀρώω) a mí, ha visto (ὀρώω) al Padre.

¿Cómo dices tú: Muéstranos al Padre?

** En Jn 14,16 además de presentarse Jesús como un Paráclito⁷ (en su acepción etimológica básica, como “un intercesor o abogado”), en términos de la Segunda Venida, a lo sumo se podría inferir que la Venida de Jesús es reemplazada por la venida del Paráclito, enviado por el Padre, a petición de Jesús, para acompañar a los discípulos de forma estable y duradera.

v. 16 y yo pediré al Padre

y **OS DARÁ** (δίδωμι) otro Paráclito,

PARA QUE ESTÉ CON VOSOTROS para siempre,

** En Jn 14,19 Jesús, dado el contexto general del capítulo 14, parece referirse a su partida y a su regreso, pero lo propone no en términos de movimiento sino de visión por parte de los discípulos:

v. 19 Dentro de poco **EL MUNDO YA NO ME VERÁ** (θεωρέω),

pero **VOSOTROS SÍ ME VERÉIS** (θεωρέω),

porque yo vivo y también vosotros viviréis .

⁷ Esta denominación del Espíritu Santo, típicamente joánica, aparece solamente cuatro veces en el Cuarto Evangelio en 14,16.26; 15,26; 16,7 y una vez en 1Jn 2,1 referido a Jesús como intercesor o abogado, subraya la acción del Espíritu Santo en los creyentes, como efecto inmediato de la Resurrección y por ende, don del Resucitado.

** En Jn 14,21 muy en la línea de Jn 14,22-23 alrededor de la relación: guardar los mandamientos – amar a Jesús, amar al hijo – ser amado por el Padre, tiene lugar la Venida de Jesús como manifestación.

v. 21 El que tiene (ἔχω) mis mandamientos y los guarda (τηρέω),
ése es el que me ama (ἀγαπάω);
y el que me ame, será amado de mi Padre;
y yo le amaré y **ME MANIFESTARÉ** (ἐμφανίζω) **A ÉL**.

** Jn 14,22-23 forma parte de un diálogo en el que Judas (el hermano de Santiago, según Lc 6,16 y Hch 1,13 o Tadeo, según Mt 10,3+ y Mc 3,18), en términos muy joánicos, interpela a Jesús sobre “su manifestación a ellos y no al mundo”, a lo que Jesús responde que por la actitud creyente de frente al amor a él y la guarda de su palabra, el padre amará a quien así obre, y “vendrán a él para permanecer en él”; se nota claramente la variación en cuanto a la Venida, pues no es la de Jesús, solamente, sino en compañía de su Padre, al tiempo que tampoco es para llevarlos a otro espacio, sino para permanecer en ellos.

v. 22 Le dice Judas, no el Iscariote:

Señor,

¿qué pasa para que **TE VAYAS A MANIFESTAR** (ἐμφανίζω) a nosotros y
no al mundo?

v. 23 Jesús le respondió:

si alguno me ama, guardará mi palabra,

y mi padre le amará,

y **VENDREMOS** (ἔρχομαι) a él,

y haremos morada en él.

** Según Jn 16,7 del mismo modo como se considera que para que Jesús vuelva es necesario que primero se vaya, del mismo modo, la venida del Paráclito está condicionada por la partida de Jesús; sin embargo, como en Jn 14,16 la Segunda Venida de Jesús es sustituida por la venida del Paráclito, con una variación sustancial: será enviado por el mismo Jesús⁸

v. 7 Pero yo os digo la verdad:

Os conviene que yo me vaya;

porque si no me voy,

no **VENDRÁ** (ἔρχομαι) **A VOSOTROS EL PARÁCLITO;**

pero si me voy,

os lo enviaré;

** En Jn 16,16-19 recordando a Jn 14,19 aparece por tres veces un anuncio de Jesús, cuyo significado no acaba de ser claro para los discípulos, en especial lo relacionado con “el poco” que media entre el no verlo y el volver a verlo, y que Jesús cierra con una enigmática respuesta sobre la tristeza de los discípulos y la correlativa alegría del mundo, si bien, para los discípulos, la tristeza se transformará en gozo.

v. 16 Dentro de poco **YA NO ME VERÉIS** (θεωρέω),

y dentro de otro poco **ME VOLVERÉIS A VER** (ὁράω).

v. 17 Entonces algunos de sus discípulos comentaron entre sí:

¿Qué es eso que nos dice:

Dentro de poco **YA NO ME VERÉIS** (θεωρέω)

y dentro de otro poco **ME VOLVERÉIS A VER** (ὁράω)

⁸ Esta referencia al Paráclito evoca y está relacionada de forma directa con Jn 20,22-23 mejor conocido como el Pentecostés joánico, cuya identidad teológica viene dada por el hecho de tratarse de un efecto inmediato de la Resurrección, que en líneas generales será el equivalente del Pentecostés lucano de Hch 2,1-13.

y Me voy al Padre?

v. 18 Y decían:

¿Qué es ese poco?

No sabemos lo que quiere decir.

v. 19 Se dio cuenta Jesús de que querían preguntarle y les dijo:

¿Andáis preguntándoos acerca de lo que he dicho:

Dentro de poco **NO ME VERÉIS** (θεωρέω)

y dentro de otro poco **ME VOLVERÉIS A VER** (ὄραω)?

** Por último, en Jn 16,22 tras un recurso que hace las veces de transición en el v. 21, continuando con el tema de la situación de tristeza actual de los discípulos, insiste nuevamente en que los volverá a ver, hecho que generará una alegría profunda y definitiva.

v. 22 También vosotros estáis tristes ahora,

pero **VOLVERÉ A VEROS** (ὄραω)

y se alegrará vuestro corazón

y vuestra alegría nadie os la podrá quitar.

El recorrido anterior e inicial por los textos evidenciados, donde aparecen las referencias explícitas e implícitas a la Segunda Venida de Jesús según el Cuarto Evangelio, permiten formular algunas observaciones, que no tienen la intención de ser constataciones conclusivas, sino ante todo, determinantes del tipo de acercamiento que debe tener lugar al texto de Juan, y que por ende, constituyen el conjunto de preguntas alrededor de las cuales se articule el planteamiento de la hipótesis, resorte dinámico de toda la investigación:

- En el Cuarto Evangelio, no aparecen referencias a la Segunda Venida del Señor en la primera parte de la obra, es decir, de los capítulos 1 al 12.
- Las referencias explícitas e implícitas, se encuentran concentradas en los capítulos 14 y 16, y una en el capítulo 21.
- Están, por ende, vinculadas a la Segunda Parte de la obra, capítulos 13 al 21.
- En el Evangelio según san Juan, no aparece el sustantivo “Venida: παρουσία” para referirse a la Segunda Venida del Señor; por el contrario, se observa la presencia de formas verbales directas o explícitas para referir el movimiento, como venir: ἔρχομαι, y formas verbales indirectas o implícitas, como ver: θεωρέω, ὁράω; manifestar: ἐμφανίζω; y conocer: γινώσκω, οἶδα.
- En Jn 14,23 se habla de la Venida del Señor Resucitado, conjuntamente con su Padre.
- De acuerdo con Jn 16,7 se habla de la venida del Paráclito, condicionada por la partida de Jesús.
- Según Jn 14,22 la Venida del Señor parece estar asegurada sólo para los creyentes y no para todos los hombres.
- Los textos observados, sugieren una profunda relación entre Venida del Señor, asistencia, consuelo y alegría, conducente a evidenciar transformaciones interiores en los discípulos.
- Con base en la evidencia de los textos, parece existir una profunda relación sinonímica entre Venida del Señor, conocimiento y visión.
- Los textos manifiestan una gran preocupación en torno a la captación del significado del espacio de tiempo comprendido entre la Resurrección de Cristo y su Segunda Venida⁹.
- Por último, la Segunda Venida de Cristo, parece ser un aspecto nuclear en la fe y la esperanza de los primeros cristianos.

⁹ O entre el término de sus manifestaciones como resucitado y su Segunda Venida? (cfr. BJ, Jn 20,17+).

1.1.2 LAS PREGUNTAS ORIENTADORAS DE LA HIPÓTESIS

Las observaciones señaladas anteriormente poseen connotaciones programáticas, ya que vienen como a determinar el camino a recorrer, así:

La ausencia de referencias sobre la Segunda Venida del Señor, en la primera parte del Evangelio, capítulos 1 al 12, y su presencia, en cambio, en la segunda parte, capítulos 13 al 21, es un claro indicio de que la Segunda Venida del Señor, no está vinculada con “el ministerio de Jesús”, sino con lo que en Juan, se suele denominar, “la hora de Jesús”¹⁰, “el libro de la gloria” o “la Pasión”. Entonces, ¿en qué sentido, la Segunda Venida se entiende en línea de continuidad con la pasión y discontinuidad con el ministerio de Jesús?

Las referencias en cuestión, con base en su propia ubicación en los capítulos 14, 16 y 21 demandan una particular atención a sus contextos, pues los grupos de textos de los capítulos 14 y 16, pertenecen a su vez, a los capítulos 14 a 17, comúnmente denominados “Discursos de Adiós de Jesús”, y que parecen tener un estatuto particular, del mismo modo que la referencia del capítulo 21, el cual, como se verá, también goza de un reconocimiento especial. Claramente, será necesario interactuar con el conjunto de todo el Evangelio, de tal manera que una aproximación previa a la obra, evidencie las características del escrito y se pueda así, configurar mejor la identidad de los capítulos 14, 16 y 21 como ámbito de comprensión e interpretación del horizonte de sentido de la Segunda Venida del Señor. En otras palabras, ¿qué puede, por consiguiente significar, que las referencias a la Segunda Venida del Señor, en términos verbales, se encuentren en contextos literarios que de por sí, poseen una identidad particular de frente a todo el conjunto del Evangelio?

¹⁰ La hora de Jesús es una expresión característica de la tradición joánica para referirse a la Pascua de Jesús, razón por la cual, es la hora de su muerte, pero también la de su glorificación, es la hora del desenlace de la existencia y de la misión de Jesús, es la hora de la comunión con el Padre (cfr. 7,30; 8,20; 12,23.27; 13,1; 17,1).

Para referirse exclusivamente al Retorno Glorioso de Cristo al final de los tiempos¹¹, con la consecuente manifestación de su "día"¹², el cristianismo primitivo adoptó el término griego παρουσία, que significa "presencia - venida"¹³ y que aparece 26 veces en el NT, de las cuales, 18 se refieren a la Venida del Señor¹⁴, encontrando un especial eco en san Pablo¹⁵. Sin embargo, junto al término παρουσία, el NT ofrece una amplia gama de términos para referirse a esta realidad: El sustantivo ἀποκάλυψις¹⁶, el sustantivo ἐπιφάνεια¹⁷, el verbo φαίνω¹⁸ y el verbo φανερώω¹⁹.

¹¹ Cfr. Mt 24,3.27.37.39; Jn 6,39-40.54; 1Co 1,8; 15,23; St 5,7-8; 2Pe 3,4.12; 1Jn 2,28 y el símbolo niceno-constantinopolitano DS 150: "y de nuevo ha de venir con gloria".

¹² "El día del Señor" (cfr. 1Co 5,5; 2Co 1,14; 1Ts 5,2; 2Ts 2,2; St 3,12) es el día del cumplimiento en la era escatológica, inaugurada por Cristo, del "día de YHWH" יְהוָה יוֹם anunciado por los profetas (cfr. Am 5,18+); ya realizado en parte por la primera venida de Cristo (cfr. Lc 17,20-24) y el castigo de Jerusalén (cfr. Mt 24,1), esta etapa última de la historia de salvación (cfr. Hch 1,7), será consumada por el Retorno Glorioso (cfr. 1Co 15,23; 1Tm 6,14) del juez soberano (cfr. Rm 2,6; St 5,8-9).

Este día del Señor, aparece también bajo otras denominaciones similares: "el día de nuestro Señor Jesucristo" (cfr. 1Co 1,8), "el día de Cristo" (cfr. Flp 1,6.10; 2,16), "el día" (cfr. 1Co 3,13; 1Ts 5,4), "aquel día" (cfr. 2Ts 1,10; Mt 7,22; 24,36; Lc 10,12; 21,34), "el día del Hijo del Hombre" (cfr. Lc 17,24), "el día de Dios" (cfr. 2Pe 3,12), "el día de la visita" (cfr. 1Pe 2,12), "el gran día" (cfr. Judas 6; Ap 6,17; 16,14), y "el último día" (cfr. Jn 6,39.40.44.54; 11,24; 12,48) (cfr. BJ, 1Co 1,8+).

¹³ Es con estos dos significados que el término aparece en la LXX, 3 veces en, y solo en los libros escritos en griego (cfr. Jdt 10,18; 2Ma 8,12; 15,21); el término era utilizado a propósito de los dioses y los soberanos de la época helenística: la παρουσία de los dioses sería su venida sobre la tierra, y la de los soberanos, la visita política que ofrecen a cada una de las regiones o ciudades de su imperio. En el mundo greco-romano, designaba la visita oficial y solemne de un príncipe en cualquier lugar (cfr. BJ, Mt 24,3+); de esta forma es sugestivo que el modo como san Pablo describe la Parusía en la más antigua de sus cartas (1Ts 4,15), sugiera ya en su misma terminología, la idea de una visita solemne de un rey (además, en 1Co 16,17; 2Co 7,6.7; Flp 1,26 y 2,12 el término se refiere a la visita, sea de Pablo o de uno de sus discípulos y colaboradores) (cfr. Feuillet, *Le sens du mot Parousie*, 263; Oepke, Παρουσία, 858 y Pozo, *La Venida del Señor en la gloria*, 54).

¹⁴ 4 veces en Mt (24,3.27.37.39), 7 en Pablo (1Co 15,23, 1Ts 2,19; 3,13; 4,15; 5,23; 2Ts 2,1.8) y 5 en las cartas católicas (St 5,7 y 8; 2Pe 1,16 y 3,4; 1Jn 2,28). Sin embargo, se encuentran otros usos en los que aparece como "Venida" de Satanás (2Ts 2,9), "Visita" de Estéfanos (1Co 16,17), "Llegada" de Tito (2Co 7,6.7), "Presencia" del cuerpo (2Co 10,10), "Presencia" de Pablo (Flp 1,26; 2,12), y "Venida" del Día de Dios (2Pe 3,12). Parece sumamente interesante, considerar el término en su estricta relación con el verbo πάρειμι y su forma infinitiva παρῆναι (cfr. Hch 24,19 y Ga 4,18.20), el cual, directamente hace pensar en "estar presente o estar aquí" además de las formas que ha tomado como "llegar, venir, estar cerca".

¹⁵ Es posible que Pablo haya tomado prestado este término, del lenguaje de la corte de la época helenística, aún presente en su tiempo, y que lo haya aplicado al misterio de la exaltación de Jesús; tampoco es imposible dejar de pensar, que el judaísmo de entonces haya tomado y asumido el término, para referirse a la última venida de Dios y aquella del Mesías (cfr. Monloubou y Du Buit, *Dictionnaire Biblique*, 538-539).

¹⁶ Entendido como descubrimiento o revelación (cfr. 1Co 1,7; 2Ts 1,7; 1Pe 1,7.13; 4,13), este término alude al señorío del que Jesucristo goza junto al Padre y que se hará patente en el mundo, de modo que habrá

Claro que el lenguaje de la Parusía, en sí mismo complejo, lleva consigo contenidos muy numerosos, que van desde el anuncio del final de la historia del mundo hasta la resurrección y la palingénesis (cfr. 1Ts 4,15; 1Co 15,45; 2Pe 3,13), precisamente en la línea de la predicación profética veterotestamentaria de Isaías, según la cual se espera el advenimiento de “unos cielos nuevos y una tierra nueva” (cfr. Is 65,17-21; 66,22), y que en el Nuevo Testamento halla sus expresiones en las mismas palabras de Jesús (cfr. Mt 15,28), y en la predicación apostólica,

ἀποκάλυψις de su gloria y poder, es decir, el descubrimiento de su exaltación al mundo. Del mismo modo (cfr. Rm 8,19; 1Co 1,7; 1Pe 1,7.13; 4,13), viene usado sobre todo a partir del siglo I, prevalentemente en un sentido religioso, así como el verbo ἀποκαλύπτω (cfr. Lc 17,30; 1Pe 5,1; Ef 3,5; 1,7.13; 4,13), derivado de καλύπτω (esconder, cubrir, velar), los cuales no son muy frecuentes en el NT (26 veces el verbo y 18 el sustantivo), y faltan completamente en una serie de escritos (Mc, Hch, Col, 1Ts, cartas pastorales y católicas, a excepción de 1Pe). En el Evangelio de san Juan, el verbo es usado sólo en 12,38 (citación de Is 53,1 para motivar la incredulidad), y en los otros casos, es usado φανερώω; en el Ap aparece sólo en el título en 1,1. Este sustantivo tiene siempre un significado teológico, mientras el significado del verbo es mucho más amplio (cfr. Mundle, ἀποκαλύπτω, 1589.1590-92).

¹⁷ ἐπιφάνεια, como aparición o manifestación (cfr. 2Ts 2,8; 1Tm 6,14; 2Tm 4,1.8; Tt 2,13; y también 2Tm 1,10 para referirse a la primera venida de Jesús), y el verbo ἐμφανίζω bajo las formas de adjetivo: ἐμφανῆ (Hch 10,40), ἐμφανής (Rm 10,20), infinito aoristo: ἐμφανισθῆναι (Hb 9,24), y futuro e infinitivo presente en Jn 14,21.22. En Juan es característico el uso de la doble posibilidad de ἐμφανίζω en 14,21 (se piensa en una revelación visible, y Jesús se refiere a una nueva interpretación) (cfr. Bultmann y Lührmann, Φαίνω, 848-849).

¹⁸ Recurre especialmente bajo la forma del adjetivo: ἐφάνη (Mc 16,9), siendo mucho más frecuente en el NT el uso de φαίνομαι (cfr. Mt 2,7: 24,27; Flp 2,15; St 4,14; Ap 18,23 var); asume el significado de manifestarse o mostrarse, dejando ver una cierta distinción entre la percepción óptica y la percepción espiritual (cfr. Mt 13,26; Rm 7,13; 2Co 13,7 y otros) (cfr. Bultmann y Lührmann, Φαίνω, 835-836). Precisamente, a partir del uso de “epifanía” como equivalente de “parusía”, se puede decir que las cartas pastorales inauguran la confrontación de la “venida” en la encarnación, considerada también como una “epifanía” (cfr. 2Tm 1,10; Tt 2,11; 3,4) con la venida final, dando lugar al uso sucesivo en la tradición, que especialmente a partir de Justino, hablará de las dos venidas de Cristo: la de la humildad de la carne y la futura, como juez glorioso de vivos y muertos. Este lenguaje de las dos venidas sugiere la visión cristiana de la historia, según la cual, la misma era cristiana está como delimitada por estas dos venidas, de manera que en el espacio intermedio el creyente vive en la expectación gozosa y esperanzada (cfr. Tt 2,13), de la última venida de Cristo (cfr. Bordoni, *Jesús, nuestra esperanza*, 293-294).

¹⁹ Este verbo (cfr. Jn 1,31; 7,4; 21,1; también en las formas pasivas del aoristo: ἐφανέωθη (cfr. Mc 16,12.14; Jn 21,14; Col 1,26; 1Tm 3,16; 1Jn 1,2; 3,2.5.8; 4,9), y aoristo indicativo: ἐφανέρωσεν (cfr. n 2,11; Rm 1,19; Tt 1,3), es el que más recurre en san Juan, como sinónimo de γνωρίζω (17,6.26), asumiendo una cierta importancia a partir de φανερός: se trata de un manifestarse a los ojos de todos (7,4), o del hecho que Jesús revela la realidad divina, el nombre de Dios (17,6), las obras de Dios (3,21; 9,3); según Juan, toda la actividad de Jesús es una revelación (2,11), como ya indicaba el prólogo con φαίνω (1,5); la realidad divina es indirectamente revelada, también en el testimonio de Juan el Bautista (3,5.8), y en el epílogo (21,1.14); designa como en Mc 16,12.14 las apariciones del Resucitado. Está presente en 1Jn con el sentido revelador y cristológico (cfr. 1Jn 1,2; 2,19.28; 3,2.5.8; 4,9; cfr. 1,2; 3,16) y la revelación por venir (2,28; 3,2); en el Ap tan sólo aparece dos veces (3,18; 15,4) (cfr. Bultmann y Lührmann, Φαίνω, 843-844).

puede ser no sólo un indicio del estilo característico del ambiente autoral de Juan, sino también, una clara expresión de la original identidad teológica y cristológica de este autor; constatar esta intención, significará avanzar en la comprensión del horizonte de sentido propio de Juan, y en una mejor identificación del ambiente y dinámica comunitaria de donde proviene este escrito. Pese a ello, ¿qué significa el silencio intencional del término, tan comúnmente utilizado en el Nuevo Testamento?

Otra constatación que puede ser clave para la comprensión no sólo del Evangelio, sino también y sobre todo, de la Segunda Venida de Jesús, es su reemplazo por la venida del Paráclito. En efecto, el término *παράκλητος*, exclusivo de la tradición joánica, sólo aparece cuatro veces en el Evangelio (14,16,26; 15,26; 16,7), aplicado al Espíritu Santo, y una vez en la primera carta de Juan (2,1), aplicado a Jesús en cuanto intercesor - abogado ante el Padre. En el Evangelio, este término se encuentra formando parte de las “cinco promesas o dichos del Paráclito”²¹, las cuales tienen la intención de explicitar la misión o acciones del Espíritu Santo Paráclito, una vez Jesús haya regresado al Padre. Así pues, su presencia en el texto, se entiende en relación directa con el proyecto de los discursos de adiós, en los capítulos 14 al 17, y su acción, a su vez, se entenderá en estrecha relación con la pascua de Jesús. En concreto, su presencia en dos de los textos implícitos (14,16 y 16,7), puede inducir a pensar que se trata efectivamente, de una comprensión radicalmente distinta de la Parusía, según la cual, la manifestación y actividad del Espíritu Paráclito, se podrán verificar, solamente después de la partida glorificada de Jesús. Podemos afirmar que ¿realmente, el Paráclito equivale a la presencia resucitada de Jesús? ¿y en qué términos?.

Cada uno de los cuatro Evangelios expresa una concepción propia sobre Jesucristo, su ministerio y su misterio, si bien existen elementos fundantes comunes a las diversas comprensiones y categorizaciones, razón por la cual, será de capital importancia, el explicitar

Ortiz, *El Evangelista Juan. Introducción y Exégesis*, 19), lo que evidencia la capitalidad del tema de la fe (verbal, es decir, conjugada), para la tradición de Juan (cfr. Jn 20,30-31).

²¹ 1) El Otro Paráclito (14,16-17); 2) La enseñanza del Espíritu Paráclito (14,25-26); 3) El Paráclito, Testigo de Jesús (15,26-27); 4) El Paráclito y el pecado del mundo (16,8-11); y 5) La revelación del Espíritu y la plenitud de la verdad (16,12-15).

unas y otras, lo que en la práctica, significa recurrir a las distintas tradiciones literarias y teológicas acerca de la Segunda Venida, precisamente por la imperiosa necesidad de captar la originalidad de Juan, así como sus vínculos con las otras tradiciones, que consideramos anteriores a él. ¿Se está, por tanto, ante una comprensión y categorización realmente novedosa de la Segunda Venida?.

Jn 14,23 parece indicar que la Venida del Hijo coincide con la Venida del Padre, Jn 14,22 dice que ésta tiene lugar para los creyentes y no para todos, y varios de los textos, hacen énfasis en que la presencia del Señor en su Venida, producirá consuelo y alegría. Si el horizonte existencial de la presencia del Señor Resucitado, está marcado por dichas características, ¿estamos ante una teología de los efectos de la Parusía? ¿tal comprensión supone necesariamente la certeza de la Segunda Venida en la historia presente?, puesto que también los textos, insinúan una relación sinonímica entre Venida del Señor, conocimiento y visión.

La constatación de un punto de partida tan plural a nivel literario y teológico, conduce a reconocer un ambiente plural de surgimiento de los diversos textos y sus respectivos matices a nivel de pensamiento, por lo cual, recorrer los textos, significa, recorrer la historia y las transformaciones de la tradición de Juan y del ambiente cristiano de mediados a finales del siglo I d.C., para percibir correctamente este pensamiento cristológico - escatológico. ¿Será posible, entonces, identificar el suelo comunitario vital, al que corresponden las distintas comprensiones explícitas e implícitas? He ahí la hipótesis y la tarea.

1.1.3 LA EXÉGESIS JOÁNICA EN LA HISTORIA: CAMBIOS DE PARADIGMA

Los comienzos de la exégesis joánica en la modernidad, se remontan a finales del siglo XIX, cuando el problema del origen del Cuarto Evangelio, o la llamada “Cuestión Joánica”, surge a

partir del momento en el que se reconoce la singularidad de Juan²² y la puesta en duda de la atribución de la obra al apóstol²³, sin embargo, de la reserva sobre el origen apostólico del Evangelio de Juan, se pasó a cuestionar su valor histórico y a estudiarlo como obra literaria²⁴ en el contexto propio de la dinámica de la comunidad joánica. Así pues, desde este punto de vista, se pueden considerar tres períodos y una fase de síntesis en la historia de la exégesis de Juan:

1.1.3.1 La Exégesis Moderna y la Crítica Literaria:

Esta fase inicial se identifica con los comienzos de la exégesis crítica, desde finales del siglo XIX hasta Rudolf Bultmann, donde primero, se ponen los fundamentos de la exégesis crítica y se plantea todo el debate inicial sobre el autor del escrito, y segundo, con la crítica literaria, se impone la necesidad de identificar los diversos documentos que hipotéticamente formarían parte del conjunto de toda la obra, que halla como dos expresiones: la que quiere explicar la diversidad literaria a partir de las teorías de desplazamientos de textos y traspapeleos, y la que quiere encontrar en Juan, un documento básico que sea el punto de partida para comprender toda la evolución posterior hasta llegar al texto canónico.

1.1.3.2 El trasfondo cultural:

²² D. F. Strauss (1808-1874), el autor de *La vida de Jesús* más famosa del siglo XIX, describe el Evangelio de Juan como un relato mítico o puramente simbólico, y F. C. Baur (1792-1860), uno de los representantes de la Escuela de Tubinga, que afirmaba que el Evangelio de Juan no era un relato histórico sino la exposición de una idea (cfr. García Viana, *El Cuarto Evangelio*, 29), abrieron las puertas al reconocimiento de la obra de Juan como un momento más desarrollado en el proceso de mitificación de la figura de Jesús, planteando una clara distancia de frente a los Evangelios Sinópticos, afirmación que tendría serias consecuencias para la valoración histórica del testimonio de Juan.

²³ El primer autor moderno que cuestionó la autenticidad de Juan, fue E. Evanson en 1792, seguido de Karl G. Brestschneider en 1820.

²⁴ Las investigaciones pioneras a este nivel, proceden de J. Wellhausen en 1907, F. Spitta en 1910 y G. C. Soltau en 1916.

Desde R. Bultmann²⁵ hasta los años 80, donde se reconoce un período marcado por el desarrollo del estudio comparado de las religiones, el cual ha influido hondamente en la comprensión del ambiente del Cuarto Evangelio, pasando de una determinación de pensamiento en dependencia de la alternativa judía o helenística, al reconocimiento de la amplia gama de grupos religiosos y de sus expresiones escritas, que se encuentran en el trasfondo del ambiente originante de la obra de Juan.

Así pues, en el marco del segundo período en la historia de la investigación joánica, Bultmann, recurriendo a la crítica literaria, constata la desorganización existente en el texto actual, y la explica inicialmente, considerando la hipótesis del trastoque de folios, propuesta ya en 1871. De manera más ponderada, reconocerá en el origen de Juan, la figura del evangelista, que escribe la obra a partir de tres fuentes: una colección de signos, distinta de la sinóptica, una colección de discursos de revelación, más poéticos y gnósticos que los de los Sinópticos, y un relato de la pasión y resurrección, independiente pero análogo al de los Sinópticos, produciendo una teología kerigmática. Un redactor eclesiástico posterior, quien genera una teología institucional, con el fin de lograr la aceptación de esta obra por parte de la comunidad cristiana, habría llevado a cabo la armonización de este Evangelio con los Sinópticos, eliminando o matizando los elementos gnósticos, e incluyendo aspectos de relevancia teológica, como el simbolismo sacramental (Jn 3,5; 6,51c-58) y la futurización de la escatología (Jn 5,28-29; 6,39.40.44.54), junto con la inserción del capítulo 21. Aunque para los textos narrativos, Bultmann propone una *Semeia Quelle* (una fuente literaria de los signos), el núcleo de la hipótesis lo constituye el conjunto de discursos de revelación, que es, según Bultmann, el punto central de la aportación de Juan y el punto de referencia permanente para una adecuada interpretación existencial del kerigma desarrollado en el material discursivo²⁶.

²⁵ En 1925 plantea las relaciones entre los escritos mandeos, recién descubiertos, y el Cuarto Evangelio, publicando veinte años después, en 1941, el resultado de toda su investigación anterior, en el Comentario al Evangelio de Juan.

²⁶ Cfr. Tuñí, *Escritos Joánicos*, 161.

Los estudios realizados en los últimos decenios, sobre el estilo y el vocabulario de Juan²⁷ y sus largas listas de características propias, presentes en todas las unidades literarias, tienden más bien a demostrar una gran unidad literaria, por lo que la teoría de Bultmann de las tres fuentes y de los dos redactores en contraste, ha perdido el argumento más fuerte a su favor²⁸, si bien, continúa influyendo en los estudios joánicos, máxime cuando los descubrimientos de escritos gnósticos de Nag Hammadi en 1945, vinieron a favorecer el reconocimiento de una muy variada influencia en la producción de Juan²⁹.

El estudio de Juan en el ambiente anglosajón, mucho menos inclinado a las reconstrucciones hipotéticas del texto y con mayor sensibilidad por lo histórico, favorece posiciones más interesadas en dar valor histórico a las tradiciones del Evangelio de Juan y en rehacer las líneas teológicas del escrito tal como ha llegado a nosotros; en este sentido, hay que reconocer tras el Cuarto Evangelio, una antigua tradición independiente de los otros Evangelios, que merece ser considerada seriamente como contribución al conocimiento de los datos relativos a Jesucristo³⁰.

Como expresión de los múltiples intentos por comprender las relaciones literarias y teológicas entre Juan y los Sinópticos, E. C. Hoskyns (1884-1937), en su Comentario a Juan, publicado póstumamente en 1947³¹, considera que Juan conocía los Sinópticos pero no los utilizó, y que escribió en Siria a creyentes para los que era vital captar el sentido de la historia de Jesús, donde detrás del narrador está la comunidad, tras de ésta el Señor Jesús, y en él, la gloria manifiesta de Dios, del cual, el Evangelio es el testimonio histórico de Juan. Posteriormente, Charles Harold Dodd (1884-1973), en su obra de 1953³², analiza el argumento y la estructura

²⁷ A las obras clásicas de Abbott sobre la gramática y el vocabulario de Juan en 1905 y 1906, siguieron las de E. Schweizer, J. Jeremias, Ph. H. Menoud, E. Ruckstuhl, F. Braun y más recientemente M. E. Boismard (cfr. Segalla, *El Cuarto Evangelio y las tres Cartas de Juan*, 331).

²⁸ Idem.

²⁹ Cfr. Bartolomé, *Cuarto Evangelio – Cartas de Juan*, 40-41

³⁰ Cfr. Dodd, *Tradición histórica del Cuarto Evangelio*, 417.

³¹ *The Fourth Gospel*, Faber and Faber, London, 1947.

³² *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge, 1953. Diez años después, publicará, *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, Cambridge, 1963, en la que, mediante el análisis comparativo de la tradición joánica con la

del Evangelio, que ve dividido en dos libros (el de los signos y el de la pasión), la cual, hasta el día de hoy es aceptada prácticamente por todos. Unos años más tarde, Charles Kingsley Barrett (1917-1999)³³, contrariamente a la opinión de R. Bultmann, considera que el Evangelio es una obra literariamente unitaria, en la que no son discernibles con certeza las fuentes, aunque se puedan individuar algunos episodios³⁴, siendo así que las diferencias con los Sinópticos serían explicables solamente por el diferente proyecto editorial y teológico.

En 1950, J. M. Robinson, sintetizaba la situación de los estudios joánicos en los años cincuenta, en cinco tesis: 1) Juan no depende de los Sinópticos, sino de sus propias fuentes de información; 2) Se recupera la idea de su origen palestinese; 3) En relación con su valor histórico, se admiten tradiciones tan cercanas a los hechos, como las que se suponen para los Sinópticos; 4) Se reconoce la originalidad del pensamiento joánico; 5) La cuestión sobre el autor, se centra más en el valor testimonial del escrito y en su origen apostólico que en la identificación del personaje³⁵.

En 1965 aparece el primer volumen del gran comentario católico del siglo XX, obra de Rudolf Schnackenburg³⁶, quien reconoce fuentes diversas para el prólogo, las narraciones de los signos y de la pasión, si bien rechaza el origen gnóstico de los discursos de revelación, cuya procedencia, más bien hay que ubicarla en la tradición oral.

La reconstrucción de las fuentes, llevada a cabo por Marie Émile Boismard³⁷ y Arnaud Lamouille³⁸, quienes además de proponer una muy buena síntesis de lo que ha sido la historia

sinóptica, postula la existencia de una antigua tradición, previa a Juan, independiente de la sinóptica e históricamente fiable.

³³ *The Gospel according to St. John*, London, 1955 y 1978 la 2a edición.

³⁴ Cfr. Jn 2,1-11.13-19; 4,45-53; 12,1-8.12-15.

³⁵ Cfr. Robinson, *The new look on the Fourth Gospel*, 338-350.

³⁶ Toda la obra fue escrita entre 1965 y 1975 y traducida posteriormente al español en 1980.

³⁷ Este autor, a diferencia de la mayoría de los biblistas de la segunda mitad del siglo XX, que atribuyen las semejanzas entre Juan y los Sinópticos a tradiciones comunes que se encuentran detrás de las redacciones finales de los Evangelios, defiende la dependencia literaria del Cuarto Evangelio, de una versión abreviada del Lucas canónico, que él denomina Proto Lucas, e insiste en que Lucas fue el redactor final de Juan, así como el redactor del capítulo 21 del Evangelio de Juan (cfr. Boismard, *Saint Luc et la rédaction du quatrième évangile*, 185-211; García Viana, *El Cuarto Evangelio: Historia, Teología y Relato*, 36-37 y Bartolomé, *Cuarto Evangelio – Cartas de*

de la investigación en el siglo XX, acerca de la redacción del Cuarto Evangelio³⁹, consideran que Juan habría conocido cuatro etapas:

1) Juan I o Documento C, año 50: Un evangelio completo, sin discursos y con cinco milagros, escrito en Palestina, en lengua aramea, posiblemente por el discípulo amado, e influenciado por el pensamiento samaritano, utilizado ampliamente por Lucas, y parcialmente por Marcos, donde Jesús es presentado como un profeta semejante a Moisés o al hijo del hombre del profeta Daniel, y en el que no se perciben hostilidades contra los judíos.

2) Juan II-A, años 60-65: En Palestina, un cristiano de origen judío, reedita el Documento C., manteniendo el orden narrativo, pero insertando nuevos relatos provenientes de la tradición sinóptica, al tiempo que comienza a hablar peyorativamente del mundo y de los judíos, reflejo de un cambio de situación.

Juan, 76-77). Si bien, la aceptación de esta obra ha sido limitada, dado su alto nivel hipotético y la disección tan sutil del texto, Brown considera que al admitir tres escritores joánicos, Boismard refleja muy bien la complejidad de la escuela joánica; además, señala adecuadamente el desplazamiento del fondo original judío y de una cristología más primitiva a un ambiente gentil y a una cristología más alta, al tiempo que habrá que analizar cuidadosamente, lo que significa el desplazamiento geográfico de Palestina a Éfeso y sus efectos en la producción de la obra (cfr. Brown, *La comunidad del discípulo amado*, 171-173). Posiblemente, una mejor exposición crítica, se encuentre en F. Neyrinck, *Jean et les Synoptiques*, Examen critique de l'exégèse de M. É. Boismard, Leuven, 1979.

³⁸ cfr. Boismard y Lamouille, *L'Évangile de Jean*, 16-44; 67-70.

³⁹ En efecto, en la introducción a *L'Évangile de Jean* (Tomo III de la Synopse des Quatre Évangiles), pasan revista a los autores más significativos y a sus diversas propuestas en cuanto a las fases, los cuales, me parece conveniente referir brevemente: Eduard Schwartz, 1907, y tres fases (Proto-Juan, el redactor y el interpolador); J. Wellhausen, 1908, y dos fases (Evangelio primitivo "A" y el revisor "B"); Fr. Spitta, 1910, y dos fases (Escrito fundamental "A" y el revisor "B"); J.H. Bernard, 1929, quien habla del traspapeleo accidental como explicación a las aporías del Evangelio; R. Bultmann, 1941, y la utilización de las tres fuentes (signos, discursos y relatos de la pasión y resurrección), más la actividad de un redactor que completó la obra, glosándola y añadiendo algunos pasajes de tipo sacramental y escatológicos, dando al escrito el orden que tiene actualmente (el mismo Bultmann se habría dado a la tarea de dar al Evangelio el orden primitivo, aun cuando sus conclusiones han sido acogidas con un gran escepticismo); la distinción de las fuentes, hecha por Bultmann, fue asumida por E. Schweizer; W. Wilkens, 1958, propone una solución nueva, planteando tres etapas de actividad literaria, pero por el mismo autor; R. Schnackenburg, 1965, y tres estadios atribuidos a autores diferentes (Juan, el discípulo que Jesús amó, el evangelista y el redactor final); finalmente, para R. Brown, 1966, y cinco niveles diferentes (la tradición oral, los círculos joánicos, la primera redacción, la revisión por parte del mismo autor anterior, y la última edición por obra del redactor de la misma escuela del evangelista (cfr. Boismard, *L'Évangile de Jean*, 9-11).

3) Juan II-B, años 95: El mismo autor de Juan II-A, establecido en Asia Menor, quizás en Éfeso, debido a su enfrentamiento con judeocristianos, reelabora la obra en griego, proponiendo la vida de Jesús y su ministerio, alrededor de las fiestas centrales del judaísmo, sufriendo además, influencias de Pablo y Lucas.

4) Juan III, comienzos del siglo II: Un tercer autor judeocristiano, introduce en Juan II-B pasajes paralelos de Juan II-A y otras glosas, invierte el orden de los capítulos 5 y 6, y atenúa el antijudaísmo de Juan II, surgiendo así, la redacción final de la obra.

1.1.3.3 El horizonte teológico y la vida de la comunidad:

Las dos últimas décadas del siglo XX, indican por dónde va la sensibilidad actual, marcada por una mayor atención al valor histórico de Juan, a su horizonte teológico y al reconocimiento del entorno cultural y religioso, lo cual, permite perfilar mejor las peculiaridades literarias y teológicas de esta obra; del mismo modo, la retoma de la crítica literaria, no pretende tanto, individuar las distintas unidades, cuanto comprender adecuadamente, con ayuda del análisis estructural⁴⁰ y del *narrative criticism*⁴¹, el conjunto del texto canónico, para así, distinguir los diversos niveles de composición y las sucesivas etapas en la historia de la comunidad.

En este contexto, se ubican las aportaciones de W. A. Meeks, James Louis Martyn, Oscar Cullmann, Raymond Edward Brown y Senén Vidal: W. A. Meeks⁴², partiendo del análisis de historia de las religiones, de la crítica de la tradición y de motivos teológicos, retiene que las

⁴⁰ A este respecto, entre los autores y sus escritos más sobresalientes, se encuentran Patte, *Structural Exegesis for New Testament*, Minneapolis, 1990; Stibbe, "Return to Sender: A Structuralist Approach to John's Gospel" en J. Ashton (ed.), *The Interpretation of John*, Edinburgo, 1997, 261-278; Calloud y Genuyt, *Le discours d'adieu. Jean 13-17. Analyse Sémiotique*, Lyons, 1985; Id., *L'Évangile de Jean I: Lecture Sémiotique des chapitres 7 a 12*, L'Abresle, 1987; Id., *L'Évangile de Jean II. Lecture Sémiotique des chapitres 1 a 6*, L'Abresle, 1989.

⁴¹ Entre los escritos más significativos están Powell, *What is Narrative Criticism?*, Minneapolis, 1988; Stibbe, *Johns as Storyteller. Narrative Criticism and the Fourth Gospel*, Cambridge, 1992.

⁴² *The prophet-King. Moses Traditions and the Johannine Christology*, Leiden, 1967.

tradiciones joánicas se formaron, en buena parte, por reacción a grupos judíos dominados en su religiosidad por Moisés y la teofanía del Sinaí; J. Louis Martyn⁴³, por su parte, considera que el Evangelio de Juan es un drama que se desarrolla en dos niveles: el de Jesús (*memoria Iesu*) y el de la comunidad (la actualización⁴⁴) que sigue sus pasos, siendo el contexto de realización del escrito, la discusión con la sinagoga. En relación con la composición del Evangelio, Martyn⁴⁵ considera tres fases⁴⁶:

- 1) El período primitivo, desde antes de la rebelión judía hasta el año 80, época en que la comunidad joánica estaba formada por judíos convertidos y que por ende, en su comprensión y en su experiencia de Jesús, es fundamentalmente judía;

- 2) El período medio, presumiblemente a finales de los años 80, caracterizado por una fuerte tensión entre los creyentes en Jesús y los judíos fariseos, produciendo una ruptura que genera consecuentemente, nuevas formulaciones cristológicas, de tipo trascendental;

⁴³ *History and Theology in the Fourth Gospel*, New York-Evanston, 1968.

⁴⁴ Dos buenos ejemplos de ello, están, uno en Jn 9,22; cfr. 12,42; 16,2 donde se evidencian las tensiones con el judaísmo y su exclusión oficial de la sinagoga, consagrada en la *Birkhat ha Minim*, en los años 80-85, siendo así que, la defensa de la fe estuvo tanto en la redacción del Evangelio como en su proceso previo; los personajes del capítulo 9, siempre, según Martyn, tienen su contrapartida en la experiencia de la comunidad, así, el mendigo ciego es un cristiano convertido, el sanedrín es el consejo de una sinagoga del tiempo en el que se escribe el Evangelio, Jesús es un profeta o dirigente de la comunidad joánica; el resultado interpretativo del capítulo, nos dice que las comunidades joánicas, al igual que otras comunidades judeocristianas de Palestina o de regiones cercanas, debieron vivir su vida religiosa particular, al interior de las sinagogas judías, hasta que llegó un momento en que esas sinagogas tomaron conciencia de la incapacidad de compaginar las creencias judías con el mesianismo cristiano, y fruto de esa ruptura y expulsión es el Evangelio de Juan. El segundo ejemplo proviene del capítulo 4 que habla de las relaciones de Jesús con los samaritanos, las cuales no están descritas en los Sinópticos, donde el mismo Jesús prohíbe a sus discípulos entrar en ciudades y pueblos samaritanos (Mt 10,5), con lo que el relato joánico debe, más bien, reflejar la historia posterior de la comunidad, de la cual da razón el capítulo 8 de los Hechos de los Apóstoles.

⁴⁵ *The Gospel of John in christian history*, New York, 1979.

⁴⁶ Cfr. Martyn, *The Gospel of John*, 149-175.

3) El período posterior, el cual no data con precisión Martyn. Esta última fase se caracteriza por las tensiones entre la comunidad joánica y grupos afines, en el que habría tenido lugar la elaboración del Evangelio⁴⁷.

Oscar Cullmann⁴⁸, en su tesis sobre el círculo joánico, éste comprende varios escritores (al menos el evangelista y el redactor) y una comunidad con una tradición especial, donde se debe considerar un grupo helenístico en la comunidad de Jerusalén, un círculo joánico de discípulos del Bautista y un judaísmo marginal heterodoxo, los cuales no se pueden describir como I, II, etc., como anteriormente se hacía. El cuarto evangelio, como vida de Jesús, fue obra del discípulo amado, que es el autor o evangelista, y además, testigo visual del ministerio de Jesús. Este Evangelio fue compuesto tan pronto como los Sinópticos, y las diferencias con ellos, se deben, en parte, a que Jesús utilizó dos tipos diferentes de enseñanza. El movimiento joánico estuvo compuesto siempre, por judíos heterodoxos, incluyendo a los que primero fueron discípulos del Bautista antes que de Jesús, y helenistas en la línea de Hch 6, de tal modo que la comunidad emergente fue un grupo con orígenes muy plurales⁴⁹.

El otro gran comentarista católico del siglo XX, Raymond Edward Brown, en esta misma línea de análisis, en su comentario al Evangelio de san Juan en dos volúmenes (1966-1970), identifica el largo proceso de elaboración del texto del Cuarto Evangelio, de manera análoga a la dinámica de evolución de las comunidades⁵⁰, así llamadas, joánicas, en cinco etapas:

⁴⁷ Al respecto, se puede apreciar la nota completa de Tuñí, *Escritos Joánicos*, 139-140. Por su parte, Brown, muy cerca del planteamiento de Martyn, al mismo tiempo, objeta varios elementos: 1) No capta la función del discípulo amado; 2) No explica cómo los cristianos del período más antiguo, elaboran una cristología que condujo a su expulsión de la sinagoga; 3) Él fecha el período medio demasiado tarde, y 4) Necesita prestar mayor atención al componente gentil (cfr. Brown, *La comunidad del discípulo amado*, 167-168).

⁴⁸ *Le milieu johannique*, Paris, 1976.

⁴⁹ Al respecto, Brown considera que Cullmann simplifica demasiado la situación, pues 1) No es correcto explicar las diferencias entre Juan y los Sinópticos, simplemente por dos tipos diferentes de enseñanza, 2) Por lo mismo, esas diferencias hacen imposible que este Evangelio haya sido escrito por un testigo ocular, así que habría que distinguir entre el discípulo y el evangelista, 3) La heterodoxia judía es una categoría que requiere mayor análisis, y 4) Finalmente, el pensamiento joánico debe ser configurado a partir de sus luchas con los otros cristianos y por la división interna (cfr. Brown, *La comunidad del discípulo amado*, 170-171).

⁵⁰ En realidad, Brown va a completar todo el planteamiento expuesto en su *Comentario al Evangelio de Juan*, en la obra *La comunidad del discípulo amado*, publicada en inglés, en 1979, y traducida y publicada en castellano en 1983, por la editorial Sígueme.

1) Los inicios de la tradición joánica se sitúan en torno al Bautista, entre sus primeros discípulos con expectativas mesiánicas davídicas, donde se encuentra el discípulo amado (cfr. Jn 1,35-51).

2) En este segundo momento, se incorpora a la comunidad, un grupo caracterizado por sus tendencias opuestas al Templo (Jn 2-3) y bastante cercano a las tradiciones de los samaritanos (Jn 4), que hacen inevitable el grave conflicto con el judaísmo (Jn 5-12); más cercanos a un mesianismo mosaico que davídico, generan una cristología más elevada, que afirma la preexistencia y divinidad de Jesús.

3) Con el traslado de la comunidad joánica a la diáspora, aparece el Evangelio, redactado por un seguidor del discípulo amado.

4) Por esta misma época, los creyentes, confrontados de una parte con los que no creen, es decir, el mundo, los judíos y los discípulos del Bautista, y de otra, con los que pretenden creer, o sea, los cripto-cristianos, que no han abandonado la sinagoga, los judeocristianos y, finalmente, un cristianismo de origen petrino (Jn 21), deben defender su identidad y producen una segunda redacción del Evangelio que adquiere una forma definitiva.

5) La última etapa está dominada por la elaboración de las cartas y el cisma de los oponentes del autor de 1 Juan, que disputan su interpretación ortodoxa de la tradición y que acabarán en el docetismo (de un Jesús no humano a una mera apariencia de humanidad), gnosticismo (de un Jesús preexistente a unos creyentes también preexistentes que procedían así mismo de regiones celestiales) y montanismo (de poseer el Paráclito a encarnación del Paráclito)⁵¹.

⁵¹ Cfr. la anotación que hace al respecto Bartolomé, *Cuarto Evangelio – Cartas de Juan*, 46-47 y 77-78.

En su obra *La comunidad del discípulo amado*⁵², Brown especificará que las fases 1 y 2, corresponden a los orígenes, es decir, al tiempo comprendido entre los años 50 y 80; las fases 3 y 4, al año 90 aproximadamente, donde se inscribe la elaboración del Evangelio y la ruptura de la comunión; y la fase 5, equivalente, de una parte, a la época de las cartas, a finales del siglo I, y de otra, a la incorporación de las comunidades joánicas a la Gran Iglesia y la migración de los secesionistas hacia el gnosticismo, en los comienzos del siglo II. La hipótesis así planteada, responde a los datos que en las décadas anteriores, había aportado la crítica literaria, y que Brown, de forma pionera, habría integrado magistralmente⁵³.

Muy recientemente, Senén Vidal⁵⁴, en la misma perspectiva de análisis de R. E. Brown, insiste en la importancia de observar el proceso de elaboración del Cuarto Evangelio, a la par con la dinámica de la comunidad joánica. De acuerdo a este criterio, en la emergencia del texto, Vidal identifica cinco fases⁵⁵:

1) Los orígenes y la época antigua, donde se ubican las tradiciones básicas (TB), entre los años 30 a 80, aproximadamente, las cuales comprenden una serie de tradiciones sueltas sobre Juan el Bautista y Jesús (T), una colección de milagros (CM), y un relato tradicional de la pasión (RP). Se trataría de la antesala del Evangelio, constituida por pequeñas porciones de relatos y dichos, en un momento en el que la comunidad joánica se presenta como un movimiento de renovación interna del judaísmo, y con una significativa presencia hacia fuera de él, en Samaría, pero en la línea de la religión de Israel; por lo demás, en esta época se encuadraría el testigo denominado el discípulo amado.

2) La expulsión del seno del judaísmo (cfr. Jn 9,22.34 y 12,42), entre los años 70 a 80, aproximadamente, época a la que corresponde el primer evangelio (E1), donde las

⁵² Cfr. 158-159.

⁵³ Cfr. Tuñí, *Escritos Joánicos y Cartas Católicas*, 139.

⁵⁴ *Los escritos originales de la comunidad del discípulo "amigo" de Jesús*, Sígueme, Salamanca, 1997.

⁵⁵ Cfr. Vidal, *Los escritos originales de la comunidad del discípulo "amigo" de Jesús*, 13-52.

confrontaciones con el judaísmo desembocan en la expulsión de la sinagoga, de los simpatizantes del cristianismo, es literariamente, expresión de la integración de los discursos de Jesús al conjunto de las tradiciones básicas; se trata ya de todo un Evangelio, con una intencionalidad etiológica que pretende justificar la existencia de la comunidad joánica, enfatizando su origen judío y su deseo de superarlo y sustituirlo⁵⁶, si bien supone la presencia de miembros de la comunidad, de origen gentil (cfr. 12,20-22), que no están familiarizados con las prácticas del judaísmo (cfr. 2,6b), y no conocen el arameo o/y el hebreo (cfr. 1,35-50; 20,16).

3) La gran transformación, a la que corresponde el evangelio transformado (E2), entre los años 80 y finales del siglo I, donde el material discursivo sufre ampliaciones, al tiempo que se introducen glosas y el prólogo a la obra, haciendo evidente el nuevo lenguaje⁵⁷; consumada la expulsión de la sinagoga, se tiende a demonizar el judaísmo, se espiritualiza y deshumaniza la religiosidad, Jesús aparece como un emisario divino, dando origen a la cristología elevada y al lenguaje revelacional de corte sapiencial, y se perfila mejor la mística joánica.

4) La división interna entre ortodoxos y heterodoxos heréticos, a la que corresponde el evangelio glosado (E3), también de finales del siglo I y comienzos del siglo II, etapa caracterizada especialmente, por la clara identidad y separación entre la comunidad ortodoxa incorporada a la Gran Iglesia, y la heterodoxa disidente de carácter doceta (cfr. 1Jn 2,18-27 y 5,6), que habría dado lugar a un tipo de gnosticismo joánico posterior; aquí, se acentúa la comprensión espiritualista de Jesús, el discurso de despedida se prolonga en los capítulos 15-17 y se añade el capítulo 21; en esta fase se

⁵⁶ De ahí la insistencia en presentar la misión de Jesús como sustitutiva del culto y de las prácticas judías: culto del templo (Jn 2,18-21), fiestas (nota a Jn 1,29 en BJ), sábado (5,9-16; 9,13-34), ritos de purificación (Jn 2,6b; 13,6-10).

⁵⁷ En el que se enfatiza la auto-presentación de Jesús en la enigmática expresión Yo Soy, se evidencia el tono dualista de la espiritualidad joánica, así como la oposición radical entre la fe y la incredulidad en los discursos de Jesús y una cierta dimensión de iluminación en el aprecio que se le da al conocimiento y a la visión, todo lo cual deja al descubierto una particular tendencia a la segregación, al proponerse la comunidad joánica como grupo elegido.

armoniza mejor el texto con los Sinópticos, se integra al Evangelio la doctrina ética del mandamiento del amor, se justifica la comunidad joánica y su tradición de frente a la Gran Iglesia representada por Pedro, especificando mejor el marco de comprensión del discípulo amado, y finalmente, se da un movimiento hacia una espiritualidad concreta, en oposición al espiritualismo exagerado de los heterodoxos⁵⁸.

5) La evolución posterior (E4), donde se experimentan cambios de orden en el texto del Evangelio⁵⁹, se añaden textos como el de la mujer adúltera (cfr. Jn 7,53-8,11) y se escriben las tres cartas de Juan, pertenecientes sobre todo, a la etapa del evangelio glosado (E3).

1.1.3.4 Síntesis de un largo camino:

De los anteriores intentos de explicación del origen y el proceso de formación del Cuarto Evangelio, de entre los muy numerosos que podrían presentarse, reconociendo su carácter hipotético y por tanto, provisional, hay consenso en cinco puntos básicos: 1) El Evangelio de Juan ha sido redactado de forma progresiva, 2) Hay un núcleo narrativo inicial, 3) Se reconoce una intensa interacción con la sinagoga, 4) El núcleo narrativo básico ha sufrido ampliaciones, 5) El trabajo se ha concretizado en una última redacción⁶⁰.

Hoy, puede decirse que los estudios joánicos tienden a concentrarse en la interpretación misma del Evangelio, en cuanto presentación de Jesús el Cristo, totalmente dominada por la visión de fe de una comunidad que se siente testigo y cuyo núcleo lo constituye, precisamente su cristología, pues en efecto, es este punto el que ha suscitado toda la investigación joánica:

⁵⁸ Ejemplos de esta tendencia, están en el realce de la eucaristía en su dimensión sacramental (Jn 6,51c-58), la posible recuperación de la escatología futurista (cfr. Jn 6,39 y 5,28-29).

⁵⁹ La inversión de los capítulos 5 y 6, la unidad 7,15-24 que está más cerca de la discusión del capítulo 5, y 10,19-29 también, más cerca del capítulo 9 (los casos se reducirían, entonces, a los capítulos 5 al 7), lo cual se explica a menudo, muy simplistamente, con la hipótesis del traspapeleo.

⁶⁰ Cfr. Tuñí, *Actualidad Bibliográfica* 21, 50-57.

¿Qué es lo que transforma la antigua y primitiva tradición sobre Jesús, que está en la base de Juan, en una obra tan profunda, tan personal y tan característica? Parece muy difícil que esta reelaboración se deba únicamente a una sola persona, sea cual sea su cultura y profundidad. Pero, entonces, ¿Dónde está la clave de esta profundización tan notable?⁶¹.

Estamos, pues, ante una obra de gran densidad teológica, reflejo de una historia, también particularmente rica y diversa en relación con las comprensiones que de Jesús, ofrecen los Sinópticos, de la cual es fruto el texto íntegro del Evangelio de Juan; el análisis de las distintas cuestiones joánicas, debe dar cuenta de la progresiva comprensión de las mismas a lo largo de la obra, lo que significará una constante atención a la dinámica de la comunidad y su interacción con los distintos grupos, dentro y fuera del cristianismo ambiental, para así, captar la fuerza de la cristología joánica.

1.1.4 ESTRUCTURA LITERARIA DE REFERENCIA

Captar adecuadamente la organización del texto canónico es el mejor camino para adentrarse en su comprensión, pues dicha captación es ya el resultado de un esfuerzo de interpretación y base para las lecturas sucesivas; se trata, por consiguiente, de identificar la distribución que permita poner de relieve la perspectiva más correcta, respetando lo mejor posible los indicios del texto⁶², y es que quizás, de ningún otro Evangelio se han propuesto tantas estructuras literarias diversas como del Cuarto Evangelio⁶³.

En la tarea de identificar el plan literario y teológico de un autor, reflejado en la fisonomía literaria y narrativa de su obra, normalmente dos tipos de criterios orientan tal actividad: en

⁶¹ Cfr. Tuñí, *Escritos Joánicos y Cartas Católicas*, 152, nota 51.

⁶² Cfr. Léon-Dufour, *Lectura del Evangelio de Juan I*, 27.

⁶³ Una buena exposición de las estructuras literarias más sobresalientes, se pueden encontrar esquematizadas en Caba, *De los Evangelios al Jesús histórico*, Madrid: BAC, 1971, 307-317; y Tuñí, *La estructura hermenéutica del Evangelio de Juan: reflexiones y planteamiento*, EstE 62, 1987, 213-235 (Cfr. Segalla, *El Cuarto Evangelio y las tres Cartas de Juan*, 335).

primer lugar, están los criterios temáticos o de contenido, que pueden tener en cuenta circunstancias, motivos, símbolos y argumentación teológica, y en segundo lugar, los criterios de forma, en los que se parte de los datos relacionados con el estilo literario y los aspectos relacionados con la redacción⁶⁴.

- **Con base en observaciones de tiempo y de lugar**, E. B. Allo⁶⁵ distingue cinco partes: 1) Período de preparación en Judea (1,19-4,44); 2) Ministerio de Jesús en Galilea (4,45-7,9); 3) Actuación de Jesús en Jerusalén (7,10-11,57); 4) La Semana de la Pasión (12,1-19,42); 5) Resurrección y apariciones en Jerusalén y en Galilea (20,1-21,25), pero no explica suficientemente el ir y venir de Jesús entre Judea y Galilea, del mismo modo que no tiene en cuenta con toda profundidad, la intención expresa del autor (20,30-31), que habla de un escrito destinado a fortalecer la fe en Cristo.

- **Con base en el uso de símbolos**, D. Mollat⁶⁶, observa una presentación de carácter litúrgico, donde **las fiestas centrales del judaísmo**, especialmente la Pascua, constituyen el motivo en torno al cual puede captarse la estructura de la obra en ocho partes: 1) Primera Pascua (1,19-3,21); 2) Viaje por Samaría y Galilea (3,22-4,54); 3) Segunda fiesta en Jerusalén, posiblemente Pentecostés (5,1-47); 4) Fiesta de la Pascua del pan en Galilea (6,1-71); 5) Fiesta de las Tiendas (7,1-10-21); 6) Fiesta de la Dedicación (10,22-11,54); 7) Última pascua (11,55-19,42); 8) Día de la Resurrección (20,1-21,25); esta estructuración tiene el encanto de resaltar el tiempo litúrgico y su dimensión reveladora, mostrando cómo con Jesús, las instituciones de Israel llegan a su límite.

⁶⁴ Cfr. Bartolomé, *Cuarto Evangelio – Cartas de Juan*, 143.

⁶⁵ Cfr. *Jean*, 817-821.

⁶⁶ Cfr. *L'Évangile selon saint Jean*, 32-36.

Del mismo modo, partiendo del simbolismo con el que el autor propone su Evangelio, M. E. Boismard⁶⁷ en Juan II-B, ve la estructura del Evangelio compuesta por **ocho semanas**, precedidas del prólogo y la conclusión: 1) Semana inaugural (1,19-2,12); 2) Segunda semana o primera Pascua (2,13-4,54); 3) Tercera semana o Segunda Pascua en Jerusalén (6,1-71); 4) Cuarta semana o fiesta de Pentecostés (5,1-47); 5) Quinta semana o fiesta de los Tabernáculos (7,1-10,21); 6) Sexta semana o fiesta de la Dedicación (10,22-11,54); 7) Séptima semana o Tercera Pascua (11,55-19,42); y finalmente, 8) Octava semana o semana de las Apariciones (20,1-31)⁶⁸. Las siete primeras semanas están dominadas por seis fiestas (tres Pascuas, Pentecostés, los Tabernáculos o las Tiendas, y la Dedicación)⁶⁹, y seis signos (el vino de las nupcias de Caná, la curación de un niño en Cafarnaúm, la multiplicación de los panes, la curación de un enfermo, la curación de un ciego de nacimiento y la resurrección de Lázaro)⁷⁰. La octava semana que se corresponde con la primera, en la lógica de la significación del domingo (el octavo día y el primero de la semana), muestra que la pascua de Cristo, en cuanto séptima fiesta, remplace el ciclo de las fiestas litúrgicas judías, al tiempo que se constituye como el séptimo y gran signo⁷¹.

- **Con base en el horizonte teológico de la obra**, Charles Harold Dodd en 1953⁷², ateniéndose al texto canónico, percibe un **desarrollo narrativo – didáctico**, considerando que las acciones de Jesús tienen un **carácter profético**, es decir, son

⁶⁷ Cfr. *L'Évangile de Jean*, 35-39 y 1953, 136-142. En *L'Évangile à quatre dimensions*, 94-114, Boismard consideraba tres temas de fondo: a) Oposición a Jesús, por parte de la ciudad de Jerusalén; b) La idea de la nueva creación; c) la Idea del Nuevo Éxodo.

⁶⁸ La misma estructura se puede encontrar en Girard, M, “La structure heptapartite du quatrième évangile” en *SR* 5, 1975/76, 350-359.

⁶⁹ Cfr. Pascuas: 2,13; 6,4-11,55; 12,1; 13,1; Pentecostés: 5,1; Tabernáculos: 7,2.14.37; Dedicación: 10,22.

⁷⁰ 1) 2,1-11; 2) 4,46-54; 3) 6,1-13; 4) 5,2-16; 5) 9,1s; 6) 11,1-44.

⁷¹ Así pues, Boismard cree ver en el número siete, el criterio de selección tanto del material revelatorio (1) diálogo con Natanael 3,1-21; 2) diálogo con la samaritana 4,1-42; 3) discurso sobre la obra del Hijo 5,17-47; 4) discurso del pan de vida 6,1-71; 5) discursos alrededor de la fiesta de los Tabernáculos 7,14-53.8,1-59; 6) discurso alrededor de la fiesta de la Dedicación 10,22-42; 7) discursos de despedida 13,1-17,26), como del narrativo de los signos, vinculando a los seis anteriores, el camino de Jesús sobre las aguas (6,16-21), pero la debilidad de esta propuesta, radica en el hecho de que no se corresponde con el uso que el autor hace de los septenarios, pues Juan no usa nunca el número siete, contrariamente a como acontece en el libro del Apocalipsis (53 veces).

⁷² *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge.

signos a través de los cuales Cristo revela lo que él es, proponiendo de este modo, una obra estructurada en dos grandes partes: El libro de los Signos y el Libro de la Gloria, estructuración que hasta el día de hoy es aceptada de forma prácticamente unánime; se le ha dado el nombre de “Libro de los Signos” a la primera parte, debido a que estos capítulos se refieren a los milagros de Jesús, bajo la denominación de “signos” y a los discursos que los interpretan⁷³. El hilo conductor de la segunda parte “Libro de la Gloria”, está dado por los acontecimientos operados en torno a la pasión, la muerte, la resurrección y las manifestaciones de Jesús a sus discípulos; en efecto, el anuncio del retorno de Jesús al Padre⁷⁴, es una forma de referirse a su glorificación (13,31; 16,14; 17,1.5.24). Así, la primera parte, se entiende en dependencia de la segunda, pues son los signos los que pretenden prefigurar la gloria de Jesús, naturalmente, para los que creen (2,11; 11,4.40), así como la gloria del resucitado se dirige a los que habían creído por sus signos⁷⁵.

Charles Kingsley Barrett, considerando para su análisis del Evangelio, **la estructuración en las dos grandes partes citadas** (libro de los signos y libro de la gloria), insiste en la importancia de no olvidar que el material está organizado según **un esquema que es fundamentalmente literario - teológico**⁷⁶ y no cronológico, lo cual no significa que se niegue la existencia de materiales históricos de gran valor, sino que el material que se ha integrado orgánicamente es un conjunto con una finalidad, ante todo, teológica⁷⁷.

Deeks D⁷⁸, sugiere una estructuración de **carácter soteriológico**, para quien, el prólogo (1,1-18), es una presentación sintética de los diversos temas; luego tiene lugar el

⁷³ En la segunda parte de la obra, el término “signo” sólo aparece en 20,30.

⁷⁴ Cfr. 12,1; 14,2.28; 15,26; 16,7.28; 17,5.11; 20,17.

⁷⁵ Cfr. Brown, *El Evangelio según san Juan I*, 180.

⁷⁶ Una buena referencia en torno a la estructuración teológica de la obra, se encuentra en Ortiz, *La estructura teológica del Cuarto Evangelio*, 169-184 y en Tuní, *La estructura hermenéutica del Evangelio de Juan, Reflexiones y Planteamientos*, 215ss.

⁷⁷ Cfr. Barrett, *El Evangelio según san Juan*, 39.

⁷⁸ Cfr. *The Structure of the Fourth Gospel*, 107-129.

testimonio sobre Cristo y el movimiento hacia él (1,19-14,54); así, se desarrolla la actividad pública de Cristo en el mundo, y la reacción del mundo contra Cristo (5,1-12,50); la naturaleza íntima de la salvación traída por Cristo, se verifica en la última parte de la obra (13,1-20,31). Muy cerca de Deeks, pero **enfaticando aun más el carácter revelador** de toda la obra, R. Bultmann⁷⁹, observa que después de la introducción general (1,1-51); dos partes constituyen el Evangelio: 1) Revelación de la gloria al mundo (cap. 2-12), y 2) Revelación de la gloria ante la comunidad (13,1-20,29), más la conclusión del Evangelio (20,30-31); el capítulo 21 sería una adición posterior).

En la misma línea de Deeks, se encuentran dos propuestas de tipo **revelador dramático y revelador narrativo**, en Henri Van Den Bussche y en V. Pasquetto. Para Van Den Bussche, el Cuarto Evangelio es la revelación de un drama⁸⁰, en el que básicamente hay que resaltar el prólogo (1,1-18), presidiendo dos partes: 1) Revelación velada de la gloria de Jesús (capítulos 2-12), y 2), y la Revelación manifiesta de la gloria de Jesús (capítulos 13-20). Para V. Pasquetto⁸¹, la obra es la narración de una revelación, donde propone 1,1-51 como introducción a la aparición de Jesús como revelador; posteriormente, el Evangelio se desarrolla en siete etapas, más la clausura de la obra sobre Jesús revelador (20,30-31), y el epílogo (21,1-25), que no es joánico.

Más recientemente, y reflejando el sentir más contemporáneo, R. E. Brown, insiste en que **es la misma obra, la que sugiere la división** (Prólogo 1,1-18; Libro de los Signos 1,19-12,50; Libro de la Gloria 13,1-20,31 y el epílogo 21,1-25)⁸², convicción que avala con cuatro observaciones: 1) el así llamado Prólogo (1,1-18), es un himno, y por ende, se trata de una pieza poética, mientras que a partir del versículo 19 y hasta el final del Evangelio, el talante literario de toda la obra es narrativo; 2) El final del capítulo 12 y

⁷⁹ Cfr. *The Gospel of John*, 7-11.

⁸⁰ Cfr. Bussche, *Evangelio según san Juan*, 58-68.

⁸¹ Cfr. *Da Gesù al Padre*, 107-109.

⁸² Cfr. Brown, *El Evangelio según san Juan I*, 179.

el comienzo del capítulo 13 evidencian una ruptura en la manera como se traía la narración: el énfasis de las palabras de Jesús en el capítulo 12, está en que se dirige al pueblo, mientras que a partir de 13,1 Jesús se dirige a sus discípulos, es decir, a los suyos, denotando claramente un cambio de situación así como la división de la obra en dos: “Antes de la Pascua ... y ... sabiendo Jesús que había llegado la hora de pasar de este mundo al Padre ...” (cfr. 13,1); de hecho, las dos partes en que se divide el Evangelio, son expresiones de las dos opciones en las que se debate la vida de fe: creer o no creer, de ahí que en la primera parte, la actuación de Jesús se dirija al pueblo, provocando una crisis de fe, y en la segunda, solamente contemple un auditorio, el de sus discípulos que están tratando de comprender y superar la crisis; 3) La relación entre signos y fe, muy fuerte en la primera parte⁸³, se interrumpe en 12,37 para reaparecer por última vez en 20,30-31; 4) Nuevamente, las palabras del evangelista en 20,30-31 “Jesús realizó en presencia de los discípulos otras muchas señales que no están escritas en este libro. Estas han sido escritas para que creáis que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios, y para que creyendo tengáis vida en su nombre” parecen ser una conclusión al conjunto, en el que además, se expresa la intención del Evangelio. Acerca del capítulo 21, se trataría de una adición posterior.

De acuerdo, pues, con las indicaciones literarias del texto del Evangelio, que sugieren el principio hermenéutico animador e integrador del conjunto, éste puede plantearse de dos formas complementarias: 1) El Hijo, Verbo Encarnado, mediador de la Revelación de Dios Padre, interpretada y comprendida en la Iglesia por la acción del Espíritu Santo que es enviado por el mismo Señor Resucitado, hace que esta Revelación se acoja por la fe en Jesús, en quien se tiene desde ya la vida eterna, lo cual se ve anticipado en el Prólogo del Evangelio⁸⁴; y 2). El proceso a Jesús y su condena, que en los Evangelios Sinópticos se inscribe en el contexto de la pasión, en el Evangelio de Juan se adelanta, pues tiene lugar inmediatamente después de la resurrección de Lázaro, cuando el sanedrín se reúne y decide oficialmente la muerte de Jesús; así, el interrogatorio de Jesús y su detonante ¿Eres tú el Hijo de Dios? (cfr. Lc 22,70), forma

⁸³ Cfr. 2,11.23; 4,45.48; 6,2.14.26.30; 10,41-42; 11,45-57.

⁸⁴ Cfr. Segalla, *El Cuarto Evangelio y las tres Cartas de Juan*, 335.

parte del trasfondo de la discusión de Jesús con los judíos, referida en Jn 10,31-39 como antesala de la resurrección de Lázaro, muchísimo antes de los interrogatorios de Anás, Caifás y Pilato, referidos por Juan en el capítulo 18 del Evangelio.

En otras palabras, el tema judicial invade la vida y el ministerio de Jesús⁸⁵, y no solamente su pasión y muerte, de tal manera que el Evangelio de Juan, todo él, es un verdadero proceso contra Jesús, que culmina con su muerte, si bien, paralelamente, en Juan también se da un proceso de Jesús contra todos aquellos que creen poder juzgarlo, de modo que cuando el proceso a Jesús ha concluido con su ejecución, el lector del Evangelio sabe que la victoria es de Jesús: “no temáis, yo he vencido al mundo” (16,33); por esa razón, porque el Príncipe de este mundo ya ha sido vencido (cfr. Jn 12,31 y 16,11), y porque la victoria es de Jesús, es que en este Evangelio no hay lugar para los exorcismos, pues todo él es un gran exorcismo y un gran combate entre Jesús y Satanás, un combate judicial realizado tanto en la vida como en la muerte de Jesús⁸⁶.

A manera de conclusión, teniendo en cuenta la dinámica misma de la obra y el parecer reposado de quienes previamente así lo han considerado⁸⁷, en el marco de una gran división bipartita, Libro de los Signos 1,19-12-50 y Libro de la Gloria 13,1-20,31, enmarcada por el Prólogo (1,1-18) y el Epílogo (21,1-25), conviene ahora, precisar el lugar y el carácter de los capítulos en los que se ubican los textos explícitos e implícitos sobre la parusía.

1.2 CONTEXTO PROPIO DE LOS CAPÍTULOS 14 Y 16

⁸⁵ En el Evangelio de Juan se da una gran concentración de vocabulario judicial: κρίνω (juzgar), κρίσις (juicio), μαρτυρέω (dar testimonio), μαρτυρία (testimonio), κατηγορέω (acusar), κατηγορία (acusación), ὁμολογέω (confesar), ἐλέγχω (declarar culpable), παράκλητος (abogado, defensor), νικάω (vencer), δικαιοσύνη (justicia), νόμος (ley), categorías éstas, que o bien, no aparecen en los Sinópticos, o su presencia no es realmente significativa.

⁸⁶ Cfr. Tuñí, *Escritos Joánicos y Cartas Católicas*, 77-81.

⁸⁷ C. H. Dodd, C. K. Barrett, R. E. Brown, S. Vidal, y tantos otros, como ya se afirmó.

La estructura literaria, punto de partida hermenéutico para acercarse a la comprensión de la Segunda Venida del Señor, nos ubica en la segunda parte de la obra: el Libro de la Gloria, cuya dinámica expositiva sigue más de cerca la tradición de la pasión de Jesús y está mucho más unificada⁸⁸, donde los relatos están dispuestos básicamente de la siguiente forma⁸⁹:

I Parte: La Última Cena (cap. 13-17)

La Cena (13,1-30)

El discurso de despedida (13,31-17,26)

II Parte: El relato de la Pasión (cap. 18-19)

III Parte: La resurrección de Jesús (cap. 20-21)

Los capítulos 14 y 16 por su parte, han sido considerados parte constitutiva de los así denominados «Discursos de Adiós del Señor» en el Cuarto Evangelio, correspondientes a los capítulos 13 al 17, y que en sustancia, contienen toda la sección literaria inmediatamente anterior al arresto de Jesús, narrada a partir de los primeros versículos del capítulo 18. Las características literarias de estos dos capítulos, han llevado a identificarlos bajo el género de «discurso o discursos», con la especificidad de la «despedida».

Las exigencias contextualizantes de la anterior afirmación, demandan precisar el papel que desempeña «el discurso de adiós» como género literario, ya presente no sólo en el Antiguo Testamento canónico, sino también en la cultura palestinese, y en los numerosos testimonios escritos judíos antiguos⁹⁰, con miras a reconocer en los capítulos 13-17 del Evangelio de san Juan, un verdadero discurso de adiós, evidenciando sus características generales, en si mismos y en relación con los Evangelios Sinópticos.

⁸⁸ Cfr. Ortiz, *Introducción a los Evangelios*, 177.

⁸⁹ Aquí refiero la estructura general de la segunda parte de la obra, según R. E. Brown (cfr. Brown, *El Evangelio según san Juan II*, 843), en quien hoy por hoy, se reconoce la percepción común sobre este conjunto literario.

⁹⁰ Cfr. Panimolle, *Il testamento di Gesù ai suoi discepoli*, 153.

Una breve presentación de los distintos criterios que han sido considerados para establecer los límites de los «Discursos de Adiós» en el Evangelio de san Juan, y la exposición de su estructura o división, por parte de algunos de los más reconocidos autores en esta materia, permitirán establecer una estructura de base del conjunto, como punto de referencia para una adecuada interpretación de los textos que refieren la Segunda Venida de Jesús.

Dicha estructura, no siendo original como conclusión personal, significará una opción entre las diferentes propuestas más estudiadas al respecto, constituyendo en últimas, el contexto general, y en este sentido, el verdadero punto de partida de esta investigación, pues como se verá a su tiempo, en la no muy antigua historia de la crítica en torno al tema (delimitación de los discursos, estructura literaria, organización de contenidos, etc.), existe una inmensa gama de posibilidades de carácter literario y redaccional, especialmente. Así pues, una visión global del problema y una primera opción, ayudarán a dar a la investigación, su ubicación inicial.

1.2.1 LOS DISCURSOS DE ADIÓS COMO GÉNERO LITERARIO

El primero en abordar el estudio del género literario de esta unidad «testamentaria», que posteriormente denominó como «discurso de adiós» o «testamento de Jesús», fue Johannes Munck en 1950⁹¹; ya, en el contexto de esta comprensión, Enrico Cortès⁹², ahondando más el tema, lo desarrolla proponiendo los elementos constitutivos del género, y los expone de la siguiente manera:

1. El moribundo, o el que sube al cielo, se despide reuniendo a su familia (anuncio de la partida, reunión de los suyos);
2. Exhorta a los descendientes y predice el castigo o el premio (donación de la suprema y definitiva enseñanza);

⁹¹ Cfr. Munck, *Discours d'adieu dans le Nouveau Testament et la littérature biblique*, 155ss.

⁹² Cfr. Cortès, *Los discursos del adiós de Gen 49 a Jn 13-17. Pistas para la historia de un género literario*, 366-388.

3. Presenta su vida, o su persona, como modelo;
4. Profetiza el destino de su familia. Sin embargo, también sostiene que los dos últimos elementos, no son tan usuales como los dos primeros;

Más adelante, Cortès resume en tres, los elementos de Munck, afirmando que los dos últimos, pueden variar en el orden o encontrarse mezclados:

1. El moribundo (o el que sube al cielo) llama a los suyos para hablarles;
2. Da sus exhortaciones; entre ellas sobresale por su frecuencia la alusión a las obras de misericordia, a la caridad, al amor o a la unión fraterna;
3. Unas frases sobre el destino o el futuro de los suyos, parecen concluir el discurso (suelen aparecer al final, una serie de disposiciones funerarias).

A la luz de este esquema, el Antiguo Testamento ofrece una serie de ejemplos de discursos de adiós, la mayoría de los cuales, giran en torno a las grandes figuras veterotestamentarias⁹³, como Jacob, quien viendo que se acerca el momento de su muerte, se dirige a sus hijos y los bendice (Gn 47,29-49,33); Moisés antes de morir, como Jacob, con sus últimas palabras, da su bendición a las futuras doce tribus (Dt 33,6-25); Josué convocando a todo Israel, sus ancianos, jefes, jueces y oficiales, les dirige su discurso final (Jos 23-24); la despedida de Samuel (1Sm 12,20-25); llegando al término de sus días, David da instrucciones a su hijo Salomón (1Re 2,1-10); el testamento de David, en torno al Templo (1Cr 28-29); el discurso de adiós de Matatías Macabeo (1Ma 2,49-70); y los dos discursos de despedida de Tobit: uno en el capítulo 4 (incompleto), y otro en el 14, mucho más detallado (Tb 4 y 14).

⁹³ No es el objeto, entrar en los detalles de cada uno de los ejemplos que se citarán a continuación, pues su enunciación sin más, según los intereses que jalonan esta exposición, pretende constatar y ejemplificar la existencia en el Antiguo y Nuevo Testamento, de un género literario, que desarrollado en forma midrashtica, revela sus elementos constitutivos bajo el nombre de "Discurso de Adiós".

Cierto que no todos los textos se ajustan estrictamente a los cuatro elementos constitutivos, por cuanto el esquema mismo, ha sido desarrollado a partir de la meditación y del tratamiento midrashtico⁹⁴, sin embargo, se puede constatar que dos elementos se imponen como una constante: 1) Llamar a los hijos, o incluso a la comunidad (Tb 4,2-3; Jos 23,2; Gn 49,1-2), y 2) Prescribir el testamento (1Re 2,1; Gn 49,29.33; Tb 14,3.9), dejando sus enseñanzas bajo la forma de ἐντολή.

También en el Nuevo Testamento, hay algunos casos de discursos de adiós: Los testamentos de Pablo, uno en 1Tm 4,1s⁹⁵, y otro más completo, en 2Tm 3,1-4,10⁹⁶, pues contiene todos los elementos de un discurso de adiós: 1) Pablo anuncia su muerte y llama a su hijo; 2) A éste su hijo (Timoteo), le da las últimas exhortaciones y recomendaciones; 3) Ante la inminencia de su muerte, Pablo se preocupa intensamente por el futuro de la Iglesia de Éfeso; en 2Pe 1,12-15 Munck y algunos autores modernos, ven un discurso de despedida, sin embargo, son muchos, los que al mismo tiempo, retienen que no sólo este texto, sino la carta entera, es un discurso de despedida⁹⁷; finalmente, en Hch 20,17-38 aparece un "discurso de adiós" de Pablo, desde Mileto, para los cristianos de Éfeso⁹⁸.

En el caso del Evangelio de san Juan, la trama narrativa de la primera parte de la obra, muestra cómo Jesús revelando su gloria, con su luz comunica al mismo tiempo la vida y la verdad (8,12), sin embargo, los hombres prefieren las tinieblas (3,19), intentando de manera abierta, apagar esta luz y suprimir esta verdad. Así, se revela de manera dramática el misterio del amor de Dios que

⁹⁴ Cfr. Cortès, *Los discursos del adiós*, 105.

⁹⁵ Cfr. Spicq, *Les Épîtres Pastorales*, 33-34; 44-45; 153.

⁹⁶ Dicha perícopa, teniendo en cuenta el contexto general en el que se encuentra (como también el hecho de que Pablo esté prisionero y consciente de que su vida peligra), ha dado pie a considerar toda la carta, como el último discurso de Pablo dirigido a Timoteo, es decir, su Testamento (Munck, *Discours d'adieu dans le Nouveau Testament et la littérature biblique*, 155-170).

⁹⁷ Pero tanto la perícopa como la carta, plantean no pocos problemas, pues al final, a pesar de las numerosas exhortaciones y predicciones, es difícil considerar 2Pe 1,12-15 como un verdadero ejemplo de "discurso de adiós" (Cfr. Cortès, *Los discursos del adiós*, 399ss).

⁹⁸ Éste es el tercero de los tres grandes discursos de Pablo en los Hch, de los cuales, el primero está dirigido a los judíos en la Sinagoga de Antioquía de Pisidia, en el capítulo 13 y el segundo, en 17,22s, a los paganos en el Areópago de Atenas (cfr. Dupont, *Le Discours de Mileto, Testament Pastoral de Saint Paul*, 1962).

crece de manera paralela al odio ("enceguecimiento" = ceguera) del mundo, y el deseo de eliminar a Jesús. Con la resurrección de Lázaro, el odio del mundo llega a su punto más álgido, decidiendo la muerte de Jesús; prácticamente así, es decir, con este signo en Betania se cierra la primera parte del Evangelio, pues a partir de este momento, Jesús se oculta (12,36), concluyendo definitivamente su ministerio público.

Pareciera como si todo hubiese fracasado; ¿Por qué Israel no ha creído en su Mesías? A este problema que atormentará a los discípulos, responde san Juan (12,37-41), afirmando que todo se realizó así, "a fin que se cumplieran las palabras del profeta" (Is 6,9). Así pues, habiendo llegado la «hora», Jesús se reúne con los suyos (sus discípulos), les abre su corazón, les exhorta a permanecer en la unidad, y les advierte de los peligros por venir: he aquí entonces, el Discurso de Adiós por excelencia del NT; no ya el testamento de Pablo o Pedro, sino el testamento del mismo Jesús.

1.2.2 LOS CAPÍTULOS 13 AL 17 COMO DISCURSO DE ADIÓS

De acuerdo con las características expuestas anteriormente, los capítulos 13 al 17 se ajustan al género de "Discurso de Adiós"⁹⁹, adquiriendo toda su significación a partir de los capítulos precedentes, es decir, a partir de la primera parte del Evangelio, de tal manera que mediante un discurso de adiós, Juan haga comprender a los discípulos, los capítulos siguientes (18-20); dicho en otras palabras, los discursos de adiós del Cuarto Evangelio, están orientados a la captación del significado de la pasión, la muerte y la resurrección de Jesús, de hecho, son expresión de la visión teológica de la muerte de Jesús, de ahí que él hable repetidamente de su muerte en términos de

⁹⁹ Cfr. Munck, *Discours d'adieu dans le Nouveau Testament et la littérature biblique*, 165ss.; Simoens, *Selon Jean III*, 609; Vidal, *Los Escritos originales de la Comunidad del discípulo "amigo" de Jesús*, 528.

marcha (en un total de 28 textos)¹⁰⁰, siendo evidente que existe una íntima relación entre estas dos formas de hablar de la misma realidad¹⁰¹.

Este tipo de interpretación es válida, y en sus líneas generales, responde a la interpretación clásica, pero los problemas sobre el que sea un discurso de despedida o no, surgen con la pregunta de Käsemann¹⁰²: ¿Un testamento puede acaso estar en boca del príncipe de la vida?, y es aquí, donde se exige el análisis del texto, a fin de esclarecer el género al que pertenece:

- De una parte, 1) Jn 13-17, se encuentran sin duda, en una situación de despedida¹⁰³; 2) está presente la fórmula estilística "ordenar" (ἐντέλλομαι)¹⁰⁴; y 3) fórmulas como 13,15: "Porque os he dado ejemplo, para que también vosotros hagáis como yo he hecho con vosotros", o 15,10: "Si guardáis mis mandamientos, permaneceréis en mi amor, como yo he guardado los mandamientos de mi Padre, y permanezco en su amor", son una clara manifestación de Jesús que se propone como modelo a imitar, con relación al Padre.
- De otra, 1) falta el primer elemento¹⁰⁵, y con él, la fórmula: "llamó"; 2) la fórmula "hijos míos", la expresa san Juan, no con τέκνα μου sino con el diminutivo τεκνία (término casi exclusivo de los escritos joánicos); 3) lo que es más, normalmente en los textos citados del AT, especialmente, los personajes se despedían de una vez por todas, pero en el caso de Jesús, es absolutamente diferente, pues él se despide de manera transitoria, de tal manera que como lo subraya Cortès, no se trataría de un "adiós" sino de un "hasta

¹⁰⁰ Marchar (πορεύομαι, 6 veces), irse (ὑπάγω, 14 veces), ir (ἔρχομαι, 2 veces), alejarse (ἀπέρχομαι, 2 veces), dejar – partir (ἀφίημι, en 16,28), y pasar (μεταβαίνω, en 13,1).

¹⁰¹ Cfr. Tuñí, *Escritos Joánicos y Cartas Católicas*, 67-68.

¹⁰² Cfr. Cortès, *Los discursos del adiós*, 431.

¹⁰³ Cfr. 13,1.3.33; 14,1-3a.12.16.18.27.28.30; 16,4-7.10.16-17b.19.22.28.33; 17,10-13.

¹⁰⁴ Cfr. 13,34; 14,15.21.31; 15,10.12.14.17.

¹⁰⁵ Razón por la cual, Cortès afirma que no es posible considerar estos capítulos como claro modelo del género literario que se ha venido llamando discurso de adiós (Ibidem, 443).

luego"¹⁰⁶; 4) Juan no sigue la trama del género en forma normal, pues los discípulos estaban ya reunidos¹⁰⁷.

- Sin embargo, el hecho de que los capítulos 13-17 no se ajusten estrictamente al esquema determinado para seguir el estudio de los textos del AT y del NT¹⁰⁸, no quiere decir que la unidad no pueda catalogarse como un discurso de adiós en sentido pleno, pues no solamente éste es el sello de esta sección en el conjunto del Evangelio, sino que también, así lo revelan los siguientes aspectos: El material que contiene (amor fraterno, unidad, servicio, fe en Dios y en él, etc.); el modo de presentarlo (como un último mandamiento, expresado en la fórmula estilística ἐντέλλομαι - ἐντολή); el contexto histórico en el que se ubican (el último encuentro con sus discípulos); la orientación hacia el futuro, en expresiones como: "Desde ahora os lo digo, antes de que suceda para que, cuando suceda creáis que yo soy" (cfr. 13,19; 14,29; 16,1).

1.2.2.1 Características Generales

Después de haber clasificado los capítulos 13-17 como "Discursos de Adiós", evidenciando los elementos que los constituyen, conviene entonces, enunciar algunas de las características más sobresalientes de estos discursos, en sí mismos, y en relación con los Sinópticos:

En sí mismo y a primera vista, el conjunto aparece como un discurso en el que no se ve un hilo lógico coherente, donde se dan sucesivas repeticiones y retornos sobre los mismos temas; da

¹⁰⁶ Cfr. 14,3.18-20.28; 16,16s; 17,24.

¹⁰⁷ Y por esto no podía llamarlos; pero al mismo tiempo que Juan no encuentra dificultades para hacerlos salir dos veces (14,31; 18,1), del mismo modo, no tenía tampoco razones para omitir la llamada en 13,1.31; 15,1 o 17,1 (idem.).

¹⁰⁸ Al respecto, Adinolfi M., ofrece un estudio sobre los distintos paralelos existentes entre los capítulos 13-17 y textos del AT y de la literatura pseudoepigráfica del AT, en *Il Paraclito nel Quarto Vangelo*, 168.

incluso la impresión de ser una yuxtaposición de pequeñas unidades¹⁰⁹; además, unas veces, el vocabulario parece muy concreto, y otras, por el contrario, muy abstracto y misterioso.

En relación con los Sinópticos, sólo Lucas consigna una colección extensa de sentencias con ocasión de la Última Cena (cfr. Lc 22,24-34), aunque en la tradición sinóptica, el mayor equivalente del discurso de adiós joánico, es el discurso escatológico de Jesús¹¹⁰, donde él también mira hacia el futuro, solo que allí lo hace expresándose en lenguaje apocalíptico¹¹¹. Dada esta identidad escatológica, se ha sugerido¹¹², que el discurso final de Juan viene a sustituir el discurso escatológico de los Sinópticos, a partir de una serie de afinidades (cfr. Jn 14,29: "Os lo digo ahora, antes de que suceda, para que cuando suceda tengáis fe" y Mc 13,23: "Vosotros estad sobre aviso, os he prevenido de todo"), en las que sobresale el tema del retorno de Jesús.

En todo caso, la sección joánica aparece bastante original:

- Los dos discursos, la oración de la "hora", y el gesto de lavar los pies, son ignorados completamente por los Sinópticos.
- En los elementos esenciales concuerda con ellos: eventos desarrollados la víspera del inicio de la pasión, durante la última cena, en la intimidad del grupo de los discípulos, en una casa dentro de Jerusalén, y en cercanías de la fiesta de la pascua¹¹³; igualmente, se hace la denuncia del traidor¹¹⁴.
- En los Evangelios Sinópticos, las instrucciones privadas a grupos más bien reducidos, se

¹⁰⁹ Como lo anotan casi todos los comentaristas, una serie de indicios, resaltan la falta de coherencia: 1) Según 14,30-31 Jesús debería terminar aquí su coloquio con los discípulos en el cenáculo, sin embargo, pareciera que continúa hablando con ellos en el mismo lugar, hasta 17,26 (cfr. 18,1); 2) En 13,36 Pedro pregunta a Jesús: ¿Dónde vas?, y en 16,5 Jesús reprende a los discípulos porque no le preguntan: ¿Dónde vas?; 3) 16,4b-33 parece ser un duplicado de 13,31-14,31, etc.

¹¹⁰ Cfr. Mc 13; Mt 24-25 y Lc 21.

¹¹¹ Cfr. Mc 13,26-27; Mt 24,45-51 y Mt 25,31-46.

¹¹² Cfr. Brown, *El Evangelio según san Juan II*, 917.

¹¹³ Cfr. Jn 13,4.12.23.28.30 = Mc 14,22s y par.

¹¹⁴ Cfr. Jn 13,18.21s = Mc 14,18s y par.

alternan con las enseñanzas públicas a lo largo de todo el ministerio; en san Juan, en la primera parte del Evangelio (excepto el diálogo con Nicodemo y con la Samaritana, en los capítulos 3 y 4), Jesús dirige sus enseñanzas a las multitudes, mientras que en los capítulos 13-17, se dirige exclusivamente a sus discípulos.

Más allá de los temas comunes con los Sinópticos, o con la tradición evangélica anterior, los discursos de adiós recogen una serie de temas ya enunciados en las partes precedentes del Cuarto Evangelio¹¹⁵: Especialmente el tema de "la gloria divina" (prólogo; 7,39; 11,4; 12,23), y "el conocimiento de Dios"¹¹⁶, lo cual, se puede resumir diciendo que la relación entre el Padre y el Hijo, propuesta en el libro de los signos, como cumplimiento último de la relación entre Dios y el hombre, mediada por el Verbo encarnado, en los discursos de adiós, viene presentada como realizada en los discípulos.

Esta relación entre el Padre y el Hijo, cobra pleno sentido en la así llamada ἀγάπη divina, que en Cristo se realiza como donación de sí mismo, y en los discípulos, como exigencia de caridad recíproca¹¹⁷, como la mutua inhabitación en la ἀγάπη¹¹⁸.

¹¹⁵ Entre los temas importantes, es particularmente notorio, el paralelismo existente no solo entre el desarrollo de Dt 1-30 y Jn 13-17, sino también entre las figuras de Moisés y Jesús: así como Moisés, antes de morir exhortó a los israelitas a la fidelidad a la alianza, recordándoles el amor y la fidelidad del mismo Dios (Dt 1-30), de igual manera, Jesús con sus discípulos; este paralelismo entre Moisés y Jesús, "ley y gracia", hacen que Jesús en su testamento se presente como el nuevo Moisés, y por tanto, como el mediador perfecto de la revelación escatológica (cfr. Lacomara, *Deuteronomy and the farewell discourse*, 66s. 82s).

¹¹⁶ Cfr. 1,18; 6,46; 8,38; 8,28.32.38; 10,38.

¹¹⁷ Cfr. 13,34-35; 14,21-23.31; 15,9-10.12-13; 17,23-26; y 15,1-17 y 17,20-26.

¹¹⁸ Según esto, es posible afirmar la centralidad que encuentra la ἀγάπη en los capítulos 13-17 contrariamente a como aparece en los capítulos 1-12, donde los términos dominantes son ζωή y φῶς (cfr. Dodd, *Interpretación del Cuarto Evangelio*, 485-487):

Término	Cap. 1-12	Cap. 13-17
ζωή	32	4
φῶς	23	0
ἀγάπη	1	6
ἀγάπᾱν	5	25

Si bien es cierto que los discursos se ubican históricamente en "la noche en la que Jesús fue traicionado" (13,21s), es Cristo Resucitado y Glorificado, el que está hablando: el Padre ha puesto todo en sus manos (13,3), le ha dado autoridad sobre toda carne (17,2; la cual según Mt 28,18 es prerrogativa del resucitado que está a la derecha del Padre), es "el Hijo del Hombre" que ha sido glorificado (13,31), quien ha vencido el mundo (16,33), y ha cumplido su obra (17,4). "Lo que se da por venidero y futuro es objeto ya de vivencia comunitaria, así, la intención del evangelista estará orientada a presentar la existencia cristiana postpascual como profecía y promesa de Jesús a sus amigos"¹¹⁹.

En cuanto a la composición de los discursos, las opiniones al respecto, se pueden reducir a tres¹²⁰:

1. Algunos autores han pensado que al interior de los capítulos 13-17 se dio un desorden en los materiales, por lo que la tarea de la exégesis, es precisamente la de ordenarlos de manera lógica, con el fin de devolver el orden perdido (entre ellos J.H. Bernard y R. Bultmann);
2. La opinión actual más común, ve en los capítulos 15-17 una adición posterior, siguiendo el plan del capítulo 14, que precedía inicialmente, la oración sacerdotal y el relato de la pasión¹²¹;
3. Los discursos de adiós son de una naturaleza compuesta, siendo el resultado de una serie de instrucciones y homilías independientes, adaptadas a la situación de la cena (entre ellos R. E. Brown, B. Lindars y M. J. Lagrange).

¹¹⁹ Bartolomé, *Cuarto Evangelio – Cartas de Juan*, 293.

¹²⁰ Cfr. Niccacci, *Esame letterario di Gv 14*, 209-210.

¹²¹ Cfr. Boismard, *L'Évangile de Jean*, 344 y Simoens, *Selon Jean III*, 601, junto a una amplia opinión representada por Brown, Zimmermann, Becker, Schnackenburg, Painter, etc., referida por Kaefer, *Les discours d'adieux en Jn 13,31-17,26. Rédaction et théologie*, 264-265.

El problema literario y redaccional de estos capítulos, es extremadamente delicado¹²², pues las dificultades mayores se concentran en la determinación de lo que hipotéticamente sería el orden primitivo de los capítulos 13-17, y el carácter secundario de los capítulos 15-17: ¿Habrían sido añadidos posteriormente? ¿Son realmente un duplicado de 13,31-14,31?¹²³.

De otra parte, respecto a la intencionalidad en la composición de los discursos por parte del evangelista, C.H. Dodd, quien ve el movimiento narrativo a lo largo de todo el Evangelio, desde el punto de vista didáctico, propone dos motivos fundamentales¹²⁴: Interpretar la muerte y la resurrección de Jesús, como el verdadero evento escatológico, y describir la naturaleza de la nueva vida, en la cual los discípulos (y todos los cristianos), son introducidos por la muerte y resurrección de Cristo, y al parecer, la primera afirmación de Dodd, puede hallar su sentido, en el hecho de que en la primera parte del Evangelio (capítulos 1-12), los discursos de Jesús seguían el cumplimiento de un milagro o "signo", mientras que en 13,31-17,26 los discursos de Jesús sirven como introducción a la comprensión de un evento posterior (capítulos 18-20: muerte y resurrección)¹²⁵.

1.2.2.2 Debate en torno a su delimitación y estructura

La definición de una estructura literaria para estos discursos ha dado lugar a dificultades aún no superadas:

- El marco del relato que significan las dos salidas, la de Judas (13,31) y la de Jesús (18,31);
- La falta de lógica narrativa interna¹²⁶;
- Repeticiones¹²⁷,

¹²² Cfr. Schnackenburg, *El Evangelio según san Juan III*, 147ss.

¹²³ Cfr. Brown, *El Evangelio según san Juan II*, 583-586.

¹²⁴ Cfr. Dodd, *Interpretación del Cuarto Evangelio*, 488.

¹²⁵ Cfr. Brown, *El Evangelio según san Juan II*, 695-697 y Pasquetto, *Da Gesù al Padre*, 295.

¹²⁶ Cfr. 14,31; 18,1; 16,5; 15,1-16,3 en el contexto de los capítulos 14-16.

- Variaciones sobre un mismo tema dispersas en el conjunto:
 - En torno al Espíritu Paráclito¹²⁸;
 - En torno a la vuelta de Cristo¹²⁹;
 - En torno a la marcha de Jesús y su posterior Venida¹³⁰;
 - En torno a la alegría prometida¹³¹;
 - En torno a la oración¹³².
- Correspondencias¹³³.

Por estas dificultades, no sería impensable que el redactor, teniendo a su disposición una colección de discursos, los hubiera organizado en una única narración, sin sentirse obligado a limar las asperezas resultantes¹³⁴. Es más verosímil, con todo, que tradiciones y memoria se fueran integrando durante el largo proceso formativo que conoció el Evangelio¹³⁵.

Así pues, si determinar una estructura para el Evangelio de san Juan, ya es una dificultad, debido a la diversidad de pareceres en torno a los motivos esenciales que especifican el escrito, el orden de los materiales, su redacción y composición, la identificación de las diferentes secciones, etc., lo mismo vale también para los capítulos 13-17, pues las incongruencias y dificultades, plantean una serie de preguntas tales como ¿Dónde comienzan y dónde terminan? ¿Cuántos son los discursos de Jesús a sus discípulos? ¿Cómo entender el orden de los materiales? ¿A qué circunstancias históricas y comunitarias corresponden?, razón por la cual, conviene evidenciar los

¹²⁷ Cfr. 16,5-35 = 14,1-31.

¹²⁸ Cfr. 14,16-17,26; 15,26-27; 16,7-11.13-15.

¹²⁹ Cfr. 14,1-3.18-23.27-28; 16,16.20-23.

¹³⁰ Cfr. 13,33-36; 14,2-3.18-20.22-23.28; 16,5-7.16.19.28.30; 17,11-13.

¹³¹ Cfr. 14,28; 15,11; 15,21-22; 17,13.

¹³² Cfr. 14,13-15; 15,7.16; 16,23-24.26.

¹³³ Cfr. 13,38 y 16,32; 14,27 y 16,33; 14,30 y 16,11.

¹³⁴ El texto actual recogería tres versiones de la despedida de Jesús: 13,33-14,31; 15,1-16,4a; 16,4b-16,33 que dejarían ver cada una contextos diferentes en la situación de la comunidad joánica (cfr. Léon-Dufour, *Lectura del Evangelio de Juan III*, 58-59 y Painter, *The farewell discourses and the history of Johannine Christianity*, 523-543).

¹³⁵ Cfr. Bartolomé, *Cuarto Evangelio – Cartas de Juan*, 291-292.

acuerdos en los que hay consenso¹³⁶, a la hora de determinar una estructura general para estos capítulos:

- El final del capítulo 14 en el v. 31: «Levantaos. Vámonos de aquí»¹³⁷, es expresión clara del término de un discurso, y al mismo tiempo, el inicio de una acción.
- Wellhausen J., aplicando la teoría documentaria del Pentateuco, consideró que 18,1: «Dicho esto, pasó Jesús con sus discípulos al otro lado del torrente Cedrón, donde había un huerto, en el que entraron él y sus discípulos», es la continuación lógica de 14,31¹³⁸, presentando cierta semejanza con Marcos, en la secuencia "agonía en el huerto - arresto": «Levantaos. Vámonos. Ya está aquí el que me entrega. Todavía estaba hablando, cuando de pronto se presenta Judas, uno de los doce...» (Mc 14,42-43). Tal observación ha permitido afirmar que la unidad 15,1-17,26 constituye una gran adición.
- A partir de dicha constatación, toda la reflexión exegética se ha orientado hacia la determinación del comienzo del primer discurso, y la explicación de la interrupción en 14,31 y la abrupta entrada del tema de la viña y los sarmientos en el capítulo 15, desprendiéndose de allí toda una serie de estudios sobre su génesis, estructuración, teología, etc.¹³⁹.

Es evidente que la primera comprensión del conjunto, está relacionada con la forma como ha llegado a nosotros el texto de los capítulos 13-17, pues en esta fisonomía literaria y narrativa final, su autor ha explicitado un plan literario y teológico que el análisis exegético pretende dejar en evidencia. Para identificar dicho plan, los criterios de contenido y de forma, se articulan de

¹³⁶ Cfr. Brown, *El Evangelio según san Juan II*, 581ss.

¹³⁷ Para lo cual, la primera pregunta que salta a la vista es la de un posible cambio en la distribución de los materiales, a la hora de componer el Evangelio.

¹³⁸ Cfr. Wellhausen, *Das Evangelium Johannis*, 62.

¹³⁹ Cfr. Simoens, *La gloire d'aimer; structures stylistiques et interpretatives dans le discours de la Cène, (Jn 13-17)*, 2.

modo que la estructura captada se corresponda con el sentir del autor que en el proceso de comprensión, queremos interpretar correctamente¹⁴⁰.

Una mirada atenta a las diversas posibilidades de estructura más relevantes, se hace imperiosa, en el proyecto de asumir una de ellas como base de la presente investigación¹⁴¹, sin embargo, quisiera delimitarlas de modo que sirvan para avalar varias observaciones básicas y previas: 1) los capítulos 13-17 constituyen una unidad literaria; 2) los capítulos 13 y 17 poseen una relativa independencia en relación con todo el conjunto; 3) la existencia de dos discursos en los capítulos 14 y 15-16; y 4) las relaciones entre los capítulos 14 y 16. Del mismo modo, las estructuras que se propondrán, tienen la intención de mostrar cómo las observaciones indicadas, se han ido dando y afirmando hasta el momento presente.

En la primera mitad del siglo XX, están Loisy y Lagrange. **Alfred Loisy en 1921**¹⁴², observó que los capítulos 13-17 están compuestos por cuatro partes¹⁴³, precisando la existencia de dos discursos (14,1-31 y 15,1-16,33), con una estructura y desarrollo temático paralelo en cada uno de los tres capítulos, y por ende, entre los capítulos 14 y 16:

1) capítulo 13:

2) capítulo 14: Primer Discurso

A) 1-11

B) 12,24

C) 25-31

3) capítulos 15-16: Segundo Discurso

¹⁴⁰ Cfr. Bartolomé, *Cuarto Evangelio – Cartas de Juan*, 143.

¹⁴¹ Cfr. Simoens, 1-51. Donde el autor ofrece una muy útil y sintética recopilación de las distintas propuestas de estructura, al mismo tiempo que se presenta como una muestra de los estudios más recientes (1981), sobre los discursos de Adiós.

¹⁴² Cfr. *Le Quatrième Évangile*, 39-71.

¹⁴³ *Ibidem*, 760.

- A) 15,1-11
- B) 15,12-17
- C) 15,18-16,4
- A) 16,5-15
- B) 16,16-24
- C) 16,25-33

4) capítulo 17

Pocos años después, **Marie Joseph Lagrange en 1927**¹⁴⁴, interesado en reconstruir las tradiciones subyacentes, es el primero en proponer que los capítulos 14-17 "no han sido pronunciados de una sola tirada"¹⁴⁵, al tiempo que insiste en la relación entre los capítulos 14 y 16, y la temática análoga que proponen de forma inversa: la venida del espíritu y el retorno de Jesús:

- | | |
|-----------------------|---|
| 1) Cap. 13: | Lavatorio e inicio del adiós |
|
 | |
| 2) Cap. 14-17: | El discurso y la oración |
| A) Cap. 14: | Primer discurso |
| B) Cap. 15-16: | Segundo discurso: |
| a) 15,1-16,4a: | La unión de los discípulos a Jesús y el odio del mundo |
| b) 16,4b-33: | Mismo tema del capítulo 14 (la venida del espíritu y el retorno de Cristo). |
| C) Cap. 17: | La oración de Cristo |

¹⁴⁴ Cfr. *Évangile selon Saint Jean*, 79-81.

¹⁴⁵ *Ibidem*, 370.

En la segunda mitad del siglo XX y en la dinámica característica de la exégesis contemporánea, **Barnabas Lindars en 1969**¹⁴⁶, es el primero en integrar formalmente, la unidad 13,31-38 al capítulo 13, distinguiendo muy bien los dos discursos en los capítulos 14 y 15-16, al mismo tiempo que reconoce los capítulos 13 y 17 como dos unidades literarias más autónomas:

- 1) **13,1-38: La última cena: Jesús y sus discípulos**

- 2) **14,1-16,33: El discurso de la cena: Jesús y su discípulos**
 - A) 14,1-31: El primer discurso
 - B) 15,1-16,33: El segundo discurso (que da una impresión menos unificada)

- 3) **Cap. 17: La oración de Jesús**

En un esfuerzo por integrar armónicamente las conclusiones de las observaciones sincrónicas y los análisis diacrónicos, saltan a la vista las estructuras de Loisy y Lagrange, cuando **Raymond Edward Brown en 1970**¹⁴⁷, identifica dos grandes partes, considerando que 13,31-38 es la introducción al capítulo 14, el cual a su vez, se encuentra en paralelismo simétrico con el capítulo 16,4b-33 que es un doblaje del capítulo 14:

- 1) **13,1-30: La cena**

- 2) **13,31-17,26: El último discurso**
 - A) **13,31-14,31: La partida de Jesús y el futuro de los discípulos**
 - a) 13,31-38: **Introducción**
 - b) 14,1-31: Primera parte del discurso de adiós

¹⁴⁶ Cfr. *The Gospel of John*, 70-73.

¹⁴⁷ Cfr. Brown, *El Evangelio según san Juan II*, 545-547.

B) Cap. 15-16: La vida de los discípulos, y su encuentro con el mundo, después de la partida de Jesús

- a) 15,1-16,4a: Comunión con los discípulos y odio del mundo
- c) 16,4b-33: Segunda parte del discurso de adiós, o doblaje de 13,31-14,31

C) Cap. 17: La oración conclusiva de Jesús

J. Painter en 1981¹⁴⁸, contado entre los más recientes estudios sobre los discursos de adiós, marca una novedad, al proponer la existencia de tres discursos del capítulo 14 al 16, excluyendo el capítulo 17 que es formalmente una oración y no un discurso; esta propuesta tiene el encanto de dejar más evidencia, la relación entre los capítulos 14 y 16, ya que el 15 presenta un carácter diverso:

- 1) 13,31-14,31: Primer discurso
- 2) 15,1-16,4a: Segundo discurso
- 3) 16,4b-33: Tercer discurso

Finalmente, **Yves Simoens en 1981 y 1997**¹⁴⁹, observando el conjunto, evidencia cinco partes constitutivas: 1) 13,1-38; 2) 14,1-31; 3) 15,1-16,3; 4) 16,4-33; 5) 17,1-26 sin embargo, apoyándose en criterios formales de composición (inclusiones, simetría concéntrica, paralelismos), evidencia la armonía existente en los capítulos 13-17 y la forma como constituyen una estructura concéntrica perfecta, apoyada en dos extremos (capítulo 13 y capítulo 17), sobre la doble inclusión del amor y la gloria, cuyo centro está formado por el capítulo 15, y en su corazón, por el mandamiento del amor; respecto a los capítulos 14 y 16, también constata su profunda relación simétrica, planteando un esquema de tipo **A B C D C' B' A'** en el que se desenvuelven los capítulos 13-17¹⁵⁰:

¹⁴⁸ Cfr. *The farewell discourses and the history of Johannine Christianity*, 526.

¹⁴⁹ Cfr. *La gloire d'aimer; structures stylistiques et interpretatives dans le discours de la Cène, (Jn 13-17)*, 52-80 y *Selon Jean II*, 25.

¹⁵⁰ "En la búsqueda de las estructuras, se manifiesta una clara falta de flexibilidad en la utilización del método (¿Acaso un discurso no puede avanzar, más que por estructuras concéntricas?); nadie discute que los capítulos 13-

13,31-38	A	A'	17,1-26
ἀγάπη - Glorificación			Glorificación - ἀγάπη
14,1-31	B	B'	16,4-33
Animación discípulos			Partida
ἀγάπη - Guardar la Palabra			Alegría
Partida			Animación discípulos
15,1-11	C	C'	15,18-16,3
Permanecer - Alegría			Odio - Persecución
D			
15,12-17			
ἀγάπη Mutuo			

1.2.2.3 Estructura Literaria de Referencia

Sobre la base de las características generales y los elementos identificados a partir de la aproximación al debate sobre su delimitación y estructura, se pueden finalmente, determinar algunos elementos seguros, desde donde sea posible fijar una estructura de referencia¹⁵¹:

1. Uno de los problemas generales, es saber dónde comienza el discurso: La opinión general lo hace comenzar en 13,31 con la salida de Judas (que además refleja un cambio literario de la narración al discurso), o en 13,33 con las palabras de Jesús: "hijos míos". En

17 en su forma actual, son una unidad, de ahí que, sin duda, una lectura sincrónica, deba ser acompañada de una lectura diacrónica, dando espacio a un movimiento más lineal y más apto para ver el desarrollo de los paralelismos, en la evolución del discurso" (Lamouille, *Saint Jean*, 627-629).

¹⁵¹ Cfr. Simoens, *La gloire d'aimer; structures stylistiques et interpretatives dans le discours de la Cène*, (Jn 13-17), 50-51.

esencia, se quiere afirmar que los últimos versículos del capítulo 13, es decir, hasta el v. 38, constituyen la introducción al discurso del capítulo 14, o a los discursos de adiós, en general.

2. En 16,33 se puede apreciar el final del discurso, dado que en 17,1 se encuentra la introducción narrativa a la oración de Jesús.
3. De esta manera, se tiene una unidad mucho más compacta entre los capítulos 14 al 16, sin embargo, dado que 14,31b constituye una ruptura, ésta daría origen a dos discursos claramente diferenciados: el primero en 13,31-14,31 y el segundo en 15,1-16,33¹⁵².
4. En lo referente al capítulo 15, ya desde A. Loisy, se observa en su interior, un paralelismo antitético entre 15,1-17 (el amor - ἀγάπη de los discípulos) y 15,18-16,4a (el odio del mundo).
5. Los capítulos 13 y 17 poseen, por consiguiente, un carácter más autónomo, al tiempo que conservan una profunda unidad con todo el conjunto literario del capítulo 13 al 17 como dato común a todos los autores¹⁵³.

Estas observaciones, permiten identificar claramente, cuatro conjuntos literarios: **1)** 13,1-30; **2)** 14,1-31; **3)** 15,1-16,33; y **4)** 17,1-26¹⁵⁴, en torno a los cuales se propone la estructura literaria de referencia, donde los "Discursos de Adiós" están estrictamente constituidos por los capítulos 14 al 16, siendo el capítulo 13 su preámbulo, y el capítulo 17, si bien se trata de un monólogo, y en

¹⁵² Evidente sobre todo en los capítulos 14 y 16 (cfr. Kaefer, *Les discours d'adieux en Jn 13,31-17,26. Rédaction et théologie*, 264-265).

¹⁵³ Hay una gran inclusión entre 13,1 y 17,26 al observar que 17,26 es una "reprise" de 13,1 a partir del juego que se da entre el verbo ἀγαπᾶν en 13,1 y el empleo del mismo, acompañado del sustantivo ἀγάπη en 17,26. Dicha observación, permitiría delimitar 13,1-17,26 como una unidad literaria (cfr. Simoens, *La gloire d'aimer; structures stylistiques et interprétatives dans le discours de la Cène, (Jn 13-17)*, 55-56).

¹⁵⁴ Sobre estas mismas observaciones, Vidal identifica el conjunto constituido por 13,31-14,31 bajo la forma de discurso de despedida o testamento, y cuatro complementos: 1) 15,1-17; 2) 15,18-16,15; 3) 16,16-33 y 4) 17,1-26 (cfr. Vidal, *Los Escritos originales de la Comunidad del discípulo "amigo" de Jesús*, 528).

este sentido un discurso, debe ser retenido como lo que es básicamente: una oración, y específicamente, una oración conclusiva:

- | | |
|------------------------|------------------------------------|
| 1) 13,1-30: | La Cena |
| 2) 13,31-16,33: | LOS DISCURSOS DE DESPEDIDA |
| A) 13,31-38: | Introducción a la Despedida |
| B) 14,1-31: | PRIMER DISCURSO |
| C) 15,1-16,33: | SEGUNDO DISCURSO |
| | a) 15,1-16,4a: 1a parte |
| | b) 16,4b-33: 2a parte |
| 3) Cap. 17: | La Oración de Jesús |

1.2.3 LOS CAPÍTULOS 14 Y 16

El camino recorrido hasta aquí, tuvo su punto de partida en una serie de constataciones iniciales, según las cuales, en el Cuarto Evangelio hay dos tipos de textos alusivos a la Segunda Venida del Señor, que la refieren con lenguaje explícito o implícito, en forma verbal, sin utilizar el sustantivo *παρουσία*, muy común en la literatura neotestamentaria para proponer la esperanza cristiana en la vuelta del Señor. Dichas constataciones, inscritas en la segunda parte del Evangelio, guardan una estrecha relación con la Pasión de Jesús como su contexto amplio, y sobre todo con los acontecimientos previos a la misma, caracterizados por la larga despedida de Jesús a sus discípulos, como el contexto inmediato.

En la exégesis joánica se han dado cambios de acento que van desde una exagerada preocupación por identificar a su autor y la clasificación de los diversos documentos que estarían en la base del texto inicial, hasta una más reciente y moderada tendencia, interesada por la comprensión de la obra en su integralidad, su fisonomía literaria y teológica en relación con los Evangelios Sinópticos, un mejor conocimiento del vocabulario conducente a percibir mejor el mundo conceptual joánico, y especialmente, una mejor apreciación del ambiente eclesial subyacente.

En relación a los capítulos 13-17, en la misma línea de evolución de la exégesis joánica, también se ha verificado un cambio de énfasis, explicitado en el debate en torno a la delimitación y estructura de este conjunto, de modo que un análisis más crítico de su género literario, ha dejado al descubierto tanto su carácter discursivo como la atmósfera de despedida que lo especifica. La estructura literaria de los capítulos 13-17 sugiere cierta unidad textual, en la que los capítulos 14-16 constituyen propiamente, como ya se ha indicado, los discursos de adiós, el primero en el capítulo 14, y el segundo, especialmente en el capítulo 16, como un doblaje del primero, en cuanto que al referirse a la misma cuestión, la aborda de forma distinta.

En su forma más externa, por ejemplo, el capítulo 14 está constituido por una serie de diálogos de Jesús con sus discípulos, representados en algunos de ellos (Pedro en 13,36-14,4, Tomás en 14,5-7, Felipe en 14,8-21 y Judas en 14,22-29). Este conjunto de intercambios estaría enmarcado por unas palabras iniciales de Jesús en el contexto previo del capítulo 14 (cfr. 13,31-35), y otras conclusivas al cierre de los diálogos (cfr. 14,30-31). En el capítulo 16, por su parte, los discípulos aparecen nuevamente como interlocutores de Jesús, pero en este caso, ya no se mencionan personas en particular, sino en plural, pues Jesús siempre se refiere a ellos con un "vosotros" genérico y la designación de "los discípulos" siempre es colectiva. Jesús expresa lo que los discípulos piensan (vv. 6 y 19; cfr. 1,47ss.; 2,24; 6,61.64 etc.), los discípulos mismos conversan entre ellos (vv. 17-19), y cuando hacen una especie de confesión (vv. 29-30), solo cabe hablar de malentendido¹⁵⁵. Mientras que en el capítulo 14 Jesús habla mucho más en presente, en el

¹⁵⁵ Cfr. Tilborg, *Comentario al Evangelio de Juan*, 282-283.322.

capítulo 16 Jesús habla en futuro y hace más la diferencia entre el tiempo actual, en el que él mismo habla, y un tiempo futuro, que aún debe tener lugar (cfr. 16,16-19.21.23.25.26). La palabra "tristeza" (λύπη) aparece repetidas veces en el capítulo 16 (cfr. vv. 6.20.21ss.), emparentada con la "tribulación" (θλίψις) en el v. 33, mientras que el campo verbal de la tristeza falta totalmente en el capítulo 14; en la misma línea, la "alegría" (χαρά), que aparece cuatro veces (cfr. vv. 20.21.22.24), además de dos veces el verbo χαίρω en contraste con el alegrarse del mundo (v. 20) y el entristecerse de los discípulos (v. 22), de lo cual sólo se había hablado muy tímidamente en 14,28¹⁵⁶.

En fin, el contexto circunstancial de despedida de Jesús, pone en relación directa estos dos capítulos, aun cuando claramente, el capítulo 16 revelará el trasfondo de una situación eclesial diferente, y si bien es cierto que Jesús sigue consolando a sus discípulos, ahora ya no se trata sólo de exhortar a "permanecer y perseverar" sino también y sobre todo, de "fortalecer la fe" de los discípulos para el futuro, pasándose de un interés parenético a uno paraclético¹⁵⁷.

Así pues, partiendo de una observación sincrónica de todo el conjunto, punto de partida necesario, la explicitación de las constataciones indicadas anteriormente, conducirá a preguntarse por la razón de ser de tales variaciones¹⁵⁸, desembocando en el planteamiento de la hipótesis, según la cual, formulaciones distintas pueden ser la evidencia de circunstancias diferentes, sean de la comunidad en sentido amplio, o específicamente, del ambiente de donde el texto está surgiendo, de modo que el discurso del capítulo 16 sería la concepción de otro autor, bajo un ángulo distinto, en una cierta consonancia con el capítulo 14, como quedó dicho¹⁵⁹.

¹⁵⁶ Cfr. Schnackenburg, *El Evangelio según san Juan III*, 161-162.

¹⁵⁷ Cfr. Mercier, *El Evangelio según el discípulo a quien Jesús amaba II*, 1995: 269.

¹⁵⁸ Al hablar de la coherencia de los textos en su sintaxis, su semántica y su pragmática, las desigualdades en la forma lingüístico-estilística son un indicio de que se está ante dos o varios textos. En la nota 9 de la misma página, Egger afirma que cuando en el texto se comprueba que hay tensiones, entonces hay que suponer que las fuentes fueron reelaboradas (cfr. Egger, *Lecturas del Nuevo Testamento*, 36).

¹⁵⁹ Cfr. Schnackenburg, *El Evangelio según san Juan III*, 161.

Una aproximación más detallada a estos dos capítulos, permitirá apreciar de forma explícita su estructura literaria y narrativa, especialmente, con el fin de establecer los puntos de encuentro a nivel estructural y temático, en orden a esclarecer la especificidad de la Parusía del Señor, sus diversas concepciones y por ende, sus niveles de evolución.

1.2.3.1 La Unidad Literaria 14,1-31

Para comenzar, la observación general de los discursos de adiós, dejaba una serie de conclusiones bien definidas, como para abordar por separado, el análisis de los respectivos capítulos; así, para el capítulo 14, se subrayan los siguientes aspectos¹⁶⁰:

1. De acuerdo con el diálogo entre Jesús y Pedro (cfr. 13,36-38), y teniendo en cuenta que en medio de aquel diálogo se había suscitado la cuestión por la partida de Jesús (cfr. 13,33.36), en 14,1 Jesús se dirige a una audiencia más amplia¹⁶¹, tornándose el tono de las palabras de Jesús, más magisterial, y por ende, cargado de imperativos (cfr. v.1(3x), 9.11 (2x), 27(2x) y 31(2x)), al tiempo que los discípulos se muestran inquietos por el sentido de sus palabras y promesas (Tomás en el v. 5; Felipe en el v. 8 y Judas en el v. 22)¹⁶².
2. La enigmática expresión de 14,31: "Levantaos. Vámonos de aquí", parece constituir el límite del primer discurso.
3. El capítulo 14 se presenta como una unidad literaria perfectamente definida (14,1-31)¹⁶³, cuyas dificultades están sobre todo, al nivel de la composición y de la secuencia del

¹⁶⁰ Cfr. Niccacci, *Esame letterario di Gv 14*, 321-314.

¹⁶¹ Hay, sin embargo, quienes piensan que no debería dársele demasiada importancia a los cambios de singular a plural o viceversa, muy normales en Juan (de acuerdo con 13,36 Jesús está dialogando con Pedro, pero ahora en 14,1 Jesús pasa al plural "No se turbe vuestro corazón"; lo mismo ocurre en el diálogo con Natanael en 1,51, con Nicodemo en 3,11 o con la Samaritana en 4,21). Así, en el capítulo 14 estos cambios son una constante (en el diálogo con Tomás el plural y el singular se cambian un par de veces; Felipe habla en plural en 14,5 y en 14,22 Judas no el Iscariote) (cfr. Tilborg, *Comentario al Evangelio de Juan*, 282-283).

¹⁶² Cfr. Moloney, *El Evangelio de Juan*, 403-404.

¹⁶³ Esto se puede observar ya desde Lagrange, *Évangile selon Saint Jean*, 370.

pensamiento.

4. En general, se considera que la subunidad 13,31-38 está en estrecha relación con los discursos de adiós, como introducción¹⁶⁴, bien sea al primer discurso (14,1-31)¹⁶⁵ o a los dos discursos (14,1-16,33), pero formando una unidad mayor con todo el capítulo 13¹⁶⁶.
5. La trama narrativa del capítulo, está constituida por el entrecruzamiento de breves diálogos de Jesús con sus discípulos y largos monólogos suyos, en los que habla sobre todo de su partida inminente, de su próximo retorno al Padre, mediante el cual Dios será glorificado en el Hijo, y éste en el Padre; tal temática conduce inmediatamente al problema de la vía para llegar a Dios, de tal manera que presentándose Jesús como vía para llegar al Padre, la atención se centra en las relaciones entre Jesús y el Padre y su mutua inmanencia; en este contexto entran el tema del Espíritu Paráclito y el tema del amor fraterno¹⁶⁷.
6. Desde el punto de vista de su interpretación, la lectura clásica de este capítulo subraya el aspecto del aliento de frente a la crisis generada por el anuncio de la partida de Jesús, de manera que el discurso tendría la función pragmática de consolidar la fe de los discípulos. Diversas interpretaciones más recientes suponen circunstancias internas conflictivas, por lo que el discurso tendría intencionalidades más polémicas: a) el problema con el que se enfrenta el evangelista sería el de la sucesión del Maestro después de su desaparición, de modo que era necesario descalificar a los profetas que se sentían poseedores del Espíritu, no teniendo ya a Jesús como punto de referencia; b) por la oposición que refleja el texto entre los discípulos y los judíos y los discípulos y el mundo, Juan aludiría a la incredulidad de la Sinagoga sobre el valor de la muerte de Jesús; c) el capítulo 14 sería la expresión del debate interno en torno a la escatología, donde Juan insistiría más en la

¹⁶⁴ Cfr. Brown, *El Evangelio según san Juan II*, 608-609.

¹⁶⁵ Cfr. Kaefer, *Les discours d'adieux en Jn 13,31-17,26. Rédaction et théologie*, 256.

¹⁶⁶ Cfr. Niccacci, *L'unità letteraria di Gv 13,1-38*, 1-38.

¹⁶⁷ Cfr. Panimolle, *El Evangelista Juan*, 199.

escatología realizada en contra de la concepción tradicional del retorno de Cristo; d) por último, el contexto vital de este capítulo sería la reacción de la comunidad ante la pérdida, no de Jesús, sino del discípulo amado, de forma tal que el discurso indicaría que la superación del problema al subrayar el valor del escrito joánico para la fe. En fin, dado que estas diversas hipótesis quieren remontarse a la situación que produjo el texto, las dos últimas, es decir, las relacionadas con el debate escatológico y la superación de la ausencia del discípulo amado, son las que más refieren el sentir actual al respecto¹⁶⁸.

1.2.3.1.1 Estructura Literaria

Una serie de constataciones básicas, pueden conducirnos en la identificación de la estructura literaria del capítulo 14¹⁶⁹:

1. La existencia de varias inclusiones:

- a. La primera, puede tener lugar al subrayar los imperativos presentes en el capítulo; así, el capítulo se abre con un "no se turbe vuestro corazón" (v. 1), y se cierra con "levantaos. Vámonos de aquí" (v. 31)¹⁷⁰.
- b. En segundo lugar, inclusiones más evidentes, se observan:

**** Entre el v. 1a y el v. 27¹⁷¹:

¹⁶⁸ Cfr. Léon-Dufour, *Lectura del Evangelio de Juan III*, 64-65.

¹⁶⁹ Cfr. Simoens, *La gloire d'aimer; structures stylistiques et interpretatives dans le discours de la Cène*, (*Jn 13-17*), 105-129 y *Selon Jean III*, 615-639.

¹⁷⁰ Se ve una cierta correspondencia entre las dos, aunque no sea del todo clara la segunda, como invitación a la confianza, sin embargo, la razón estaría en que Jesús no parte como un malhechor, sino que parte respondiendo así al mandato del Padre, y ésta es la máxima consolación para los discípulos.

v. 1 No se turbe vuestro corazón (Μὴ ταρασσέσθω ὑμῶν ἡ καρδία);
Creéis en Dios: creed también en mí.

v. 27 Os dejo la paz, mi paz os doy; no os la doy como la da el mundo. No se turbe vuestro corazón ni se acobarde (μὴ ταρασσέσθω ὑμῶν ἡ καρδία μηδὲ δειλιάτω).

**** Entre el v. 2c-3 y el v. 28:

v. 2c ... porque voy a prepararos un lugar (ὅτι πορεύομαι ἐτοιμάσαι τόπον ὑμῖν). **v.3** Y cuando haya ido y os haya preparado un lugar, volveré y (καὶ ἐὰν πορευθῶ καὶ ἐτοιμάσω τόπον ὑμῖν, πάλιν ἔρχομαι ...) os tomaré conmigo, para que donde esté yo estéis también vosotros.

v. 28 Habéis oído que os he dicho: "Me voy y volveré a vosotros." (Ὑπάγω καὶ ἔρχομαι πρὸς ὑμᾶς). Si me amarais, os alegraríais de que me vaya al Padre, porque el Padre es más grande que yo.

**** Entre el v. 1b y el v. 29b:

v. 1 No se turbe vuestro corazón. Creéis en Dios; creed también en mí (πιστεύετε εἰς τὸν θεόν καὶ εἰς ἐμὲ πιστεύετε).

¹⁷¹ Esta constatación ha sido tomada en cuenta, ya desde Bultmann, para manifestarse sobre la unidad del capítulo 14 Se trata de dos afirmaciones idénticas que abren las secciones vv. 1-3 y 27-31 que se refieren explícitamente de la partida de Jesús (cfr. Bultmann, *The Gospel of John*, 599).

v. 29 Y os lo digo ahora, antes de que suceda, para que cuando suceda creáis
(πιστεύητε).

Dichas inclusiones, llevan a considerar la existencia de dos secciones constitutivas de los extremos del capítulo 14: a) vv. 1-3¹⁷² (que desarrolla el tema de la partida), y b) vv. 27-31 (a manera de despedida, ofrece las palabras conclusivas del discurso, retomando y ampliando las de los vv. 1-3).

2. La mayor dificultad está relacionada con la identificación de la estructura del centro del capítulo, constituido por los vv. 4-26. Una primera alternativa, que es la orientadora del presente estudio, reconoce tres secciones a partir del cambio que se da del v. 14 al 15 y a la introducción del tema del Paráclito, así como a una inclusión entre los vv. 15 y 23-24 caracterizada por el tema de amar a Jesús y guardar sus mandamientos y palabras, quedando al final, los vv. 25-26¹⁷³:

a) Los vv. 4-14, en su constitución interna, desarrollan tres temas, fundamentalmente:

- 1) Jesús que conduce al Padre, como camino (vv. 4-6).
- 2) Jesús revelador del Padre (vv. 7-12).
- 3) Oración en nombre de Jesús (vv. 13-14).

b) La unidad 15-24, estaría marcada por la presencia de las tres personas divinas:

- 1) vv. 15-17: Envío del **Espíritu Paráclito**
- 2) vv. 18-21: Regreso de **Jesús** a los discípulos
- 3) v. 22-24: Venida de **Jesús y de su Padre** y el amor a Jesús

¹⁷² La ruptura entre los vv. 3 y 4, se deja ver ante todo: a) por la relación existente entre los vv. 4 y 5 (¿Por qué en el v. 5, Tomás no sabe dónde va Jesús, si él ya ha hablado de ir a la casa del Padre, a preparar para ellos una morada? y además, no tiene sentido el saber cuál es el camino, puesto que Jesús mismo vendrá a llevarlos); b) de otra parte, el cambio de perspectiva del v. 2 (Jesús va al Padre), a los vv. 4-6 (Jesús es la ruta que permite el acceso al Padre). Estos dos elementos, hacen ver que las unidades 2-3 y 4-6, pertenecen a distintos contextos, o en palabras de Boismard, a distintos niveles de redacción (cfr. Boismard, *L'Évangile de Jean*, 347).

¹⁷³ Cfr. Brown, *El Evangelio según san Juan II*, 946.

c) Los vv. 25-26 conforman un nuevo pasaje concerniente al envío del Paráclito, por parte del Padre (donde el v. 25 se presenta como la fórmula de paso: "Os he dicho estas cosas estando entre vosotros "Τὰῦτα λελάληκα ὑμῖν παρ' ὑμῖν μένων¹⁷⁴").

De las otras dos alternativas estructurales básicas, una considera que la clave del desarrollo del capítulo se encuentra en 14,2-3 con los verbos “ir” y “venir”, de modo que el segundo volvería a aparecer en el v. 18 y posteriormente en el v. 28, de donde se deduce que después de la presentación inicial, se van tratando sucesivamente los dos temas, el de la marcha en los vv. 4-17 y el del regreso en los vv. 18-26, aun cuando con esta propuesta quedan una serie de vacíos; la otra, en la misma línea de Lagrange¹⁷⁵, piensa que lo fundamental de este discurso es el reconocimiento de sus dos perspectivas temporales, marcadas por el tiempo de los verbos, pues de 13,33 a 14,11 la mayoría de los verbos están en presente, mientras que de 14,12 a 14,26 se encuentran en futuro o tienen valor de futuro, siendo mucho más enfática esta segunda perspectiva, puesto que más allá de sus destinatarios inmediatos, el texto afecta a todos los creyentes venideros¹⁷⁶.

3. Así pues, en el capítulo 14, el tema de la fe (vv. 1-14) y del amor (vv. 15-24), acompañados de un final que expresa sintéticamente el sentido de todo el capítulo, al tiempo que lo orienta hacia la pasión, enmarcando de esta forma el Discurso por el tema de la "marcha" de Jesús¹⁷⁷. Es éste, por tanto, el contexto vital en el cual se desarrolla el anuncio de la partida y del regreso de Jesús, verdadero centro temático de todo el Discurso de adiós, del cual se puede perfilar una estructura tripartita, en la que se anuncia la partida de Jesús, casi como un

¹⁷⁴ Aunque estos dos versículos, precisamente por estar en relación temática con la sección 15-24, podrían ampliarla, conformando la sección 15-26, a la manera como lo proponen Mateos y Barreto, *Juan. Texto y Comentario*, 33ss; y configurando así: a) 1-14; b) 15-26; c) 27-31, a partir de las observaciones hechas con respecto a los vv. 27-31; o como se encuentra en Boismard, *L'Évangile de Jean*, 344ss.

¹⁷⁵ Cfr. *Évangile selon Saint Jean*, 371.

¹⁷⁶ Cfr. Léon-Dufour, *Lectura del Evangelio de Juan III*, 67. Sin embargo, no dejan de ser llamativas otras estructuras, como la de Niccacci, en su examen literario de Jn 14, donde establece la estructura del capítulo (1-17; 18-27b; 27c-31), a partir de las tres frases de consolación que las abren (cfr. Niccacci, *Esame letterario di Gv 14*, 209-260; o la estructura de Charlier, en la que muestra cómo el capítulo se desarrolla en torno a cinco ciclos, compuesto por el conjunto: tesis - antítesis - síntesis (cfr. Charlier, *La présence dans l'absence*, 63-64).

¹⁷⁷ Cfr. Brown, *El Evangelio según san Juan I*, 642-643; Bultmann, *The Gospel of John*, 473; Wikenhauser, *El Evangelio según san Juan*, 268; Simoens, *Selon Jean III*, 607.

midrash del Salmo 42-43, en los vv. 1-14; la triple promesa de la Venida de Jesús a la luz de la teología veterotestamentaria de la alianza, en los vv. 15-24; y finalmente, los dones escatológicos de Jesús en los vv. 25-31¹⁷⁸:

- A) 1-14: Unificada por una inclusión sobre πιστεῦειν (vv. 1.10.11.12)
- B) 15-24: Unificada por una inclusión sobre ἀγαπᾶν (vv. 15.21.23.24)
- C) 25-31: Conclusión que recoge los temas de 13,31-14,31¹⁷⁹

A) 1-14: El tema de la fe:

- a) 1-3: Anuncio de la Partida y el Regreso
- b) 4-14: **4-6:** Jesús camino
7-12: Jesús revelación
13-14: Oración en su nombre

B) 15-24: El tema del amor:

- a) 15-17: Envío del Paráclito (Primera promesa sobre el Paráclito)
- b) 18-21: Regreso de Jesús
- c) 22-24: Venida de Jesús y de su Padre y el amor a Jesús

C) 25-31: Conclusión:

- a) 25-26: Envío del Paráclito (Segunda promesa sobre el Paráclito)
- b) 27a: Don de la paz
- c) 27b-31: Conclusión - partida y cierre de los vv. 1-3

¹⁷⁸ Cfr. Simoens, *Selon Jean III*, 617, n. 2.

¹⁷⁹ El conjunto de los vv. 25-31 estaría caracterizada por la repetición de un tema similar: hablar (v. 25), enseñar (v. 26a), decir (v. 26c), decir (v. 28), contar (v. 29) y hablar (v. 30).

Los cambios de acento observados dentro del capítulo 14, la alternancia entre el lenguaje explícito y el implícito, o lo que es lo mismo, las distintas formas de expresión, llevaron a Marie Èmile Boismard a considerar diversos estratos o niveles literarios¹⁸⁰, explicando de este modo la evolución del texto de Juan. En su momento, al analizar cada uno de los textos donde se presenta la Segunda Venida del Señor en sus distintas formas, se apreciará el valor de las intuiciones de Boismard, quien clasifica los materiales del capítulo 14, de la siguiente forma: **Doc C**: 1ab, 2ac, 3ab, 30b, 31b; **Juan II-A**: 4-12(-6b.12c), 18-19a, 20a, 21-23a, 24, 27-30a; **Juan II-B**: 1c, 2b, 3c, 6b, 13, 15-17, 19b, 20b, 23bc, 25s, 30c-31a; **Juan III**: 12c, 14.

1.2.3.2 La Unidad Literaria 16,4b-33

Para la determinación de la unidad 16,4b-33 se pueden considerar los siguientes elementos:

1. La unidad 16,4b-33 se presenta como la segunda parte del segundo discurso: 15,1-16,33 tal como se ha distinguido ya desde Loisy, compuesta por 15,1-16,4a y 16,4b-33¹⁸¹.

¹⁸⁰ Ver la referencia explicativa de los niveles redaccionales del Cuarto Evangelio en Boismard y Lamouille, *L'Évangile de Jean*, 16-44; y Brown, *El Evangelio según san Juan I*, 171-173, donde se proponen los cuatro estratos, de la siguiente manera, como ya se indicó anteriormente: **1) Juan I o Documento C, año 50**: un Evangelio completo, sin discursos y con cinco milagros, escrito en Palestina, en lengua aramea, posiblemente por el discípulo amado e influenciado por el pensamiento samaritano, utilizado ampliamente por Lucas, y parcialmente por Marcos, donde Jesús es presentado como un profeta semejante a Moisés o al hijo del hombre del profeta Daniel, y en el que no se perciben hostilidades contra los judíos. **2) Juan II-A, años 60-65**: En Palestina, un cristiano de origen judío, reedita el Documento C., manteniendo el orden narrativo, pero insertando nuevos relatos provenientes de la tradición sinóptica, al tiempo que comienza a hablar peyorativamente del mundo y de los judíos, reflejo de un cambio de situación. **3) Juan II-B, años 95**: El mismo autor de Juan II-A, establecido en Asia Menor, quizás en Éfeso, debido a su enfrentamiento con judeocristianos, reelabora la obra, en griego, proponiendo la vida de Jesús y su ministerio, alrededor de las fiestas centrales del judaísmo, sufriendo además, influencias de Pablo y Lucas. **4) Juan III, comienzos del siglo II**: Un tercer autor judeocristiano, introduce en Juan II-B pasajes paralelos de Juan II-A y otras glosas, invierte el orden de los capítulos 5 y 6, y atenúa el antijudaísmo de Juan II, surgiendo así, la redacción final de la obra.

¹⁸¹ Sin embargo, Painter J., considera que el evangelista produjo tres versiones del discurso: 13,1-14,31; 15,1-16,4a y 16,4b-33, y lo hace, teniendo en cuenta los elementos comunes: los logia sobre el Espíritu, la expresión "pedir en mi nombre", el tema de la alegría, las fórmulas del género "yo os he dicho estas cosas" (cfr. Painter, *The farewell discourses and the history of Johannine Christianity*, 525-543).

2. La subunidad 16,1-4a constituye la parte final de 15,18-16,4a¹⁸², por cuanto concretiza el anuncio del odio del mundo¹⁸³, al mismo tiempo que revela cómo se desarrollará este odio en el plano histórico¹⁸⁴. De hecho, la mayoría de especialistas y comentaristas consideran que la separación entre "las cosas que Jesús ha dicho" "ταῦτα λελάληκα" (v. 4a, lo cual hace pensar en 15,1-16,3) y "aquellas que no ha dicho desde el principio" "Ταῦτα" (v. 4b que se refiere a 14,4b-33), viene a ser como un elemento adicional que confirma el cambio que se opera de 16,4a a 16,4b¹⁸⁵.
3. El versículo 16,33 ("Os he dicho estas cosas... Pero ánimo. Yo he vencido el mundo"), especifica el término del discurso, y establece la distinción con 17,1 ("Así habló Jesús, y elevando los ojos al cielo, dijo:"), como comienzo de una nueva unidad (17,1-26).
4. A la hora de determinar la estructura literaria del capítulo, conviene considerar varios elementos: 1) Los vv. 16-33 tienen el estilo de un diálogo entre Jesús y sus discípulos, mientras que en los vv. 4b-15 no se aprecia algo parecido; 2) La mención específica del Paráclito está incluida en los vv. 4b-15; 3) De frente al tema de la tristeza de los discípulos, en los vv. 4b-15 la respuesta es la venida del Paráclito, mientras que en los vv. 16-33 la respuesta es la seguridad de que los discípulos volverán a ver a Jesús (cfr. vv. 16 y 22)¹⁸⁶. Dichos aspectos, ponen en evidencia las dos partes constitutivas del capítulo 16, con un interés temático propio:

¹⁸² Cfr. Moloney, *El Evangelio de Juan*, 446.

¹⁸³ Cfr. Kaefér, *Les discours d'adieux en Jn 13,31-17,26. Rédaction et théologie*, 267.

¹⁸⁴ También aquí, los autores están concordes en pensar que Juan se refiere a la persecución desarrollada contra los cristianos, a partir de los mismos judeocristianos, presionados por la aparición del edicto de "excomuniación de la sinagoga", alrededor de los años 80-90 d.C. (cfr. BJ, Jn 9,22+; 12,42) (cfr. Pasquetto, *Da Gesù al Padre*, 308 y Manns, *L'Évangile de Jean à la lumière du Judaïsme*, 487).

¹⁸⁵ Cfr. Simoens, *La gloire d'aimer; structures stylistiques et interpretatives dans le discours de la Cène*, (Jn 13-17), 454.

¹⁸⁶ Cfr. Brown, *El Evangelio según san Juan II*, 1081-1083.

1) **4b-15:** Partida de Jesús y venida del Paráclito¹⁸⁷

2) **16-33:** De la tristeza a la alegría

5. La primera parte está caracterizada desde el comienzo, por la puesta en escena, del anuncio de la venida del Paráclito (vv. 4b-7), que tendrá por objeto, dejar al descubierto a los discípulos, el pecado del mundo (vv. 8-11: en sentido negativo), y conducir los discípulos a la verdad completa (vv. 12-15: en sentido positivo).

La segunda parte del capítulo, comienza con el misterioso enigma de los tiempos breves y los dos tipos de visión, para centrar su atención en el retorno de Jesús y la superación de la tristeza que abre paso a la alegría perfecta, y al reconocimiento del origen divino de Jesús¹⁸⁸.

6. Desde el punto de vista teológico, todo el capítulo 16 (así como el 15), está determinado por el "dualismo" eclesiológico y ético, expresión de una muy clara separación entre la comunidad creyente y el mundo increyente, así como por un mayor protagonismo de la figura del Paráclito (cfr. 15,26-27; 16,7-11 y 16,12-15), que ya no es enviado por Dios como en el capítulo 14, en cuanto sustituto de Jesús, sino que se trata del enviado por Jesús mismo (cfr. 15,26 y 16,7), como su emisario, para proteger a la comunidad ante la amenaza del mundo no creyente (cfr. 15,26-27 y 16,7-11), y para fortalecerla con la comprensión plena de la revelación de Jesús (cfr. 16,13-15)¹⁸⁹.

1.2.3.2.1 Estructura Literaria

Tres son, por consiguiente, los elementos que más saltan a la vista, en una primera lectura del

¹⁸⁷ Si bien, muchos autores, como Panimolle, por ejemplo, retienen que 16,4b-15 nada tiene que ver con 16,16-33, de tal modo que la unidad sería 15,26-16,15 (cfr. Panimolle, *El Evangelista Juan*, 303); o como Niccacci, que la incluye en la unidad mayor de 15,18-16,15 (cfr. Niccacci, *Esame letterario di Gv. 15-16*, 53).

¹⁸⁸ Cfr. Panimolle, *El Evangelista Juan*, 325.

¹⁸⁹ Cfr. Vidal, *Los Escritos originales de la Comunidad del discípulo "amigo" de Jesús*, 535-536.

capítulo 16:

- a) El anuncio del retorno de Jesús hacia el Padre,
- b) La centralidad del Espíritu Paráclito y sus acciones,
- c) El tema de la alegría venidera;

En la primera parte 16,4b-15 dominan los dos primeros elementos, mientras que en la segunda vv. 16-33 es el tema de la alegría, el que da unidad al texto (seis veces aparece el conjunto "alegría - alegrarse").

Vista la fórmula introductoria del v. 4b ("No os dije esto desde el principio..."), y la presencia de la inclusión temática sobre el Paráclito, en los vv. 7 y 13, se pueden perfilar las tres secciones de que consta 4b-15, donde se encuentran las dos últimas promesas sobre el Paráclito:

4b-7: Anuncio de la venida del Paráclito

8-11: Cuarta promesa sobre el Paráclito

12-15: Quinta promesa sobre el Paráclito

En lo que respecta a la división de la segunda parte del capítulo, en los vv. 16-33 se observan dos diálogos de Jesús con sus discípulos, uno introductorio y otro final, en los dos extremos (vv. 16-19 y 29-33), donde pareciera que se pasa de la incomprensión a la comprensión, quizás, porque Jesús no habla claro o porque ellos no entienden su forma de hablar en "parábolas" (que corresponde a la traducción en castellano de la 2a y 3a edición de la Biblia de Jerusalén, aún cuando el texto griego, no habla de παραβολή, sino de παροιμία "figuras o imágenes" que sí refiere muy bien la Reina Valera de 1995, al traducirla como "alegoría"; el mismo caso lo encontramos en Jn 10,6¹⁹⁰:

¹⁹⁰ El sustantivo παροιμία es utilizado por Juan en su Evangelio, tan solo cuatro veces (10,6; 16,25 (2x) y 16,29), dado que en su obra no se recurre al sustantivo παραβολή de sabor mucho más sinóptico; además de los textos citados, παροιμία en el Nuevo Testamento, solamente aparece en 2Pe 2,22 traducido como proverbio.

16 Dentro de poco ya no me veréis, y dentro de otro poco me volveréis a ver. **17** Entonces algunos de sus discípulos comentaron entre sí: ¿Qué es eso que nos dice: Dentro de poco ya no me veréis y dentro de otro poco me volveréis a ver y Me voy al Padre? **18** Y decían: ¿Qué es ese poco? No sabemos lo que quiere decir. **19** Se dio cuenta Jesús de que querían preguntarle y les dijo: ¿Andáis preguntándoos acerca de lo que he dicho: Dentro de poco no me veréis y dentro de otro poco me volveréis a ver?

29 Le dicen sus discípulos: Ahora sí que hablas claro, y no dices ninguna parábola. **30** Sabemos ahora que lo sabes todo y no necesitas que nadie te pregunte. Por esto creemos que has salido de Dios. **31** Jesús les respondió: ¿Ahora creéis? **32** Mirad que llega la hora (y ha llegado ya) en que os dispersaréis cada uno por vuestro lado y me dejaréis solo. Pero no estoy solo, porque el Padre está conmigo. **33** Os he dicho estas cosas para que tengáis paz en mí. En el mundo tendréis tribulación. Pero ¡ánimo!: yo he vencido al mundo.

En el centro de los vv. 16-33, la trama de la sección parece girar alrededor de dos monólogos (vv. 20-24 y 25-28), en los que se trata el tema de la tristeza transformada en alegría, a causa del reencuentro con Jesús, y el de la revelación enigmática o abierta, en relación con la fe en el origen divino de Jesús:

20 En verdad, en verdad os digo que lloraréis y os lamentaréis, y el mundo se alegrará. Estaréis tristes, pero vuestra tristeza se convertirá en gozo. **21** La mujer, cuando va a dar a luz, está triste, porque le ha llegado su hora; pero cuando

25 Os he dicho todo esto en parábolas. Se acerca la hora en que ya no os hablaré en parábolas, sino que con toda claridad os hablaré acerca del Padre. **26** Aquel día pediréis en mi nombre y no os digo que yo rogaré al Padre por vosotros, **27** pues el

ha dado a luz al niño, ya no se acuerda del aprieto por el gozo de que ha nacido un hombre en el mundo. **22** También vosotros estáis tristes ahora, pero volveré a veros y se alegrará vuestro corazón y vuestra alegría nadie os la podrá quitar. **23** Aquel día no me preguntaréis nada. En verdad, en verdad os digo: lo que pidáis al Padre os lo dará en mi nombre. **24** Hasta ahora nada le habéis pedido en mi nombre. Pedid y recibiréis, para que vuestro gozo sea colmado.

Padre mismo os quiere, porque me queréis a mí y creéis que salí de Dios. **28** Salí del Padre y he venido al mundo. Ahora dejo otra vez el mundo y voy al Padre.

Así pues, la identificación de los dos diálogos en los extremos (vv. 16-19 y vv. 29-33), y los dos monólogos al interior de la sección (vv. 20-24 y vv. 25-28), dan como resultado una estructura quiástica del tipo **A B B' A'**, compuesta por las dos partes, claramente diferenciadas¹⁹¹:

1) 16-24: La tristeza y alegría de los discípulos

¹⁹¹ Cfr. Panimolle, *El evangelista Juan. Pensamiento y obra literaria del Cuarto Evangelio*, 325-326. Naturalmente, existen otras alternativas a la hora de comprender la dinámica literaria y teológica del capítulo 16; Simoens y Moloney, por ejemplo, consideran que este capítulo está compuesto por tres partes: vv. 4-20, 21-24 y 25-33. La primera parte está dedicada al tema de la partida de Jesús y el papel del Paráclito, concluyendo con el doble « amén joánico » en el v. 20. La imagen de la mujer que da a luz y el juego sobre el tema del « antes y el después » quieren ilustrar la situación de los discípulos (vv. 21-24). La sesión final retoma el tema de la partida de Jesús y el espíritu que debe caracterizar a los discípulos para que afronten las dificultades (vv. 25-33) (cfr. Moloney, *El Evangelio de Juan*, 447 y Simoens, *La gloire d'aimer; structures stilistiques et interpretatives dans le discours de la Cène, (Jn 13-17)*, 151-167).

A 16-19: Primer diálogo: Introducción

B 20-24: Primer monólogo: La tristeza y la alegría

2) **25-33:** La fe en el origen divino de Jesús, en relación con la revelación enigmática

B' 25-28: Segundo monólogo: Revelación y fe

A' 29-33: Segundo diálogo: Conclusión

En este sentido, es del mismo parecer F. Manns, al dividir la segunda parte en 16-24 y 25-33¹⁹², pero estableciendo una estructura concéntrica para todo el capítulo 16, cuyo núcleo estaría en los vv. 12-15, en la revelación de la trinidad, expresa en la fórmula ἀναγγελεῖ ὑμῖν (os anunciará), presente en el v. 13: Revelación del Espíritu, en el v. 14: Revelación de Cristo, y en el v. 15: Revelación del Padre:

1) 16,4b-15: A) 4b-6: Partida de Jesús para estar con el Padre

B) 7-11: Envío del Espíritu - Triple juicio

**** C) 12-15: Espíritu de la Verdad**

2) 16,16-33: B) 16-24: Triple alegría

¹⁹² Cfr. Manns, *L'Évangile de Jean à la lumière du Judaïsme*, 347ss.

A) 25-33: El Padre está con el Hijo

Por supuesto, una de las grandes diferencias y al mismo tiempo, problema que plantean la estructura quiástica de Panimolle para los vv. 16-33 y la de Manns, en la que estos versículos forman parte de una estructura concéntrica de todo el capítulo, radica precisamente en el hecho de que una estructura concéntrica plantea la necesidad de pensar en un solo autor, mientras el quiasmo, generalmente es expresión de al menos más de uno; dicho de otra forma, habría una unidad más real en la estructura concéntrica, mientras que en el quiasmo, la organización de los elementos se funda en la necesidad de incluir precisiones sobre lo tratado.

Más allá de esta dificultad, sugiero el siguiente esquema, como estructura de referencia para todo el conjunto del capítulo 16:

1) 4b-15: Partida de Jesús y venida del Paráclito

A) 4b-7: Introducción

B) 8-11: Cuarta promesa sobre el Paráclito

C) 12-15: Quinta promesa sobre el Paráclito

2) 16-33: De la tristeza a la alegría

A) 16-24: La tristeza y alegría de los discípulos

a 16-19: Primer diálogo: Introducción

b 20-24: Primer monólogo: La tristeza y la alegría

B) 25-33: La fe en el origen divino de Jesús, en relación con la revelación enigmática

b' **25-28:** Segundo monólogo: Revelación enigmática o abierta, y fe en el origen divino de Jesús

a' **29-33:** Segundo diálogo: Conclusión

Siguiendo la misma dinámica expositiva del capítulo 14, en este capítulo no aparecen textos donde se refiera de modo explícito la Segunda Venida del Señor, de modo que los cambios internos registrados en la evolución de la temática, de acuerdo con la hipótesis de los estratos del Cuarto Evangelio, según Boismard¹⁹³, cuando tenga lugar el análisis específico de los textos, se apreciará el valor de sus intuiciones, quien clasifica los materiales del capítulo 16, de la siguiente forma: **Juan II-A:** 3.4a; y **Juan II-B:** 1.2; 4b-15; 16-22; 23a.25; 23b-24; 29-33.

1.2.3.3 Elementos de Encuentro

Los análisis precedentes de los capítulos 14 y 16, han dejado al descubierto una muy profunda relación literaria y teológica. Una mirada conjunta, explicitará mejor los distintos puntos de encuentro, esperando que cuando tenga lugar el posterior estudio de los textos sobre la segunda Venida del Señor, la captación del sentido pueda ser mucho más nítida en el marco de lo que significa el cambio de vocabulario y horizonte semántico. Así, en primer lugar, la disposición básica de los elementos de cada uno de los dos capítulos, en síntesis, se puede representar gráficamente en el siguiente esquema comparativo:

¹⁹³ Cfr. *L'Évangile de Jean*, 16-44.

CAPÍTULO 14	CAPÍTULO 16
<p>1-14:</p> <p>1-3 ←</p> <p>4-14</p> <p>15-24:</p> <p>15-17 ←</p> <p>18-21</p> <p>22-24</p> <p>25-31:</p> <p>25-26 ←</p> <p>27a</p> <p>27b-31 ←</p>	<p>4b-15:</p> <p>4b-7</p> <p>8-11</p> <p>12-15</p> <p>16-33:</p> <p>→ 16-19</p> <p>→ 20-24</p> <p>→ 25-28</p> <p>→ 29-33</p>

De tal comparación, para el capítulo 14 se constata una muy estrecha relación entre sus extremos (vv. 1-3 y 27b-31), del mismo modo que se relacionan los textos que hablan sobre el Paráclito (vv. 15-17 y 25-26), al tiempo que abren las sub-secciones 15-24 y 25-26. El capítulo 16 en su segunda parte (vv. 16-33), simplemente, si bien la primera parte (vv. 4b-15) está muy centrada en el tema de la partida de Jesús y la venida del Paráclito, la segunda parte se caracteriza por un quiasmo constituido por los dos diálogos extremos (vv. 16-19 y 29-33), y los dos monólogos internos (vv. 20-24 y 25-28). Por lo demás, tanto los comienzos de los dos

capítulos (vv. 1-3 y 4b-7), como los finales (vv. 27b-31 y 29-33), coinciden en la misma preocupación por lo que significa la partida de Jesús.

En segundo lugar, ya de manera conjunta, es necesario constatar la profunda relación existente entre el capítulo 14 y el 16, en lo referente a la estructura y la temática; Simoens¹⁹⁴, por ejemplo, observa:

- a. El comienzo de los dos capítulos, insiste sobre la partida (14,3 y 16,7); la diferencia está en que en el capítulo 14 se acentúa el lugar, mientras que en el capítulo 16 es la hora la que recibe el énfasis.
- b. Los dos capítulos concluyen con el tema de la inminencia de la partida y de la hora (14,31 y 16,32-33).
- c. Este paralelismo presente en el inicio de los dos capítulos, se ve reforzado por la larga inclusión presente entre el comienzo del capítulo 14 y el final del capítulo 16 en el v. 33, es decir, entre la primera fórmula de animación de los discípulos: "que no se turbe vuestro corazón" (14,1), y la invitación final: "ánimo. Yo he vencido el mundo (16,33)".
- d. Otra inclusión significativa, se encuentra entre el final del capítulo 14 y el comienzo del capítulo 16, en torno a algunas precisiones sobre el discurso: "Ya no hablaré muchas cosas con vosotros" (14,30), y "yo no os dije estas cosas desde el principio, porque estaba con vosotros" (16,4).
- e. Con estos datos, se concluye que entre los respectivos inicios y finales de los capítulos, permanecen los centros 14,15-24 y 16,21-24 desarrollando los temas de la ἀγάπη y de la alegría, los cuales se pueden proponer bajo el siguiente esquema:

¹⁹⁴ Cfr. *La gloire d'aimer; structures stylistiques et interpretatives dans le discours de la Cène, (Jn 13-17)*, 75ss.

Capítulo 14	Capítulo 16
14,1s Partida (Lugar)	16,4s Partida (Hora)
14,15-24 AGÁPE	16,21-24 ALEGRÍA
14,31 Partida	16,33 Partida

Evidentemente, en esta línea de acercamiento a estos dos capítulos, tanto los autores clásicos como los contemporáneos, como se ha observado a lo largo del presente estudio y se verificará en los párrafos siguientes, han notado las semejanzas a nivel estructural y temático entre los capítulos 14 y 16, enfatizando el hecho de que 14,1-31 y 16,4b-33 se mueven alrededor de una mayor actuación por parte de los discípulos, preguntando e interrumpiendo las palabras de Jesús, cosa que no ocurre en el largo monólogo de 15,1-16,3, al mismo tiempo que sugieren dos criterios básicos para la interpretación de los dos capítulos:

- 1) El Jesús que habla en el capítulo 14 es un Jesús aún presente en medio de sus discípulos (14,25) y sin embargo, ya ausente, puesto que ya ha sido glorificado (13,31-32); el Jesús del capítulo 15 será ya la presencia efectiva del ausente, y cuando los discípulos certifiquen esta ausencia en la experiencia de la tristeza y la desolación,

entonces se revelará la presencia en la ausencia, siendo éste el Jesús del capítulo 16¹⁹⁵. Es por eso que en el capítulo 16 no se trata simplemente del relato de unos hechos ya pasados, sino de un mensaje dirigido a los creyentes; en otras palabras, el pasado de los primeros discípulos, su desconcierto ante la muerte y su alegría pascual, se convierten en paradigma para la comunidad cristiana. La atribución narrativa del discurso a Jesús, todavía en su vida terrena, recordará que la revelación cristiana se debe a él, quien estuvo y permanece entre nosotros¹⁹⁶.

2) La característica principal del capítulo 16 con relación al capítulo 14 está en el desplazamiento del acento, de la cristología a la eclesiología; el redactor permanece sensible al problema de la ausencia de Jesús, pero lo liga al conflicto entre la comunidad y el mundo. La experiencia de la adversidad, no la hace ya Jesús (14,30s), sino la comunidad (16,20.33), y en este sentido es que se entiende la presencia del Paráclito que viene como defensor de los discípulos contra el mundo (16,6-10), mientras que en Jn 14, desarrollaba su actividad sólo al interior de la comunidad¹⁹⁷.

Raymond E. Brown, por su parte, observando los numerosos paralelos entre los capítulos 14 y 16, propone el siguiente esquema¹⁹⁸:

Tema	Cap. 14	Cap. 16
La partida de Jesús	1-3	5
Tristeza de los discípulos	" "	6
Jesús les consuela	" "	7

¹⁹⁵ Cfr. Simoens, *La gloire d'aimer; structures stylistiques et interpretatives dans le discours de la Cène, (Jn 13-17)*, 129.

¹⁹⁶ Cfr. Léon-Dufour, *Lectura del Evangelio de Juan III*, 179.

¹⁹⁷ Cfr. Kaefer, *Les discours d'adieux en Jn 13,31-17,26. Rédaction et théologie*, 264.

¹⁹⁸ Cfr. Brown, *El evangelio según san Juan I*, 589s, y *The Paraclete in the Fourth Gospel*, 115, nota 1.

¿Dónde vas?	5	5
Oración escucha	13-15	23-24
El Paráclito	16-17	7-11
Los discípulos verán de nuevo	19-21	
Los discípulos verán de nuevo a Jesús		16
Promesa de intimidad con el Padre	23-24	26-27
El Paráclito recordará	26	
Recordaos de lo que os dije		4
El príncipe del mundo viene	30	11

En la opinión de Boismard, quien observa el paralelismo entre 14,1-31 y 16,4b-33 sostiene que siendo el tema de la partida de Jesús, el eje central de las dos partes, y que los capítulos 14 y 16 comienzan y terminan de forma análoga, considera que el capítulo 16 es ya una interpretación del capítulo 14, por lo que contrariamente al esquema de Brown, clasifica los materiales de la siguiente manera, a partir del capítulo 16¹⁹⁹:

Tema	Cap. 16	Cap. 14
La partida de Jesús	4b-7	1-3 (y 13,33.36)
Los Logia sobre el Espíritu	7-15	15-17;25-26
Nuevo desarrollo del tema del anuncio de la partida y el retorno de Jesús	16-22	14,19

¹⁹⁹ Cfr. Boismard, *L'Évangile de Jean*, 344.

Los logia sobre la oración	23b-24	14
El tema de la paz	33	27

Por mi parte, al poner en paralelo el texto del capítulo 14 con sus respectivas equivalencias en el capítulo 16, de acuerdo con las observaciones hechas por Brown y Boismard, se puede obtener el siguiente resultado:

Capítulo 14

1 No se turbe vuestro corazón. Creéis en Dios: creed también en mí (cfr. 14,27). **2** En la casa de mi Padre hay muchas mansiones; si no, os lo habría dicho; porque voy a prepararos un lugar. **3** Y cuando haya ido y os haya preparado un lugar, volveré y os tomaré conmigo, para que donde esté yo estéis también vosotros.

5-11 Sin paralelo evidente.

12 En verdad, en verdad os digo: el que crea en mí, hará él también las obras que

Capítulo 16

4b No os dije esto desde el principio porque estaba yo con vosotros. **5** Pero ahora me voy a aquel que me ha enviado, y ninguno de vosotros me pregunta: ¿Dónde vas? **6** Sino que por haberos dicho esto vuestros corazones se han llenado de tristeza. **7** Pero yo os digo la verdad: Os conviene que yo me vaya; porque si no me voy, no vendrá a vosotros el Paráclito; pero si me voy, os lo enviaré;

10 en lo referente a la justicia porque me voy al Padre, y ya no me veréis;

yo hago, y hará mayores aún, porque yo voy al Padre.

13 Y todo lo que pidáis en mi nombre, yo lo haré, para que el Padre sea glorificado en el Hijo. **14** Si me pedís algo en mi nombre, yo lo haré. **15** Si me amáis, guardaréis mis mandamientos;

Primera promesa sobre el Paráclito

16 y yo pediré al Padre y os dará otro Paráclito, para que esté con vosotros para siempre (cfr. 14,26), **17** el Espíritu de la verdad, a quien el mundo no puede recibir, porque no le ve ni le conoce. Pero vosotros le conocéis, porque mora con vosotros y estará en vosotros.

28 Salí del Padre y he venido al mundo. Ahora dejo otra vez el mundo y voy al Padre.

23 Aquel día no me preguntaréis nada. En verdad, en verdad os digo: lo que pidáis al Padre os lo dará en mi nombre.

24 Hasta ahora nada le habéis pedido en mi nombre. Pedid y recibiréis, para que vuestro gozo sea colmado.

Cuarta promesa sobre el Paráclito

7 Pero yo os digo la verdad: Os conviene que yo me vaya; porque si no me voy, no vendrá a vosotros el Paráclito; pero si me voy, os lo enviaré; **8** y cuando él venga, convencerá al mundo en lo referente al pecado, en lo referente a la justicia y en lo referente al juicio; **9** en lo referente al pecado: porque no creen en mí; **10** en lo referente a la justicia porque me voy al Padre, y ya no me veréis; **11** en lo referente al juicio, porque el Príncipe de este mundo está juzgado.

18 No os dejaré huérfanos: volveré a vosotros.

19 Dentro de poco el mundo ya no me verá, pero vosotros sí me veréis, porque yo vivo y también vosotros viviréis. **20** Aquel día comprenderéis que yo estoy en mi Padre y vosotros en mí y yo en vosotros. **21** El que tiene mis mandamientos y los guarda, ése es el que me ama; y el que me ame, será amado de mi Padre; y yo le amaré y me manifestaré a él.

22 También vosotros estáis tristes ahora, pero volveré a veros y se alegrará vuestro corazón y vuestra alegría nadie os la podrá quitar.

16 Dentro de poco ya no me veréis, y dentro de otro poco me volveréis a ver.

17 Entonces algunos de sus discípulos comentaron entre sí: ¿Qué es eso que nos dice: Dentro de poco ya no me veréis y dentro de otro poco me volveréis a ver y Me voy al Padre? **18** Y decían: ¿Qué es ese poco? No sabemos lo que quiere decir. **19** Se dio cuenta Jesús de que querían preguntarle y les dijo: ¿Andáis preguntándoos acerca de lo que he dicho: Dentro de poco no me veréis y dentro de otro poco me volveréis a ver? **20** En verdad, en verdad os digo que lloraréis y os lamentaréis, y el mundo se alegrará. Estaréis tristes, pero vuestra tristeza se convertirá en gozo. **21** La mujer, cuando va a dar a luz, está triste, porque le ha llegado su hora; pero cuando ha dado a luz al niño,

ya no se acuerda del aprieto por el gozo de que ha nacido un hombre en el mundo. **22** También vosotros estáis tristes ahora, pero volveré a veros y se alegrará vuestro corazón y vuestra alegría nadie os la podrá quitar.

23 Aquel día no me preguntaréis nada. En verdad, en verdad os digo: lo que pidáis al Padre os lo dará en mi nombre.

22: sin paralelo evidente.

23 Jesús le respondió: Si alguno me ama, guardará mi palabra, y mi Padre le amará, y vendremos a él, y haremos morada en él. **24** El que no me ama no guarda mis palabras. Y la palabra no es mía, sino del Padre que me ha enviado.

26 Aquel día pediréis en mi nombre y no os digo que yo rogaré al Padre por vosotros, **27** pues el Padre mismo os quiere, porque me queréis a mí y creéis que salí de Dios.

Quinta promesa sobre el Paráclito

Segunda promesa sobre el Paráclito

25 Os he dicho estas cosas estando entre vosotros. **26** Pero el Paráclito, el Espíritu Santo, que el Padre enviará en mi nombre, os lo enseñará todo y os

13 Cuando venga él, el Espíritu de la verdad, os guiará hasta la verdad completa; pues no hablará por su cuenta, sino que hablará lo que oiga, y os explicará lo que ha de venir.

recordará todo lo que yo os he dicho.

14 Él me dará gloria, porque recibirá de lo mío y os lo explicará a vosotros.

4 Os he dicho esto para que, cuando llegue la hora, os acordéis de que ya os lo había dicho. «No os dije esto desde el principio porque estaba yo con vosotros.

27 Os dejo la paz, mi paz os doy; no os la doy como la da el mundo. No se turbe vuestro corazón ni se acobarde.

33 Os he dicho estas cosas para que tengáis paz en mí. En el mundo tendréis tribulación. Pero ¡ánimo!: yo he vencido al mundo.»

28 Habéis oído que os he dicho: Me voy y volveré a vosotros. Si me amarais, os alegraríais de que me vaya al Padre, porque el Padre es más grande que yo.

5 Pero ahora me voy a aquel que me ha enviado, y ninguno de vosotros me pregunta: ¿Dónde vas? **6** Sino que por haberos dicho esto vuestros corazones se han llenado de tristeza. **7** Pero yo os digo la verdad: Os conviene que yo me vaya; porque si no me voy, no vendrá a vosotros el Paráclito; pero si me voy, os lo enviaré;

29 Y os lo digo ahora, antes de que

33 Os he dicho estas cosas para que tengáis paz en mí. En el mundo tendréis

suceda, para que cuando suceda creáis.

tribulación. Pero ¡ánimo!: yo he vencido al mundo.

30 Ya no hablaré muchas cosas con vosotros, porque llega el Príncipe de este mundo. En mí no tiene ningún poder;

11 en lo referente al juicio, porque el Príncipe de este mundo está juzgado.

31 pero ha de saber el mundo que amo al Padre y que obro según el Padre me ha ordenado. Levantaos. Vámonos de aquí.

En síntesis, del análisis comparativo de los capítulos 14 y 16, bajo el supuesto de que el capítulo 16 es una relectura del 14, según una amplia opinión (Brown, Zimmermann, Becker, Schnackenburg, Painter, etc.), referida por Kaefer²⁰⁰, se evidencian una serie de temas comunes, cuyo eje articulador está en la relación entre lo que significa la partida y la vuelta de Jesús a los suyos, captada de muy diversas formas, en cuya dependencia se entienden los demás componentes de estos dos capítulos:

Tema	Cap. 14	Cap. 16
1. El lugar al que va Jesús	2.4.5 (y 13,33.36)	5b.(7)

²⁰⁰ Cfr. *Les discours d'adieux en Jn 13,31-17,26. Rédaction et théologie*, 264-265.

2. Jesús va al Padre	12.28	(5a).10.17.28
3. El regreso de Jesús	3.18.(23).28	(16?)*
4. Su partida debe traer la alegría, no la tristeza	27b.28c	6.20b.22
5. Los discípulos verán pronto a Jesús	19.(20.28)	16.→ 17-19 (22).(25.26)
6. El envío del Paráclito	16s.26	7-10.13-15
7. Las revelaciones por venir	26(30)	12-15.25
8. Oración de los discípulos	13-14.	23-26
9. El problema del mundo	22.30-31	(1-4a).8-11 20.33
10. El tema de la paz	27	33
11. Los finales del discurso	29 → 30s →	→ 30 → 33

1.3 CONTEXTO PROPIO DEL CAPÍTULO 21

Dentro de los textos que plantean grandes interrogantes en el Cuarto Evangelio, además del prólogo y los capítulos 15-17 también suele ubicarse el capítulo 21 por todos los aspectos literarios, teológicos e históricos, constitutivos de su atractivo para una mejor captación del mensaje de Juan y de su comunidad. Por lo demás, puesto que el último de los textos

explícitos sobre la Segunda Venida del Señor (21,22-23), se encuentra en este capítulo, su interpretación ha gozado de una atmósfera controversial, por los elementos característicos de su identidad, por su relación con todo el conjunto precedente de la obra, por los temas que desarrolla, y particularmente, por las posturas que parece dejar explícitas de frente a cuestiones capitales para la comunidad cristiana. Por eso, se hace imprescindible una aproximación al texto y a su fisonomía literaria, la cual, al poner en evidencia a su productor y su forma de expresión, inmediatamente nos conduce a captar más adecuadamente la dinámica narrativa del capítulo, explicitando las notas propias de su horizonte teológico.

1.3.1 IDENTIDAD LITERARIA

Del capítulo 21 de forma prácticamente unánime, se ha sostenido que la obra habría quedado concluida en 20,30-31 puesto que allí queda explícita su finalidad y el carácter de trabajo concluido del Evangelio, con la utilización de la palabra βιβλίον en 20,30. Tal constatación ha llevado a pensar que el capítulo 21 sea bien un apéndice, bien un epílogo: como “apéndice o suplemento” tendría la intención de incorporar al libro una serie de elementos importantes para la comunidad o para los lectores, pero que no afectan el conjunto de la obra; como “epílogo”, por el contrario, al incluir algunos aspectos no necesariamente extraños o contrarios al conjunto del escrito, pero que siendo posteriores al desarrollo propiamente dicho del que se deduce, y orientados a resolver problemas de los lectores que todavía estaban pendientes, sí afecta la totalidad del escrito. Por tal razón, la designación que identifica mejor al capítulo 21, parece ser la de “epílogo”, además, porque establece de algún modo, una correspondencia con el “prólogo” del Evangelio²⁰¹. Hay además, quienes han pensado que el capítulo 21 es un claro ejemplo de discurso de despedida, muy común a la literatura de la época²⁰².

²⁰¹ Cfr. Léon-Dufour, *Lectura del Evangelio de Juan IV*, 221.

²⁰² Cfr. Segovia, *The final farewell of Jesus: A reading of John 20,30-21,25*, 174-175.

De esta forma, se reconoce que el capítulo 21, además de querer conservar ciertos materiales y convicciones de la comunidad, habría sido añadido posteriormente al Evangelio, con la intención de subrayar ciertos temas teológicos que buscarían suplir algunas carencias del autor primitivo²⁰³. Ésta es actualmente la postura más común, sin embargo, a pesar del gran apoyo con el que goza “siempre ha habido quienes defiendan su ubicación como la conclusión original del Evangelio”²⁰⁴.

En este sentido, se ha insistido en que con el capítulo 21 se pretende superar una serie de vacíos que dejan los primeros veinte capítulos, como por ejemplo, la desaparición del discípulo amado y de Pedro en 20,10; la necesidad de indicaciones claras sobre la comunidad cristiana, especialmente lo relacionado con su misión eucarística; y la relación entre el evangelista y el discípulo amado²⁰⁵.

Otro argumento que se esgrime a favor de su incorporación posterior al Evangelio, es el hecho de que en 21,20-23 se presupone que el discípulo habría muerto cuando el Evangelio finalmente fue redactado. De acuerdo con el v. 23 “en la comunidad se había extendido el rumor de que este discípulo no iba a morir”, resultaría obvio creer que algunos esperaban que el discípulo amado aún viviera cuando Jesús regresara, sin embargo, ya había muerto y era necesario explicar este hecho²⁰⁶.

En efecto, en el capítulo 21 y en su relación con el contexto precedente, se pueden observar varias anomalías:

²⁰³ Cfr. Castro Sánchez, *Evangelio de Juan*, 491.

²⁰⁴ Cfr. Lagrange, *Évangile selon Saint Jean*, 520-31, aunque coloca 20,30-31 después de 21,23; Hoskyns, *The Fourth Gospel*, 550; Carson, *The Gospel according to John*, 665-668; y muy recientemente, Moloney, *El Evangelio de Juan*, 552.

²⁰⁵ Cfr. Moloney, *El Evangelio de Juan*, 570.

²⁰⁶ Cfr. *Ibid*, 31-32.

- El autor utiliza para hablar de la resurrección, el verbo φαυερóω²⁰⁷ que no había utilizado en el capítulo 20 y que no es habitual para indicar las apariciones del Resucitado (exceptuando Mc 16,12.14, que a su vez, forman parte de los vv. 9-20 que poseen características muy particulares):

En efecto, en el capítulo 20 del Evangelio de Juan, en el caso de la Magdalena, no se dice que Jesús se le apareció o manifestó, sino que ella “lo vio” (20,14), con el verbo θεωρέω y en 20,18 con el verbo όρράω indicando de este modo todo un cambio de comprensión, de acuerdo con las así denominadas columnas semánticas propias de Juan. En la aparición a los discípulos sin Tomás y con Tomás (20,16.26), de Jesús se dice que “se presentó”, pero en estos dos casos se utiliza el verbo έρχομαι, el cual puede tener diversos y ricos significados, que pueden ir desde un movimiento físico hasta una profunda comprensión del sentido de la acción de ir o venir; en el mismo relato de Tomás (20,29), la sentencia sapiencial de Jesús “Porque me has visto has creído. Dichosos los que no han visto y han creído”, en uno y otro caso se utiliza el verbo όρράω especificando de este modo que ya ha tenido lugar una comprensión de la presencia.

En los Evangelios Sinópticos, a propósito de las apariciones del Resucitado, en el caso de **Mateo**, Jesús les “sale al encuentro” con ύπαντάω (28,9), aun cuando el anuncio de verlo en Galilea y la visión que tendrá lugar allí, Mt 28,7.10.17 la refiere con el verbo όρράω que hace pensar más en una visión de fe que en una visión sensorial.

En **Marcos**, el anuncio de la visión del Señor en Galilea se refiere con el verbo όρράω, mientras que la aparición a la Magdalena se refiere con el verbo φαίνω, a los dos

²⁰⁷ Este verbo se utiliza en el Cuarto Evangelio, para hablar de la revelación que acontece en Jesús. Así, aparece en la misma forma verbal, dos veces en 21,1 y una vez en Jn 2,11 “de esta manera, en Caná, Jesús manifestó su gloria”, y en otra forma verbal, una vez en 21,14 dentro del mismo relato. Por sus connotaciones etimológicas y semánticas, denota la claridad propia de la comprensión de un misterio que hasta ahora había permanecido oculto (cfr. Jn 1,31; 3,21; 7,4; 9,3; 17,6) (cfr. Léon-Dufour, *Lectura del Evangelio de Juan IV*, 223).

discípulos de Emaús (16,12), y a los once (16,14), con el verbo φανερώω; en el v. 14 el evangelista se refiere a los que “habían visto a Jesús resucitado” con el verbo θεάομαι, el cual, por sus características supone más un acto contemplativo, mientras que φαίνω y φανερώω apuntan directamente a “una manifestación”.

Lucas, por su parte, de Pedro en el sepulcro, dice que vio βλέπω las vendas en el sepulcro (24,12), indicando que se trata de un ver sensorial que se interroga; de los discípulos de Emaús no se dice que Jesús se les apareció, sino que se les acercó ἐγγίζω explicitando un movimiento físico; estos mismos discípulos cuentan que las mujeres al no hallar el cuerpo, vinieron diciendo que hasta “habían visto una aparición de ángeles” (24,23), refiriéndola con el verbo ὁράω; al encontrarse con los otros discípulos en Jerusalén, afirman que de verdad el Señor resucitó y “se apareció” con ὁράω a Simón (24,34); en esta reunión de los discípulos, de Jesús Resucitado se dice que “se presentó” ἵστημι en medio de ellos (24,36), indicando con este verbo sobre todo, el lugar en el que tiene lugar la aparición, razón por la cual en el v. 37 se afirma que “creían ver un espíritu”, θεωρέω haciendo referencia a una visión sensorial; finalmente, en el v. 39 Jesús los invita a palparlo y “ver que un espíritu no tiene carne y huesos como ven que él tiene” utilizando el verbo ὁράω e indicando de este modo un tipo de visión de fe de su propia presencia resucitada.

Por último, en 1Co 15,3-8 **Pablo** refiere la aparición a Pedro y a los doce, a los más de quinientos hermanos, a Santiago y al mismo Pablo, con el verbo ὁράω indicando de esta manera la visión de fe en la que acontecen las apariciones – manifestaciones del Señor Resucitado.

- En Jn 21,14 el narrador califica esta aparición de “tercera”, pero no parece que el capítulo 21 sea la continuación cronológica del capítulo 20, puesto que si se incluye la aparición a María Magdalena, se tendrían cuatro apariciones. Por otra parte, no se da la indicación

cronológica de este acontecimiento, a diferencia de los encuentros anteriores (20,1: “el primer día de la semana”, 20,19: “al atardecer de aquel día, el primero de la semana”, 20,26: “ocho días después”); además, las palabras de Jesús “Dichosos los que no han visto y han creído” (20,29), parecían poner fin a las apariciones pascuales relatadas por Juan²⁰⁸.

- En la misma línea de interpretación, el final de 20,30-31 donde el autor explica las razones que tuvo para seleccionar las cosas que ha narrado, parece suponer que no se va a narrar nada más²⁰⁹.
- Existe una gran tensión entre la perícopa de 20,19-23 donde se narra la primera aparición del Resucitado a los once, y la manifestación del Resucitado al mismo grupo, narrada en 21,1-14 en la que han vuelto a su antiguo oficio y son incapaces de reconocer al Resucitado, como si desconocieran la noticia de la resurrección; de otra parte, si ya han visto a Jesús resucitado cara a cara dos veces (cfr. 20,19-29), ¿por qué les cuesta trabajo reconocerle cuando se les aparece de nuevo?
- Es extraño ver que acompañen a Pedro, en su oficio de pescador, algunos discípulos que no tenían nada que ver con este trabajo; incluso, hay que preguntarse por la presencia de Natanael, quien proviene de la región montañosa de Caná²¹⁰.
- La doble conclusión plantea un serio problema, por cuanto que el Evangelio parece concluir al final del capítulo 20; por otra parte, la conclusión del capítulo 21 parece no referirse solamente a él, sino a todo el libro; si el capítulo 21 fuera un apéndice, el autor habría omitido su conclusión y habría puesto en su lugar, la del capítulo 20²¹¹.

²⁰⁸ Cfr. Léon-Dufour, *Lectura del Evangelio de Juan IV*, 219.

²⁰⁹ Cfr. Brown, *El Evangelio según san Juan II*, 1527.

²¹⁰ Idem.

²¹¹ Cfr. Cothenet, *El Cuarto Evangelio*, 265.

- Hay un marcado cambio de perspectiva teológica, pues el conjunto del Evangelio había estado marcado por la perspectiva cristológica, mientras que en este capítulo, la perspectiva es mucho más eclesiológica, denotando un marcado interés por la comunidad, la misión y la autoridad²¹², aunque siga anclado en el misterio de la presencia de Cristo resucitado entre los suyos.
- El “nosotros” comunitario de 21,24 deja la idea de un autor colectivo²¹³, diferente al “individual” que parecería ser el responsable de toda la obra, en su calidad de evangelista.

Si bien, las anomalías referidas, pueden insinuar tanto la elaboración posterior del capítulo, así como su producción por obra de otro autor, también es cierto que no existen testimonios de que en algún momento el Evangelio de Juan se hubiera difundido sin el capítulo 21, incluido P⁶⁶ y Tertuliano²¹⁴.

Por lo demás, las diferencias de vocabulario y estilo existentes entre este capítulo y el resto del Evangelio, no son concluyentes a favor, ni en contra, de la unidad de autor²¹⁵, de modo que mientras no se ofrezcan datos más abundantes, no se puede considerar que este pasaje sea de un autor distinto al del resto del Evangelio; habrá que pensar en este autor como redactor²¹⁶, es decir, como quien ha dado unidad y orden a la obra, considerando todo el conjunto precedente como emanado de un testigo ocular, amigo de Jesús y discípulo al que se atribuye la base de

²¹² Cfr. Moloney, *El Evangelio de Juan*, 551.

²¹³ Las propuestas para entender el “nosotros” son múltiples: 1) los ancianos de la Iglesia de Éfeso, según Westcott, B., *The Gospel According to S. John*, 374; 2) el mismo autor de todo el Evangelio que usa un solemne *nosotros*, según Chapman, J., “We know that his Testimony is True”, 379-385; 3) la conciencia comunitaria, según Bultmann, R., *The Gospel of John*, 555; 4) el autor de Jn 21 y compañeros, según Brown, R.E., *El Evangelio según san Juan II*, 1455; 5) un impersonal, según Dodd, C.H., “Nota a Jn 21,14” en *JTS*, 1953, 212-213 (cfr. Bartolomé, *Cuarto Evangelio – Cartas de Juan*, 376).

²¹⁴ Cfr. Brown, *El Evangelio según san Juan II*, 1527.

²¹⁵ Cfr. Barrett, *El Evangelio según san Juan*, 880; Brown, *El Evangelio según san Juan II*, 1529; y especialmente, Boismard, *Le chapitre xxi de saint Jean. Essai de critique textuelle*, 473-501.

²¹⁶ Boismard, a quien se le reconoce el estudio estilístico más detallado de este capítulo, ha defendido que en su forma básica, su autor es Lucas (cfr. Boismard, *L’Evangile de Jean*, 11.16-19.479-480); esta observación la tuvieron en cuenta Bultmann, Barrett, Dodd, Schnackenburg y Käsemann, entre otros, pero es un punto de vista que no es compartido por la mayoría de los estudiosos de Juan (cfr. Brown, *El Evangelio según san Juan II*, 1530).

este ambiente de pensamiento; además, la intervención de un redactor, explicaría mejor que no se haya alterado la conclusión de 20,30-31 pues de haber sido el autor mismo, la habría eliminado o transformado, del mismo modo que habría reordenado las apariciones, incluso, ubicando en primer lugar las de Galilea²¹⁷; así, se podrá captar que las incongruencias en el texto, responden a la diversidad de intencionalidades, lo que exige la adecuada identificación de los distintos momentos de la vida y de las circunstancias de fe de la comunidad, a los que se refieren²¹⁸.

Mateos y Barreto han considerado tan profunda la relación entre los capítulos 20 y 21 del Evangelio, como la correspondiente a las dos partes del discurso de la cena (capítulos 13-14 y 15-16). En estos últimos, en los capítulos 13-14 el interés se centra en la vida interna de la comunidad, mientras que en los capítulos 15-16 se insiste más en su presencia en el mundo; de modo similar, en el capítulo 20 se presenta a Jesús resucitado como centro de la vida de la comunidad y origen de su misión, mientras que en el capítulo 21, se insiste más en la presencia de Jesús en ella²¹⁹. De hecho, es profundamente significativo el que mientras en el capítulo 20, Jesús da muestras de concluir una historia y despedirse definitivamente de sus discípulos (cfr. 20,17), en el capítulo 21, solo manifiesta que sigue actuando en el seno de la comunidad de los suyos, tratándose, por tanto, de un nuevo tipo de presencia.

1.3.2 ESTRUCTURA LITERARIA DE REFERENCIA

²¹⁷ Cfr. Brown, *El Evangelio según san Juan II*, 1530-1531.

²¹⁸ Cfr. Vidal, *Los Escritos originales de la Comunidad del discípulo "amigo" de Jesús*, 568 y Schnackenburg, *El Evangelio según san Juan III*, 433.

²¹⁹ Cfr. Mateos-Barreto, *El Evangelio de Juan. Análisis Lingüístico y Comentario Exegético*, 887.

A diferencia del capítulo 20, el epílogo no consta de apariciones que se puedan ordenar, ya que pareciera que toda la acción se desarrolla en el curso de un solo encuentro con Jesús resucitado, a orillas del lago de Tiberíades, sin embargo, la identificación de la estructura literaria del capítulo 21, puede estar dada por los siguientes elementos, como quizás, lo indica el mismo autor:

- Desde el punto de vista de la trama narrativa, el capítulo 21 se desarrolla alrededor de dos momentos: antes de comer (vv. 2-14) y después de comer (vv. 15-23). El primer momento, está precedido por una muy breve introducción (v. 1) y el segundo momento, cerrado con una conclusión (vv. 24-525)²²⁰.
- Desde el punto de vista literario, el conjunto 1-14 está encuadrado por el verbo φανερώω “manifestar”, presente en los vv. 1 y 14, el cual deja en evidencia dos grandes secciones: 1) los vv. 1-13 narran la aparición al grupo de los discípulos, y culmina con el banquete que les ofrece el Señor, después de que una pesca milagrosa les permitiera reconocerlo; y 2) los vv. 15-23 donde Jesús confía su rebaño a Simón Pedro, le predice que morirá mártir y le da a entender el carácter permanente de la presencia del discípulo que Jesús amaba²²¹.
- Los vv. 24-25 inspirándose en la primera conclusión del Evangelio (20,30-31), de la cual son su complemento, también a manera de conclusión expresan el carácter incompleto de la obra, de frente a la riqueza del misterio de Cristo.

En todo caso, la identificación de dicha estructura, depende en buena medida, de la valoración de las relaciones con la literatura sinóptica²²²:

²²⁰ Cfr. Mercier, *El Evangelio según el discípulo a quien Jesús amaba II*, 766.

²²¹ Cfr. Bultmann, *The Gospel of John*, 702 y del mismo modo, la mayoría de los autores posteriores, como recientemente, la obra de Van Tilborg S., *Comentario al Evangelio de Juan*, 425.

²²² Cfr. García Viana, *El Cuarto Evangelio: Historia, Teología y Relato*, 223-229.

- El relato de la pesca milagrosa (vv. 2-8) es muy próximo a Lc 5,1-11²²³, razón por la cual, los comentaristas los consideran como la narración de un mismo acontecimiento.
- La segunda escena (vv. 9-13) muy próxima a Lc 24,41-43²²⁴, evoca la aparición del Resucitado a sus discípulos durante una cena, e invita a los lectores a descubrir al Resucitado presente en la celebración eucarística de la comunidad, de acuerdo con el relato de los discípulos de Emaús de Lc 24,30. Junto a este relato, se impone necesariamente, el recuerdo de la multiplicación de los panes según Jn 6,1-15 referido por los Sinópticos²²⁵.
- La escena siguiente (vv. 15-19) está dedicada a Pedro, y quiere destacar la relación existente entre la comunidad joánica y otras comunidades cristianas, representadas en Pedro; de ahí su rehabilitación, confirmación de su ministerio eclesial y destino histórico, teniendo como telón de fondo, la imagen de Pedro, de líder y jefe de los otros once discípulos, reflejada no en el Evangelio de Juan, sino en los Sinópticos (cfr. Mt 16,13-20 y par.).
- Clarificado el papel de Pedro, los vv. 20-23 se centran en la figura del discípulo amado, recordando su particular cercanía a Jesús, el valor de su testimonio y la permanencia de este personaje en su testimonio, es decir, en el Evangelio; de este modo, el discípulo amado toma su lugar al lado de Pedro, hablando de la pluralidad que caracterizará la composición de la comunidad cristiana.

Con los anteriores elementos, se puede perfilar la estructura literaria del capítulo 21 suficientemente acorde con el tenor propio de la obra:

²²³ Cfr. Mc 16,7 y Lc 24,34.

²²⁴ Cfr. Mc 14,28; 16,7 y Mt 28,16-20.

²²⁵ Cfr. Mt 14,13-21; Mc 6,32-44; Lc 9,10-17.

1-14 Manifestación a orillas del lago de Tiberíades²²⁶

1 Introducción a la manifestación del Resucitado

2-8 Relato de la pesca milagrosa

9-13 Comida del Resucitado con los discípulos

14 Cierre de la manifestación del Resucitado

15-23 El misterio de Pedro y del discípulo amado

15-19 Profesión de fe de Pedro y su reivindicación

20-23 Lugar y significado del discípulo amado

24-25 Conclusión del capítulo 21 y Segunda Conclusión al Evangelio

Siguiendo la misma dinámica expositiva de los capítulos 14 y 16, de acuerdo con la hipótesis de los estratos del Cuarto Evangelio, según Boismard²²⁷, cuando tenga lugar el análisis específico de los textos, se apreciará el valor de sus intuiciones, quien clasifica los materiales del capítulo 21, de la siguiente forma: **Doc C**: 1-4; 6; 9; 12-14; 25; **Juan II-A**: x; **Juan II-B**: 1-14; 15-19; 20-22; 24-25; **Juan III**: 23²²⁸.

²²⁶ Relato encuadrado por el verbo “manifestar” de los vv. 1 y 14.

²²⁷ Cfr. *L’Evangile de Jean*, 16-44.

²²⁸ Idem.

1.3.3 UN TESTAMENTO TEOLÓGICO

Atendiendo a las características propias del capítulo 21, desde el punto de vista de su estructura literaria y su contenido, éste se constituye en una clave para entender mejor la circunstancia propia de la comunidad en medio de la cual surgió el escrito²²⁹, de modo que allí no se está narrando propiamente una jornada de pesca, sino que se quieren proponer las situaciones que se están viviendo y la forma como se están comprendiendo y resolviendo las dificultades; así pues, parecen ser tres, las cuestiones fundamentales sobre las que se manifiesta este capítulo:

1) Afirmar las apariciones de Jesús en Galilea y el horizonte universalista de la misión de la comunidad (vv. 2-14): Las apariciones del capítulo 21 en Galilea, tal como se pueden apreciar en los Evangelios de Marcos y Mateo (cfr. Mt 28,16-20 y Mc 16,19-20), son la expresión del sentido de universalidad que debe caracterizar a la nueva comunidad y su misión a los paganos, aun cuando dicho sentido no está explícito en estos versículos, pero sí referido a través de algunos elementos y evocaciones que lo insinúan, como la manifestación junto al mar de Tiberíades en la región de Galilea, el mar, la noche, la red, la pesca abundante, el número de siete discípulos, etc.²³⁰; a través de este relato, se introduce una novedad de cara a las manifestaciones del capítulo 20, ubicadas en Jerusalén, y que serían el reflejo de una comunidad cristiana que aun no ha incorporado a la existencia cristiana, el imperativo de ir más allá de las fronteras del judaísmo.

2) Reivindicar la persona de Pedro, precisando su lugar en medio de la comunidad (vv. 15-19): Los Evangelios Sinópticos ofrecen una imagen de Pedro de líder del grupo de los discípulos, conferida por el mismo Jesús y reconocida por la comunidad²³¹, pero que concluye con su triple negación (Mc 14,72 y par.), si bien este aspecto también lo

²²⁹ Cfr. Schnackenburg, *El Evangelio según san Juan III*, 425.

²³⁰ Cfr. Zevini, *Evangelio según san Juan*, 501-502.

²³¹ Cfr. Mt 16,18; Mc 16,7; Lc 9,28 y par.

considera Juan (18,12-27); una mirada atenta a la figura de Pedro en el Evangelio de Juan, permite constatar que él no ha sido tan importante como en los Sinópticos, excepto en el capítulo 21, donde se le reconoce como Pastor universal, después de renovar su fe por tres veces, ante el mismo Señor Resucitado.

3) Clarificar el papel del discípulo amado y su comunidad en medio de las nacientes comunidades cristianas, así como su condición de autor del escrito (vv. 21-24). De forma contraria a como aparece tímidamente la figura de Pedro en el Cuarto Evangelio, a excepción del capítulo 21, el discípulo amado ocupa un lugar protagónico, especialmente en la segunda parte de la obra, de modo que está particularmente vinculado a la pasión de Jesús²³², el cual aparece como garante de la tradición joánica, cuyo testimonio ha sido puesto por escrito en el Evangelio (Jn 21,24), y en el que se asegura finalmente, la permanencia de este discípulo (21,21-23), quien fuera el primero en reconocer al Resucitado en el relato de la pesca milagrosa (21,7), así como el primero en creer en su resurrección al ver la tumba vacía (20,8).

Si se observa el conjunto de la obra, en este capítulo se opera un cambio de perspectiva que difiere sustancialmente del que caracteriza los primeros veinte capítulos, pues en ellos, se nota una doble rivalidad: entre Jesús y la sinagoga, así como entre Pedro y el discípulo amado en la segunda parte del Evangelio, indicio de una doble rivalidad en la época en la que surge el Evangelio de Juan: entre la comunidad joánica y el así llamado cristianismo petrino²³³, así como entre la comunidad joánica y el judaísmo. Son por consiguiente, estos conflictos, los que

²³² Cfr. 13,23-26; 19,25-27; 20,2-10; 21,7.20-23.24.

²³³ Una buena idea de este enfoque eclesiológico, predominante pero no dominante, está presente en Hch 15 donde alrededor del Concilio de Jerusalén del año 49, que tiene como propósito, definir posturas teológicas en torno a la aceptación o no de los gentiles, y la forma en que debe entenderse para la fe cristiana la mediación de la ley mosaica. En la controversia de Jerusalén se identifican muy bien dos grupos: el representado por Pedro y Santiago, más en sintonía con el sentir de la comunidad cristiana jerosolimitana, todavía sensible a entender su existencia en dependencia del judaísmo, y la representada por Pablo y Bernabé, expresión de la fe cristiana que surge y se fortalece en ambientes gentiles, en los que no hay ningún tipo de vinculación con la tradición de Israel y la ley de Moisés, para entender la acción salvadora de Jesucristo. En la historia de la Iglesia, estas dos posturas avalarán la existencia del petrinismo, expresión de un modelo eclesiológico que enfatiza más los aspectos institucionales de las formas que adquiere la fe cristiana en la historia, y el paulinismo, reflejo de un enfoque eclesiológico más progresista y marcadamente misionero.

impulsan la reflexión y una postura diferente, con la intención de limar asperezas y mostrar cómo estaría teniendo lugar la integración de la comunidad joánica a la gran iglesia representada por Pedro²³⁴.

El capítulo 21 es más, por consiguiente, un testamento teológico, que una pura aportación de algunas manifestaciones del resucitado, aun cuando sean exclusivas de la tradición joánica; nuevas situaciones comunitarias animan el proyecto teológico y eclesial de esta comunidad, explicitando a través del texto, su apertura a otras tradiciones cristianas, con el fin de ofrecer la interpretación de Cristo del discípulo amado y su visión de la existencia cristiana²³⁵; se trata de una comunidad abierta, organizada y plural, en la que hay quien presida, pero en la que es decisivo el seguimiento, al que se le invita a Pedro y realiza magníficamente el discípulo amado, de modo que estas dos figuras ocupen un lugar central: Pedro, el discípulo al que se le encarga el oficio de buen pastor, y el discípulo al que Jesús amaba, como dos puntos de referencia constantes para la comunidad.

Todo parece indicar que la coyuntura en la que habría sido redactado este capítulo, sería posterior a la primera carta de Juan, escrita por los años 90 con el fin de contrarrestar la interpretación gnóstica del mensaje de este evangelista²³⁶. De este modo, el capítulo 21 se propone como presentación o carta de identidad teológica de la nueva comunidad, basada en los hechos precedentes de Jesús; en este sentido, se puede afirmar que este capítulo es al Evangelio de Juan, lo que el libro de los Hechos de los Apóstoles es al Evangelio de Lucas, pues se quiere dejar en claro que la misión de la comunidad de Jesús tiene fuerza gracias a la presencia del resucitado en medio de ella²³⁷. Parafraseando esta afirmación, se puede también decir que la relación del capítulo 21 con el capítulo 20 es parecida a la de los discursos de adiós, donde el segundo, en el capítulo 16 con un nuevo lenguaje, viene a recoger de manera

²³⁴ Para captar la densidad de significado de estas afirmaciones, sugiero retomar toda la problemática en torno a la composición del Cuarto Evangelio, en el apartado dedicado a la exégesis joánica en la historia y sus cambios de paradigma, donde se pretende mostrar la constante interrelación que se da entre la evolución de la comunidad joánica y sus conflictos, y la emergencia de los escritos representativos de esta tradición.

²³⁵ Cfr. García Viana, *El Cuarto Evangelio: Historia, Teología y Relato*, 14-15.

²³⁶ Cfr. Brown, *La comunidad del discípulo amado*, 57-156; Léon-Dufour, *Lectura del Evangelio de Juan IV*, 222.

²³⁷ Cfr. Schnackenburg, *El Evangelio según san Juan III*, 425.

creativa la comprensión de una experiencia, la del capítulo 14 en función de una nueva coyuntura histórica y creyente en la que se encontraba la comunidad cristiana.

1.4 REFERENTES HERMENÉUTICOS

En el plano contextual, característico de esta primera fase de la investigación, es importante esbozar los referentes hermenéuticos en los que se inscribe la comprensión e interpretación de la Segunda Venida del Señor. Sin duda, y en su momento se apreciará mejor, más allá de los elementos propios y entitativos de la concepción de Juan, que hay también un conjunto de aspectos comunes a los cuatro Evangelios, los cuales reflejan cuál es su substrato común. Sin embargo, en la base de la fe cristiana, se impone el reconocimiento de los elementos subyacentes, provenientes de la tradición de Israel, sobre la cual adquiere pleno significado la comprensión del misterio cristiano.

Ya desde el exilio babilónico, el naciente judaísmo, queriendo dejar atrás la dura experiencia de la pérdida de todo aquello que significó su orgullo, representado en el crecimiento nacional, la posesión de una tierra, los monarcas que hacían presente a Dios y su voluntad, y el templo salomónico, signo no solo de unidad y unificación religiosa, sino también y sobre todo, lugar de Dios en medio de la comunidad, comenzó a reconocer que su gran error había consistido en establecer como criterio de realización, sus seguridades terrenas en el presente, hasta el punto de olvidar el sentido de las dádivas divinas.

En la fase de restauración, de nuevo en Palestina, el judaísmo concentra sus esperanzas en una existencia renovada, inaugurada con su retorno a la tierra perdida, la pronta reconstrucción del templo y la recuperación de sus tradiciones, haciéndose más palpable la necesidad de pensar su existencia en clave de futuro, como una comunidad en las manos de Dios, viviendo su presente con fe y esperanza; he ahí los orígenes de la conciencia escatológica judía, marco de comprensión de la fe de Israel, desde entonces hasta nuestros días, suelo vital de sus anhelos,

en los que la desaparecida institución real, ocupaba un espacio significativo en sus expectativas nacionales, de modo que la reinstauración de la monarquía, y ésta, representada por David y lo que esta dinastía significó como identidad de un ideal, alimentaron la doctrina pos-exílica del Reino de Dios, en las diversas formas bajo las cuales tuvo lugar la expectación de su Venida. Vinculada con dicha espera, también se entiende la consolidación de la doctrina sobre el Mesías en los multiformes enfoques en los que se irá explicitando hasta el siglo de Jesús.

Para la fe cristiana, en Jesús se sintetizan las esperanzas davídicas y mesiánicas de Israel, como lo proclamó el sacerdote Zacarías en Lc 1,67-79; en Jesús reconocemos que Dios ha cumplido sus promesas, trayendo la salvación para Israel, y en él, para todos los pueblos (cfr. Lc 1,29-32; Is 49,6). Es éste el punto de contacto de la fe cristiana con la fe de Israel, y al mismo tiempo, el origen de su ruptura, pues en Jesús acontece el esperado Reino de Dios, él lo proclama como cercano y presente, y entiende su vida en función suya (cfr. Mc 1,15; Mt 4,17.23; Lc 11,20 etc.); Jesús es, por tanto, el Mesías prometido y el rey de Israel.

1.4.1 LA ESCATOLOGÍA COMO ESPERANZA Y ANTICIPACIÓN DE FUTURO

La escatología o doctrina de las postrimerías (ἔσχατα), tradicionalmente se ha entendido como el compendio reflexivo sobre los sucesos que al final del tiempo, sobrevendrán al mundo, a la historia y a los seres humanos, entre los que se cuentan, en el ámbito de la tradición cristiana, el retorno de Cristo como Señor del universo, que sería el acontecimiento inaugural de esta fase terminal de la historia; con él, sobrevendrían el juicio del mundo y el cumplimiento del reino, la resurrección de todos los muertos y la nueva creación de todas las cosas. Tales sucesos últimos habrían de irrumpir en este mundo desde un más allá de la historia, poniendo fin así a ésta, dentro de la cual se agita y se mueve todo aquí abajo²³⁸. Pese a esta consideración, la escatología es uno de los centros de interés de la teología que más ha

²³⁸ Cfr. Moltmann, *Teología de la Esperanza*, 19.

experimentado cambios tanto en la tradición de Israel como en su paso a la fe cristiana, cuyo punto de partida común es el reconocimiento de que todo acto o acontecimiento final coincide con la plenitud del Reino y el señorío de Dios, en el plano personal y en el colectivo de la comunidad creyente y más allá de ella, en la creación y la historia²³⁹.

En realidad, dejando de lado la percepción básica y tradicional arriba evocada, la escatología es en su esencia, la doctrina acerca de la Esperanza, la cual abarca tanto lo esperado como el mismo esperar vivificado por ello. En su integridad, tanto la religión de Israel como la cristiana, son escatología pura, en cuanto proclamación de esperanza, apertura y transformación del presente. Se trata del reconocimiento de un Dios que sale a nuestro encuentro con sus promesas para el futuro, concentradas en la tierra, la descendencia y la bendición como expresión de su permanencia junto al pueblo (cfr. Gn 12,1-3), con las que sostiene y dinamiza la historia de Israel, como lo muestran las experiencias fundantes de las promesas de Dios a Abraham (cfr. Gn 12,1-3) y Moisés (cfr. Ex 3,7-12), cuyo cumplimiento se verificaría en su propia historia (cfr. Dt 6,23), como signo de algo mucho más grande y en dependencia de la libertad de Israel para preservarlo y proyectarlo, o bien para perderlo (cfr. Dt 6,24-25). Así, en estas promesas, la tradición judeo-cristiana verá siempre un referente, pero también el horizonte de su historia salvífica.

Es así como se entiende que la teología, bíblica y cristiana, sitúen la escatología en el centro de la creación y en su punto más íntimo que es la historia, como un continuo hacerse, en el que están involucrados Dios y el hombre, de modo que no pueda ser asimilable a un proceso de realización *per se* de las cosas a modo de “entelequia”, en cuanto que tal realización brota solamente del interior de los seres mismos; en este sentido, no puede depender de un principio más o menos moral, centrado en el hombre y su historia individual y colectiva, puesto que en la tradición bíblica, la escatología no acontece sin *irrupción*, es decir, sin *revelación*, que es en últimas lo que determina esa relación de *discontinuidad* al interior del devenir histórico regido por su propia dinámica. En otras palabras, la escatología no tiene la función de “aportar la

²³⁹ Cfr. Winklhofer, *Escatología*, 427-436.

información suficiente sobre el más allá” sino más bien, y por el contrario, “sobre el más acá”, pues se trata de una afirmación del presente, tomado en lo que lo constituye, lo sostiene y determina su finalidad.

Bíblicamente, la escatología en sus orígenes, se ubica en el destierro babilónico en el siglo VI a.C, alrededor del pensamiento teológico de Ezequiel, quien habría trazado sus líneas fundamentales (cfr. Ez 38-39), que más adelante, encontrarían en el Deutero-Isaías su plena formulación, dando un nuevo impulso a la fisonomía de la religión judía. Dicho pensamiento, correspondería al esquema dado por el final del pasado como tiempo de culpa, y el comienzo del futuro como tiempo de liberación y salvación (cfr. Is 51,17-23). Esta comprensión habría evolucionado, de modo que en los albores del Nuevo Testamento, le habría bajado el tono al anhelo de triunfalismo histórico de Israel, dándole más espacio a la conducta social e individual, aunque se siga planteando en términos universalistas²⁴⁰, con una marcada capitalidad de Jerusalén²⁴¹. La escatología de los profetas, normalmente no planteaba el fin del mundo, sino su realización en el contexto geográfico-político presente, con una clara participación de la naturaleza (cfr. Za 14,6; Is 65,17-18; 66,22); a menudo, se presentaba como un retorno a los tiempos pasados o como una renovación de los antiguos (cfr. Is 60,1-2; 62,1-2), aunque esta expectativa cercana fue desapareciendo, mantenida solo en pequeños grupos²⁴².

Esta escatología se expresó como “Día de Yahvéh”, y en su recepción neotestamentaria como “Parusía o Retorno de Cristo” en cuanto manifestación plena de Dios en la que todo será revelado, generalmente acompañada de una serie de aspectos tales como la idea de que se trata de un día en el que todo será purificado, incluso por el fuego, y día en el que se hará justicia a cada uno, elementos especialmente destacados por el lenguaje apocalíptico (cfr. Am 8,9+; Is 2,10; Jr 4,24; Mc 13,24-27 y paralelos sinópticos)²⁴³, fundamental en la comprensión de los

²⁴⁰ Cfr. So 3,9-10; Is 51,4-6; 52,13-53.

²⁴¹ Cfr. Za 8,20; 14,16-17; Is 2,2-4; 25,6ss.; 56,7.

²⁴² Cfr. Moraldi, *Judaísmo*, 948.950.

²⁴³ Además So 1,15; Is 13,10.13; 34,4; Ez 32,7.8; Ha 3,6; Jl 2,10.11; 3,3.4; 4,15.16; Za 14,13; Mal 3,23 etc.; cfr. Mt 24,29; Ap 6,12-14 y Mt 24+.

orígenes del cristianismo²⁴⁴. Estos rasgos distinguen la escatología bíblica de un simple progreso histórico o moral, de manera que si la escatología se inserta en la virtud de la esperanza, inscrita en el corazón del ser humano, ello no quiere decir que se trate de una realización inmanente, si bien realiza las expectativas del ser humano. En este contexto, la esperanza ha sido entendida como una virtud teologal, precisamente porque se trata de una especie de anticipación de la revelación plena de Dios, o lo que es lo mismo, irrupción completa de Dios en la historia presente; la desesperanza o la no salvación, consistiría correlativamente en la ausencia de Dios y no en la existencia de ciertas penas con entidad propia; así se entiende, que se trate de una anticipación de futuro en Dios²⁴⁵. Tal convicción sobre la escatología, la ubicaría, por consiguiente, no como el punto final de la teología, sino como su comienzo²⁴⁶.

1.4.2 LA INSTAURACIÓN DEL REINO DE DIOS

La venida del Reino de Dios, portador de salvación para todos los hombres y causa de un cambio radical de la condición humana, constituye el centro de la fe y de la esperanza de Israel. Su advenimiento, objeto de una Buena Nueva, resucitará a Jerusalén e iluminará el mundo entero (Is 52,7-10). Fundado sobre el derecho y la justicia, este Reino manifestará a todos los hombres las verdaderas dimensiones de la santidad de Dios, que quiere la salvación de todos (Sal 93; 96-99). Las potencias de este mundo han usurpado la realeza de Dios. También serán ellas despojadas de sus vanas pretensiones (Dn 2,31-45). Una de las grandes manifestaciones del Reino de Dios en medio de los hombres será su victoria sobre la muerte por la promesa de la resurrección (Is 26,19; Dn 12,2-3; 2Ma 7,9-24; 43-46)²⁴⁷.

²⁴⁴ Ernst Käsemann ha insistido en que la apocalíptica es la madre de la teología cristiana (cfr. Käsemann, *Les debuts de la Théologie chrétienne y Sur le thème de l'apocalyptique primitive*, 1972).

²⁴⁵ Cfr. Gisel, *Creación y Escatología*, 655-661.

²⁴⁶ Cfr. Moltmann, *Teología de la Esperanza*, 21.

²⁴⁷ Pontificia Comisión Bíblica, *Biblia y Cristología*, 1983, numeral 2.1.4.2.

Tanto en la tradición como en la religión de Israel, el reconocimiento de Dios como Señor, en el lenguaje simbólico y analógico del Antiguo, e incluso, del Nuevo Testamento, se expresa a través del Señorío, la Soberanía y la Realeza de Dios: “Él es rey, Él reina” (cfr. Ex 15,18; Is 6,3.5)²⁴⁸, son las formas como se refiere el caudillaje de Dios sobre su pueblo. Para el pensamiento hebreo, el Reino de Dios gobierna el mundo y la historia, y ésta es la forma de pensar que heredan Jesús y sus contemporáneos (Mt 5,34s).

La incorporación del sistema monárquico a la dinámica organizativa de la comunidad, saturado el sistema organizativo tribal, provocó la emergencia del Estado y de sus respectivos líderes, los reyes, a la manera como se captaba y realizaba este modelo en los pueblos circunvecinos (cfr. 1Sm 8,1-7; 10,19; 12,12), impulsando de este modo, la comprensión y actuación de Dios, como de un rey²⁴⁹, en grado sumo. Históricamente, el reinado de Dios se actuaría en la figura paradigmática del rey, como su lugarteniente, sobre todo, aquel residente en Jerusalén de Judea, bajo la convicción de que la única dinastía elegida era la de David, y especialmente, en lo que él representaría y no la persona misma: es la realeza, el ambiente propio en el cual, y a través del cual, acontece la acción divina, si bien, en David y su descendencia, se concentrarían los ideales, cumplidos y frustrados, en torno al reino histórico en el que debía estar presente siempre Dios.

El progresivo desmoronamiento de la realeza en Israel, condujo en el exilio babilónico, a idealizar la estirpe davídica, y con ella, a esperar un reino davídico que vendría con gran poder, muy probablemente, en una doble perspectiva: una histórica y política, y otra, más espiritual, ultraterrena y celeste, marcadas por una fuerte tonalidad de tipo apocalíptico; para el judaísmo tardío, la opinión dominante es que Dios enviaría a su Mesías-Rey, al “Hijo de David”, y por su medio, restauraría el reino de Israel. Sin embargo, en esta misma tónica de

²⁴⁸ Cfr. Sal 74,12; 5,2; 44,5; 68,25; 84,4; 145,1.

²⁴⁹ En efecto, el título de realeza divina y su veneración cültica como *melek* (rey) no puede demostrarse con seguridad que haya existido antes de la época monárquica del Estado (cfr. Schnackenburg, *Reino y Reinado de Dios*, 3).

hermenéutica apocalíptica, también habrá que entender los anuncios del “Día de Yahvéh”, el cual se refería a una visitación especial de Dios a su pueblo, y se aplicaba no sólo a juicios transitorios sobre Israel y sus vecinos, sino también al gran día terrible y final en que habría salvación para los que invocaran el nombre del Señor, y castigo para los altivos y soberbios, según la doctrina de los profetas propuesta inicialmente por Amós²⁵⁰, de la cual hay una amplia recepción en la teología y la espiritualidad del Nuevo Testamento, manifiesta en una gran diversidad de expresiones²⁵¹.

La expectación histórica y política, alimentaría las utopías nacionalistas en las épocas helenística y romana, representadas en la insurrección macabea y en las reacciones zelotas del siglo de Jesús; dicho deseo de liberación nacional habría quedado plasmado en el *Shemoné Eshré*, en las peticiones once “sé rey sobre nosotros” y doce “extermina por completo el imperio sacrílego y redúcelo pronto a cenizas”, y en una de las peticiones del *Qaddish* “que nazca pronto su Mesías y libre a su pueblo pronto y en los tiempos cercanos”, donde quedan en evidencia los anhelos nacionales de frente a la opresión romana y de la liberación mediante la acción mesiánica de Dios.

En los textos del Nuevo Testamento, hay muchas huellas de este tipo de expectación política y triunfalista, de la que precisamente Jesús no quiere tomar parte, como se nota por ejemplo, en la petición de los hermanos Zebedeos, de sentarse a la derecha y a la izquierda de Jesús (Mc 10,37), en la tentación del poder que el diablo hace a Jesús al inicio de su ministerio (Mt 4,8 y par.), en el intento de Simón Pedro, de apartar a Jesús del camino de la pasión (Mc 8,32 y par.), en el deseo de la multitud de proclamar a Jesús como rey, tras el signo de la multiplicación de los panes (Jn 6,14s), en las esperanzas frustradas de los discípulos de Emaús

²⁵⁰ Cfr. Am 5,18+; Is 2,12; Jl 2,28–32.

²⁵¹ Entre las más sobresalientes se encuentran “el Día del Señor” (1Co 1,8; 5,5; 2Co 1,14; 1Ts 5,2; 2Ts 2,2 - cfr. 2Pe 3,10), “el Día de Cristo” (Flp 1,6.10; 2,16), “El día” (1Co 3,13; 1Ts 5,4 cfr. Hb 10,25), “Aquel día” (2Ts 1,10; 2Tm 1,12.18; 4,8 - cfr. Mt 7,22; 24,36 y Lc 10,12; 21,34), “El día del Hijo del Hombre” (Lc 17,24.26), “El día de Dios” (2Pe 3,12), “El día de la visita” (1Pe 2,12), “El gran día” (Judas 6; Ap 6,17; 16,24), y “El último día” (Jn 6,39.40.44.54; 11,24; 12,48).

(Lc 24,21), y hasta en la pregunta de los apóstoles al Señor Resucitado: ¿Es ahora cuando vas a restablecer el Reino de Israel? (Hch 1,6).

Por su parte, la expectación espiritual del Reino, más celeste y escatológica, se evidencia sobre todo en la literatura de Daniel, cuando se propone la instauración de este Reino en la visión de la estatua (Dn 2,44), el juez supremo, sentado en su trono de gloria para juzgar a la humanidad, al final de la historia (Dn 7,9s), la instauración de esta era con el enigmático y celeste Hijo del Hombre (Dn 7,13s), y el comienzo del reinado eterno y universal del Señor (Dn 7,26s). Esta tendencia, habría animado particularmente, la espiritualidad del desierto, así como la de los qumranitas, en tiempos de Jesús.

El tema del Reino, ocupa un lugar capital en el Nuevo Testamento, precisamente porque su anuncio y el cumplimiento del tiempo de su llegada, forman parte de la predicación de Jesús²⁵², él lo da a conocer (Mc 4,14), indica cómo crece y se manifiesta (Mc 4,26s; vv. 30s), lo propone como una realidad presente²⁵³; la cena de Jesús con los suyos, habla de la doble dimensión, presente y futura del Reino (Lc 22,16.18); con su pasión y muerte, Jesús mismo entrará en él (Mc 14,25 y par.), e incluso, su Venida estará íntimamente relacionada con la venida del hijo del hombre en la gloria (la Parusía de Jesús), la cual, marcará el final de la historia (Mc 8,39-9,1 y par.); en palabras de Pablo en 1Co 15,24 Cristo resucitado, con su Parusía, inaugurará este fin “cuando entregue a Dios Padre el Reino, después de haber destruido todo principado, dominación y potestad” (cfr. 1Tm 6,14; 2Tm 4,1).

Pero ¿en qué consiste realmente este Reino? Para Jesús, es la llegada de la salvación y del amor del Padre; supone la comunicación de Dios con el ser humano más que la dominación, la paternidad más que los triunfos humanos. Como dice González Gil: “no es una dimensión geográfica o política, sino religiosa y moral; es la sujeción del hombre al dominio de Dios; no es la esclavitud dura de un señor tiránico, sino la aceptación libre y alegre de la acción amorosa y benéfica de Dios. Porque el Reino de Dios anunciado por Cristo es la cercanía de

²⁵² Cfr. Mc 1,15; Mt 4,23; 9,35; Lc 4,43; 8,1; 9,11.

²⁵³ Cfr. Mc 10,14s; Mt 4,17; Lc 9,27.

Dios en la salvación de su amor de Padre, cuya consecuencia es un estado de paz, libertad y felicidad, cual solo puede otorgarnos el poder y la bondad de Dios. Reino de Dios es, por lo tanto, la acción salvífica de Dios y su aceptación por el hombre y, consiguientemente, es la salvación incoada en este mundo para consumarse en el eón futuro y eterno”²⁵⁴. Por lo demás, de acuerdo con las palabras de Jesús, para entrar en él ya no se requiere ser judío, pues “muchos vendrán de Oriente y Occidente y se sentarán en la mesa de Abrahám, Isaac y Jacob en el Reino” (Mt 8,11).

Después de la ascensión de Jesús, la misión primera de sus discípulos estará caracterizada por la proclamación del Reino de Dios (Hch 8,12), muy particularmente, por parte del apóstol Pablo²⁵⁵, sin embargo, se va pasando del anuncio del Reino al anuncio de Jesús como Rey de Israel, así como lo proclama Natanael (Jn 1,49), la muchedumbre cuando Jesús entra triunfalmente en Jerusalén (Jn 12,13), como se le reconoce en la cruz²⁵⁶, o en el lenguaje de los Sinópticos, como el Rey Mesías, Hijo de David²⁵⁷; en otras palabras, el Reino de Dios desaparece, viéndose remplazado por el mensaje de Jesús, Mesías y Señor²⁵⁸.

De este modo, el Reino de Dios esperado, ha irrumpido de manera plena en Jesús, en su vida y en su pascua, inaugurando una nueva época histórico-salvífica que parte de la exaltación y glorificación de Jesús, siendo así que ese Reino se perciba como una realidad íntimamente ligada a la Parusía, cuando venga el Hijo del Hombre y diga a los justos: “Venid, benditos de mi Padre, recibid la herencia del Reino preparado para vosotros desde la creación del mundo” (Mt 25,34). En la experiencia de la Pascua, es la época del Reino de Cristo, la que tiende a revelarse en la historia de la comunidad, y que por medio de ella, se mueve a su meta en el Reino pleno y futuro de Dios²⁵⁹. De ahí que no halla exégeta católico o protestante, que niegue

²⁵⁴ González Gil, *Cristo, misterio de Dios I*, 353-354.

²⁵⁵ Cfr. Hch 19,8; 20,25; 28,23.31.

²⁵⁶ Cfr. Mt 27,42; Mc 15,32.

²⁵⁷ Cfr. Mt 9,27; 20,30s; Mc 10,47ss.

²⁵⁸ Cfr. Hch 5,42; 8,35; 11,20; 17,18.

²⁵⁹ Cfr. Schnackenburg, *Reino y Reinado de Dios*, 261.

que el núcleo de la predicación de Jesús fue el tema de la llegada del Reino, así como el reconocimiento de que éste se actuaba de manera especial en la persona misma de Jesús²⁶⁰.

1.4.3 LA VENIDA DEL MESÍAS EN EL JUDAÍSMO

Las doctrinas sobre el Reino de Dios y el Mesías, están tan estrechamente unidas, que sólo por razones expositivas se separan, con el fin de apreciar elementos característicos de cada una de ellas. Al atribuir a Jesús, el título de Mesías “מָשִׁיחַ”²⁶¹ o Cristo “Χριστός”²⁶², los cristianos no hacían más que poner sobre él, la esperanza mesiánica que había animado al pueblo del que ellos formaban parte, pero más que la palabra “Cristo”, han sido “Mesías y Mesianismo”, las que han entrado en nuestra cultura, con toda la carga semántica propia de la espiritualidad que animó los distintos grupos judíos del siglo I de nuestra era²⁶³.

Es por tanto, en el clima escatológico donde surge y se desarrolla el mesianismo en Israel. Mientras que para algunos escritores, la época de salvación se caracterizaría por la intervención directa de Yahvéh²⁶⁴, para otros, Yahvéh lo haría a través de un mediador terreno, designado por él, generalmente, descendiente de David²⁶⁵. Zacarías es el primero en diversificar la misión del mesías: una parte la atribuye a un mesías político y otra a un mesías religioso²⁶⁶. Este tipo de judaísmo miraba hacia un mesías nacional, político, terreno, portador de salvación solamente para los judíos, aun cuando había algunos que miraban hacia un mesías supramundano y universal en la línea del Hijo del hombre de Daniel.

²⁶⁰ Cfr. Sayés, *Escatología*, 26.

²⁶¹ Esta forma griega y sus compuestos, son preferidos por el Nuevo Testamento, en una recurrencia de 111 veces.

²⁶² El Nuevo Testamento solo habla estrictamente, dos veces de Mesías, en Jn 1,41 y 4,25; en el Antiguo Testamento, el vocablo aparece 38 veces.

²⁶³ Cfr. Cazelles, *El Mesías de la Biblia*, 9.16.

²⁶⁴ Cfr. Is 24,23; 33,22; 43,15; 44,6; Za 9,1-8.

²⁶⁵ Cfr. Ag 2,20-22; Za 6,9-15.

²⁶⁶ Cfr. Za 3,8; 6,12; Jr 23,5 y Lc 1,78.

Un aspecto típico de esta doctrina consistía en no tener en cuenta un cambio sustantivo en la vida y la conducta cotidiana, sino que soñaban con una época en la que la vida se desarrollaría en un mundo nuevo y distinto del actual: Dios no cambiaría al hombre, y por medio de él, al mundo, sino que cambiaría al mundo, y con él, a los hombres. Este matiz será evidente en la predicación de Jesús y la cristiana, así como en los movimientos de espiritualidad del desierto. El desarrollo de la apocalíptica quiso descubrir los secretos del fin, y revelar el pasado y el futuro de la edad del mundo, para llegar a la determinación del momento final de toda la historia y del presente. De esta manera se juntaron el futuro juicio final y el comienzo del Reino de Dios, supuesta la eliminación del mundo presente y la emergencia de una nueva creación. Así, el antiguo profetismo quedó arrinconado por una nueva fe y por un nuevo pensamiento interesado más por el futuro que por el presente²⁶⁷.

Vista en su conjunto la tradición de Israel, la elaboración del concepto “Mesías” es el resultado de tres aspectos influyentes complementarios: el real, el profético y el apocalíptico. Ante todo, el término mesías se refería de forma directa a una personalidad regia, que habiendo recibido una unción e investidura, era consagrada como visir o lugarteniente de Dios en la tierra, con la responsabilidad de orientar al pueblo, razón por la cual se le quiso ver siempre de forma “ideal”. Antes del exilio, este rey ideal que rehabilitaría la línea de David, se podría interpretar siempre a la luz de la siguiente generación de la dinastía reinante, pero con la desaparición total de la monarquía, ya no se podría siquiera pensar en tener un rey ideal, hasta que fuera definitivamente restaurado el trono de David, de modo que este rey supremo se fue idealizando más y más, hasta representar la intervención definitiva de Dios en la historia, abriéndose así, un período en el que en sentido estricto, se puede hablar del mesías de Dios²⁶⁸.

Así pues, con el destierro, el mesianismo real entra en crisis y comienza a gestarse un mesianismo de corte profético, inspirado en Dt 18,15.18 según el cual, una nueva era sería inaugurada con la llegada de un profeta ideal y escatológico, con la misión de preparar la llegada del Señor; la historia crítica de la comunidad de Israel, durante el exilio, genera el

²⁶⁷ Cfr. Moraldi, *Judaísmo*, 950-951.

²⁶⁸ Cfr. Brown, *Introducción a la Cristología del Nuevo Testamento*, 177.

nacimiento de una concepción profética sobre el Mesías, marcado por el dolor y la inocencia, que en su condición de siervo, asume sobre sí la crisis de su pueblo, y que quedará plasmada en los cuatro cánticos del siervo sufriente de Yahvéh, en la obra del segundo Isaías²⁶⁹ y en la experiencia histórica de Jeremías. El mesianismo profético, al asumir el ropaje característico del lenguaje y la hermenéutica apocalíptica, en la línea de Dn 7,13 reflejó las expectativas pos-exílicas del judaísmo, que ve en el misterioso Hijo del hombre, un ser que pertenece a la categoría de lo divino, y que por ende, impulsa un mesianismo más dramático y estruendoso.

El mismo modo de llegar el Mesías, se fue transformando en todo un motivo de especulación en el judaísmo. ¿Cómo le reconocerían? Al respecto, el Nuevo Testamento (cfr. Mt 2,4-6; Jn 7,42), deja ver la expectación popular, según la cual, el Mesías nacería en Belén, ciudad de David, y su nacimiento sería conocido en todo Israel. Pero otros pasajes (cfr. Jn 7,27; 1,131; Mc 8,29), sugieren que el Mesías estaría oculto, pues nadie sabría de dónde vendría y podría estar oculto en medio de los hombres sin que lo reconocieran.

En el siglo de Jesús, incluso a causa de la pérdida de fe en la dinastía davídica que cada día se veía como más imposible de resurgir, la esperanza de los judíos había tomado formas diversas, según las opiniones que prevalecían en las corrientes y en los partidos. Por ejemplo, mientras que los fariseos creían en la venida del Mesías Davídico, entre los esenios de Qumrán y los itinerantes del desierto, además de este Mesías real “el Mesías de Israel” que retomaría el poder político, se esperaba también un Mesías Sacerdotal “el Mesías de Aarón” (cfr. Za 4,14; Lv 4,3) que tendría la preeminencia sobre él, y un Profeta que los precedería a ambos (cfr. Dt 18,18; 1Ma 4,46; 14,41; a este respecto, resultan también valiosas, las referencias de Mal 3,1 y 3,23); estas amalgamas, se fueron concentrando en la figura del Hijo del Hombre.

Aunque la esperanza judía del Mesías estuvo muy idealizada, no hubo la espera de un Mesías divino en el sentido en que Jesús es declarado Hijo de Dios. Además, en cualquiera de las etapas del desarrollo precristiano del

²⁶⁹ Cfr. Is 42,1-9; 49,1-7; 50,4-11; 52,13-53,12.

pensamiento mesiánico nunca faltó un tinte nacionalista, así como el concepto veterotestamentario de salvación nunca estuvo desprovisto de aspectos terrenos y nacionalistas. Es erróneo e injusto decir que los judíos del tiempo de Jesús habían corrompido la idea del Mesías como salvador espiritual convirtiéndolo en secular y nacionalista, y que Jesús devolvió el concepto a su significado originario. La comprensión cristiana de un Mesías espiritual con un Reino que no es de este mundo fue más un cambio que una restauración, un cambio que los cristianos creen que hizo que la expectativa mesiánica alcanzara un brillante cumplimiento, pero al fin y al cabo un cambio²⁷⁰.

1.4.4 LA EXPECTACIÓN DEL HIJO DEL HOMBRE Y EL JUICIO FINAL

En el contexto escatológico y mesiánico, característico de la expectación del “día del Señor” así como de su correlativo cristiano “Retorno de Cristo”, elementos provenientes de la conciencia y espiritualidad apocalíptica, connatural a la escatología judeo-cristiana, forman parte del conjunto de referentes hermenéuticos, necesarios para la captación del sentido de la Parusía cristiana.

En efecto, en el Antiguo Testamento, junto a la línea temática del “día de Yahvéh” se desarrolla de forma paralela otra que vincula la salvación futura a un personaje misterioso, que cada vez se identifica más con un soberano universal, que a la larga provendrá de la estirpe de David (cfr. Gn 49,8-12; Nm 24,7.17-19; Sal 2 y 110; Is 7,14). Dadas sus características mediadoras, este personaje aparecerá con atributos celestiales, y vendrá para establecer un reino que nunca pasará.

²⁷⁰ Brown, *Introducción a la Cristología del Nuevo Testamento*, 179, nota 5.

Así, la paradigmática designación semítica de “Hijo de hombre” (בן־אדם), proveniente del profeta Ezequiel (cfr. Ez 2,1) y posteriormente de Daniel (cfr. Dn 7,13)²⁷¹, adquiere plenitud de significado en el ambiente cristiano, por su referencia a la persona de Jesús, quien muy probablemente se habría referido a sí mismo y a su misión, con este título²⁷² y de forma descriptiva, a su futura Venida²⁷³. En su forma genérica designa *al hombre* o a *un hombre*, mientras que en singular enfático, tiene un carácter y sentido mesiánico (cfr. Dn 7,11-14), al cual corresponde la acepción predominante en los Sinópticos (70 casos), y en el Cuarto Evangelio (13 casos)²⁷⁴, así como en Hch 7,56 y Ap 1,13 y 4,14 los únicos textos no evangélicos de su designación. La variante con doble artículo ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, es como el calco helenístico del arameo *bar nasha*²⁷⁵.

Aunque los textos joánicos son claramente menos numerosos que los sinópticos, están muy cerca en muchos aspectos, aunque en Juan predomina el sentido escatológico (cfr. 1,51; 3,13; 6,61-62) y la referencia a la exaltación de Jesús en la cruz (cfr. 3,14; 8,28; 12,23.34 y 13,31). Así pues, el Hijo del Hombre joánico tiene con la tradición sinóptica más estrechas relaciones de lo que puede parecer a primera vista, por ejemplo, con el planteamiento de la función judicial del Hijo del Hombre, donde el cuarto evangelista se mueve en la misma línea que los *logia* sinópticos sobre este particular²⁷⁶, lo que hace que las afirmaciones de futuro y de juicio deban considerarse como el estrato más antiguo de la tradición sinóptica, por lo que parece que Juan no habría llegado a sus afirmaciones en presente sobre el Hijo del Hombre a través de la tradición sinóptica, sino por caminos de ulterior reflexión teológica²⁷⁷.

Aún más, el que la expresión *Hijo del Hombre* se encuentre en todos los estratos de la tradición sinóptica y su frecuente atestación, así como su ausencia en los relatos de la

²⁷¹ Cfr. La nota a pie de página en la BJ.

²⁷² Cfr. Mt 11,19; 12,40; 16,13; 17,9.12.22; 18,1; 20,28; 26,45 y paralelos sinópticos.

²⁷³ Cfr. Mt 10,23; 16,27.28; 24,27; 24,30.37.39; 24,44; 25,31 y paralelos sinópticos.

²⁷⁴ Cfr. Jn 1,51; 3,13.14; 5,27; 6,27.53.62; 8,28; 9,35; 12,23.34(2x); 13,31.

²⁷⁵ Cfr. Dupuy, *Mesianismo y Redención: Dios salva*, 157.

²⁷⁶ Cfr. Lc 12,8 par; Mc 8,38 par; 13,26 par; 14,62 par; Lc 11,30 par; 12,40 par; 17,24.26.30 par; Mt 13,41; 19,28; 25,31; Lc 18,8; 21,36.

²⁷⁷ Cfr. Schnackenburg, *El Evangelio según San Juan II*, 454.456.

resurrección (cfr. Mt 28,18), es indicio de su origen antiguo, consideración en la que se funda la hipótesis según la cual, una tradición habría conservado vivo el recuerdo de Jesús, designándose a sí mismo como el Hijo del hombre, de un modo que no solo debió causar una profunda impresión, sino que también expresaba su personalidad y solo tenía su pleno significado en boca de quien así se designaba. La cuestión, sin embargo, es compleja ya que la discusión actual al respecto, no puede precisar realmente hasta dónde se remonta a Jesús mismo²⁷⁸. El otro aspecto importante tiene que ver con el sentido en el que Jesús se llamó “Hijo del hombre”, y se piensa que se habría designado así, para anunciar a Israel su juicio al final de los tiempos²⁷⁹, para comunicarle su exaltación después de la pasión (cfr. Mc 14,62 y par.), o para subrayar desde el principio ante los discípulos la conformidad de su fracaso con las disposiciones divinas (cfr. Lc 9,44 y par.)²⁸⁰. Así pues, siendo amplio el abanico de posibilidades, no se puede saber con certeza cuál sería la clave de lectura de Dn 7,13-14 (cfr. vv. 18 y 26-27) propuesta por Jesús, y si se refiere al Mesías oculto y revelado, trascendente y descendido del cielo, garante del Reino y testigo de Dios, doliente y exaltado; en síntesis, al Mesías en su humillación y su exaltación. En todo caso, la denominación de “Hijo del hombre” ocupa el primer lugar en los dichos primitivos, con los que se habría acentuado la función futura de Cristo, juez universal²⁸¹.

En esta misma perspectiva escatológica, se inscribe junto al uso del título “Hijo del hombre”, el anuncio de un juicio en dependencia de la Parusía, aun cuando su comprensión pase de ser un motivo de esperanza a un motivo de temor para los creyentes. Desde la fe judeo-cristiana, de Dios se puede esperar justicia. De hecho, de acuerdo con la doctrina de la retribución, se creía que si uno obraba mal, le iría mal en la vida, y si uno obraba justamente, le iría bien, puesto que siendo Dios justo, no podría ser de otra forma, pero las experiencias de la guerra y la dispersión hicieron ver en el pueblo de Israel que esto no necesariamente era así. Sin embargo, su convicción de que Dios es justo no cambió, lo que cambió fue su concepto de cuándo se

²⁷⁸ Cfr. Dupuy, *Mesianismo y Redención: Dios salva*, 158.

²⁷⁹ Cfr. Mt 24,27.30 y par.; Lc 12,8-9 y par.; 17,24-26 y par.; Mt 10,23; Lc 18,8; 21,36.

²⁸⁰ Cfr. Jeremías, *Teología del Nuevo Testamento*, 320ss.

²⁸¹ Cfr. Dupuy, *Mesianismo y Redención: Dios salva*, 160.

puede esperar que se haga justicia, si inmediatamente en la vida, o al menos después de la muerte, y es el momento cuando históricamente, comenzaría a nacer la fe en la resurrección. De este modo, al morir, necesariamente debería existir un *juicio* en el que se "evaluara" la vida en la tierra, y se determinara el destino que quien moría debería tener. Es aquí donde también entra en juego la fe cristiana en un Dios de amor y de perdón. El momento del juicio, antes que ser motivo de temor, debería ser motivo de esperanza: de esperar justicia, pero también purificación, perdón y salvación. Junto con las escenas que retrata Jesús sobre la situación de *llanto, sufrimiento, fuego y tinieblas*, siempre van acompañadas de la urgencia y la invitación a *no dejar pasar la oportunidad de no perderse la fiesta, a estar en vela esperando con emoción el momento de celebrar la boda, etc.*

Otro aspecto a tener en cuenta es quién sería el juez, y para el cristianismo, la respuesta es obvia: Jesucristo es el único que puede juzgar a los creyentes. Al final de cuentas, la historia del mundo y la vida se decidirían de acuerdo al sentido que Jesús le dio a su propia historia y vida, con base en el Reinado de Dios que predicó, vivió y por el cual murió. Jesús deja también claro que, más que las palabras, importaban los hechos (Mt 7,21-23: “no todo el que me llame 'Señor, Señor' llegará al Reino de los Cielos, sino el que haga la voluntad del Padre”), no porque la justicia se gane, puesto que para el cristianismo ésta viene por gracia, sino porque “todo lo que hicieran con uno de estos mis hermanos más pequeños, conmigo lo hicieron” (cfr. Mt 25,31-46).

Por último, para la escatología, el juicio tiene dos dimensiones: una presente, que sucede ya, y otra plena, que sucederá al final. Como en el caso de la resurrección, el juicio sucede ya en la vida de cada persona, cada vez que se decide por el bien o por el mal, cada vez que se opta por la libertad o por la opresión, por el amor o por el pecado. El juicio, en este caso, lo hace cada persona, pero es con ese tipo de juicio que cada quien hace de sus propios actos el criterio con el que sería juzgado después (cfr. Mt 7,2: “porque con el juicio con que juzguéis seréis juzgados, y con la medida con que midáis se os medirá”). Por otra parte, lo mismo que con la resurrección, el juicio final sucederá plenamente al final de la vida de cada quien. En ese

momento, según la fe cristiana, cada quien se encontrará resucitado cara a cara con Jesús, y ante su mirada quedarán juzgados, y llenos de sentido todos y cada uno de los actos y hechos de la vida. En ese momento, dependiendo de las opciones fundamentales de vida de cada quien, se irá por uno u otro camino: el sentido absoluto, orientado hacia la salvación, o el absurdo hacia la privación de salvación. Esta dimensión, del juicio al final de la vida, sería la misma que el juicio final, al final del tiempo, cuando la historia llegue a su fin.

En este segundo sentido, el juicio se inaugura con la parusía, cuyos efectos vienen dados por las enseñanzas mateanas, tales como las parábolas de la cizaña y su interpretación (Mt 13,24-30.36-43), la del buen grano (Mt 13,31-32), la de la red (Mt 13,47-50), la del siervo despiadado (Mt 18,23-35), y por supuesto, la enseñanza escatológica de Jesús sobre el juicio final (Mt 25,31-46).

1.4.5 JESÚS ES EL MESÍAS Y EL REY DE ISRAEL PROMETIDO

Los primeros cristianos desde el principio, comenzaron a estudiar el Antiguo Testamento bajo el punto de vista del esquema promesa–cumplimiento, de modo que las páginas de la Escritura, contenían las promesas hechas por Dios al pueblo de Israel, las cuales han sido cumplidas cabalmente en la persona de Jesús y su misterio pascual. Este modo de leer las Escrituras, se puede observar en el mismo Jesús, por ejemplo, en la sinagoga de Nazaret (Lc 4,21), citando una profecía de Isaías y anunciando su cumplimiento (Is 61,1-2), o cuando los discípulos del bautista le preguntaron si era él el que había de venir o debían esperar a otro (Mt 11,4-6), respondiendo Jesús con palabras del profeta Isaías (35,5-6), refiriéndolas a su propia persona, en la cual encontraban su cumplimiento; durante su pasión, ante el sumo sacerdote Caifás (Mc 14,60-64), Jesús parece identificarse con el Hijo del Hombre, proveniente de la profecía de Daniel (7,13).

Una magnífica muestra de esta actitud interpretativa, está a lo largo del Evangelio según san Mateo, quien a menudo, termina de relatar los episodios con las palabras: “Todo esto sucedió para que se cumpliera el oráculo del Señor por medio del profeta...” (cfr. Mt 1,22; 2,23; 4,14 etc.).

En los textos del Nuevo Testamento, se encuentra también eco de otro modo de leer el Antiguo Testamento, en el que básicamente, aquel siempre es tomado como tipo del Nuevo Testamento, es su imagen y este último, su realidad. Se trata, entonces, de explicar tipológicamente el Antiguo Testamento; ejemplos de ello, están sobre todo, en Pablo (en 1Co 10,11 claramente se propone la fe veterotestamentaria como modelo de la fe plena del Nuevo Testamento: “Todo esto les acontecía en figura, y fue escrito para aviso de los que hemos llegado a la plenitud de los tiempos”; en Rm 5,14 Adán es presentado como anti-tipo de Jesús: “con todo, reinó la muerte desde Adán hasta Moisés aun sobre aquellos que no pecaron con una trasgresión semejante a la de Adán, el cual es figura del que había de venir”; en el marco de una relación antagónica entre la ley y la gracia, desarrollada a lo largo de todo el capítulo 3 de la carta a los Gálatas, Pablo propondrá en Ga 4,24 a Agar y Sara como símbolos de las dos alianzas, la antigua y la nueva: “Hay en ello una alegoría: estas mujeres representan dos alianzas; la primera, la del monte Sinaí, madre de los esclavos, es Agar”), y la Carta a los Hebreos, la cual, desde el capítulo 3 hasta el 10 interpreta tipológicamente las grandes figuras y las más importantes instituciones veterotestamentarias, refiriéndolas a la persona de Cristo y a la comunidad cristiana²⁸².

En relación con los dos anteriores modos de lectura e interpretación del Antiguo Testamento, existe un tercero, que lo considera como guía o pedagogo hacia el Nuevo Testamento. San Pablo lo presenta muy bien con un texto paradigmático, al afirmar: “Antes de que llegara la fe, estábamos encerrados bajo la vigilancia de la ley, en espera de la fe que debía manifestarse. De manera que la ley fue nuestro pedagogo (παιδαγωγός) hasta Cristo, para ser justificados por la fe. Mas, una vez llegada la fe, ya no estamos bajo el pedagogo” (Ga 3,23-25), teniendo

²⁸² Cfr. Lakatos, *Pentateuco*, 13-15.

en cuenta que en términos paulinos, “la fe” hace una clara referencia a Cristo y al Nuevo Testamento, así como “la ley” representa de manera genérica al Antiguo. En esta misma línea de comprensión, se pueden leer otros textos paulinos (cfr. Rm 3,20; 3,24; 7,7; Ga 3,22), así como las imágenes que utiliza Pablo para referirse al Antiguo y al Nuevo Testamento (2Co 3,7-11 refiere la relación entre el ministerio de la muerte y el ministerio del espíritu), con la intención de mostrar la continuidad y la discontinuidad que se da entre los dos, de modo que el Nuevo Testamento es punto de llegada del Antiguo²⁸³.

En este sentido, el mesianismo cristiano y su desarrollo, se entienden en el marco más amplio del mesianismo judío, el cual se desarrolló en dos niveles fundamentales: el de un rey ideal futuro (concepción mesiánica regia) y el del Siervo de Yahvéh y del Hijo del Hombre (concepción mesiánica profética y apocalíptica), que históricamente, en la dinámica del judaísmo, se operan en un orden inverso, ya que primero está la realización humilde y terrena de la misión del siervo, y luego la revelación de un Mesías glorioso, Hijo del hombre y Rey para siempre²⁸⁴.

Los cristianos, dependiendo, por consiguiente, de la concepción mesiánica del Antiguo Testamento, vieron en Jesús el cumplimiento de las profecías mesiánicas y de la esperanza de Israel, y por eso, confesaron a Jesús como Mesías, reconociendo en él al siervo sufriente de Yahvéh y al esperado rey ungido de la casa de David, “sin embargo, se necesitó tiempo después de su muerte, para que las ideas judías sobre el Mesías se modificaran o adaptaran para ajustarse a la historia de Jesús, de suerte que los creyentes pudieran reconocerle sin reservas como el Mesías, en todas las fases de su vida”²⁸⁵; de ahí que en los textos evangélicos, se constata la reticencia de Jesús a aceptar sin reservas este título, prefiriendo otros menos susceptibles de galvanizar las pasiones nacionalistas²⁸⁶, dado que todos los candidatos a Mesías y los movimientos que lideraron, resultaban sospechosos a las autoridades

²⁸³ Idem.

²⁸⁴ Cfr. Cimosá, *Mesianismo*, 1171.

²⁸⁵ Brown, *Introducción a la Cristología del Nuevo Testamento*, 94.

²⁸⁶ Brown, *Introducción a la Cristología del Nuevo Testamento*, 179.

judías y romanas, acabando de modo lamentable: así, en el Nuevo Testamento, hay una serie de textos que permiten dibujar las expectativas mesiánicas del siglo I, tales como Mc 13,21-22 que alerta sobre el surgimiento de falsos mesías, o Hch 5,34-37 donde el mismo Gamaliel I, discípulo de Hillel y maestro de Pablo, recuerda los casos de Teudas y Judas el Galileo²⁸⁷, o finalmente, Hch 21,38 que alude al falso profeta egipcio que reunió en torno suyo a cuatro mil sicarios nacionalistas y los condujo al desierto para conquistar Jerusalén y gobernar en ella como un tirano.

La condición mesiánica de Jesús, para la fe cristiana, está vinculada a su resurrección, sin embargo, los primeros cristianos no habrían reconocido a Jesús como el Mesías, después de su resurrección, si no se hubiese perfilado durante su vida terrena²⁸⁸, de alguna forma, esta condición, por ejemplo, en la confesión de fe de Pedro (Mc 8,29-33 y par.)²⁸⁹, en la pregunta del sumo sacerdote ¿Eres tú el Mesías? en el juicio del sanedrín (Mc 14,61-62 y par.), y la pregunta hecha a Jesús por Pilato ¿Eres tú el rey de los judíos? (Mc 15,2 y par.), lo que hace probable que se haya aplicado el título a Jesús, durante su vida, del mismo modo que expresa las preocupaciones de las autoridades religiosas y políticas en relación con la identidad de Jesús; según Brown, como ya se anotaba, en toda la historia judía anterior al 130 d.C. no hay

²⁸⁷ A estos dos personajes se les conoce gracias al testimonio del historiador Flavio Josefo: el mago Teudas, muerto en el 44/45 condujo una gran multitud hasta el Jordán, llevando consigo sus bienes; pretendía con una orden suya, que las aguas del río se abrieran para dar paso a todos, pero las tropas del Procurador de Judea, Cuspio Fado, asesinaron a muchos y a otros los tomaron cautivos, entre ellos Teudas, a quien le cortaron la cabeza para llevarla a Jerusalén como escarmiento para los judíos. Judas el Galileo, de Gamala en el Golán, bajo el reinado de Arquelao, hijo de Herodes el Grande, se separó de los fariseos para fundar un movimiento nacionalista, negándose a aceptar la soberanía romana, liderando guerrillas, pero cayendo en el pillaje; esto ocurría cuando Jesús tendría unos diez años de edad (cfr. Ant. Iud. XX 5,1; De bello Iud. VII, 8,1). En todo caso, será interesante observar que en toda la historia judía anterior al 130 d.C. con Simón Ben Kokba (Bar-Kokheba), que puede haber sido identificado como el Mesías por el rabí Akiba, no hay pruebas de que algún judío viviente, a excepción de Jesús de Nazaret, fuese jamás considerado como el Mesías (cfr. Brown, *Introducción a la Cristología del Nuevo Testamento*,87).

²⁸⁸ Textos más inseguros, en cuanto que reflejan una cristología más elaborada y tardía, pero que pretenden dejar en claro que a Jesús se le reconoció como el Mesías, en una fase preministerial, como los relatos de la concepción (Mt 1,20 y Lc 1,27), el relato del Bautismo (Mc 1,11 y par.), la proclamación que hacen de él sus primeros discípulos, como Mesías y rey de Israel (Jn 1,41.49); e incluso, en una fase preexistente (Flp 2,6-11; Col 1,15-20; Hb 4,14-15 y 5,8; Jn 1,1-2).

²⁸⁹ Aquí, la confesión básica de Marcos y también de Lucas, reconoce a Jesús como el Mesías, pues Mateo añade “Hijo de Dios”, sin embargo, más adelante en el mismo relato, Pedro reprende a Jesús, invitándolo a rechazar el sufrimiento, lo cual deja en evidencia que la percepción de Pedro del mesianismo de Jesús, no es clara, ya que excluye el sufrimiento, y tiende a revelar más bien, un mesianismo de tipo nacionalista.

pruebas de que ningún judío viviente, a excepción de Jesús de Nazaret, fuese jamás considerado como el Mesías²⁹⁰.

Esa aparente cristología prepascual, ya que en últimas, toda cristología es postpascual, conduce a los cristianos a afirmar que Jesús resucitado es el Mesías (Hch 2,32-36), y que la promesa hecha por Dios a los padres, Él la ha cumplido plenamente (Hch 3,18), así como el mismo Pablo lo refiere a través de Lucas en Hch 13,32-33 y en Rm 1,3-4 cumplimiento que ha inaugurado el tiempo de la plenitud (Ga 4,4).

De este modo, todos los títulos, las funciones y mediaciones de salvación, de las que hablaban las Escrituras, están asumidas y reunidas en la persona de Jesús: él es el siervo sufriente (1Pe 2,21-25 releyendo a Is 53), él entró por su resurrección, en la gloria del Hijo del Hombre (Hch 7,56; Ap 1,13, cfr. Dn 7,13s), él fue reconocido como “Cristo, Hijo de David” y como “Hijo de Dios en poder” (Rm 1,3-4), como “Señor” (Hch 2,36; Flp 2,11 etc.), como “Sabiduría de Dios” (1Co 1,15; Col 1,15-16; Hb 1,3), como “Palabra” de Dios (Ap 19,13; 1Jn 1,1; Jn 1,1-14), como “Cordero de Dios” inmolado y glorificado (Ap 5,6s; Jn 1,29; 1Pe 1,19), como “Testigo fiel” (Ap 1,5), como verdadero “Pastor” (Jn 10,1s; cfr. Ez 34), como “mediador de la Nueva Alianza” dotado del sacerdocio real (Hb 8,1-10,18), e incluso, como “el primero y el último” (Ap 1,17), título que correspondía a Dios solo en el Antiguo Testamento (Is 41,8; 44,6). Así, las Escrituras se han cumplido en Jesús de manera diversa y mejor que la esperada por Israel. Pero esto no puede reconocerse sino en el acto mismo de la fe en él, confesado como Mesías, Señor e Hijo de Dios (Rm 8,29; Jn 20,31)²⁹¹.

La fe de los discípulos de Jesús, si bien, fundada en su experiencia histórica, pero fuertemente sacudida por el escándalo de la cruz (1Co 1,23), ahora, iluminada por la Pascua, conduce a la comprensión de sus palabras (cfr. Jn 2,22), de algunas de sus acciones (cfr. Jn 12,16), y

²⁹⁰ Cfr. Brown, *Introducción a la Cristología del Nuevo Testamento*, 87.

²⁹¹ Pontificia Comisión Bíblica, *Biblia y Cristología*, 1983, numeral 2.2.1.4.

especialmente, a la comprensión misma de la Escritura (cfr. Lc 24,32.45; Jn 20,9), de modo que pudiesen captar el sentido de su pasión y de su resurrección (cfr. Lc 24,46), constituyéndose en testigos (cfr. Lc 24,48; Hch 1,8; cfr. 1Co 15,4-8), sobre cuyo testimonio se funda la fe de la comunidad cristiana de todos los tiempos.

CAPÍTULO II

LECTURAS Y RELECTURAS LA PARUSÍA JOÁNICA EN LOS TEXTOS

El trabajo realizado en el primer capítulo, se originó en una evidencia: cuatro textos explícitos (cfr. 14,3.18.28; y 21,22-23), y ocho implícitos (cfr. 14,6.16.19.21.22-23 y 16,7.16-19.22), sobre la Parusía o Segunda Venida del Señor, presentes en los capítulos 14 y 16, en el contexto amplio de la Segunda Parte de la obra de Juan, y específicamente, formando parte de los Discursos de Adiós (capítulos 13-17), y en el capítulo 21, epílogo del Evangelio.

La aproximación a los respectivos contextos, también evidenció, de una parte, las particulares características literarias y teológicas de los capítulos 14 y 16 así como la relación existente entre ellos, sobre la cual, ya desde tiempo atrás, se viene manifestando la exégesis¹. Dicha relación exige una necesaria mirada conjunta y permanente análisis comparado de estos dos capítulos, sobre la base del reconocimiento de que el capítulo 16 es posterior en su redacción al capítulo 14, siguiendo incluso su mismo plan, tal como ya se ha afirmado, fundados en las observaciones del camino seguido por la crítica literaria del Cuarto Evangelio², según los cuales, este capítulo sería una relectura del capítulo 14.

¹ Cfr. Sección dedicada en el capítulo anterior, al debate sobre la delimitación y estructura de los discursos de adiós, especialmente los planteamientos de Loisy, Lagrange y Lindars.

² Cfr. Boismard, *L'Évangile de Jean*, 344 y Simoens, *Selon Jean*, 601. Además de estos autores, hay que considerar la amplia opinión representada por Brown, Zimmermann, Becker, Schnackenburg, Painter, etc., referida por Kaefer, en *Les Discours d'adieu*, 264-265.

De otra parte, también el capítulo 21 presenta características especiales, a nivel de su forma y contenido, de acuerdo con el conjunto de la obra, de modo que parte del atractivo de lo que sea la Parusía o Segunda Venida del Señor, según el Cuarto Evangelio, está dado justamente, por los singulares contextos literarios que rodean las referencias en cuestión.

En este sentido, se impone que constatar un ambiente tan plural a nivel literario y teológico, conduce a reconocer también, un ambiente plural de surgimiento de los diversos textos y sus respectivos matices a nivel de pensamiento, por lo que recorrer los textos, significará identificar su suelo vital, valorando sus distintas comprensiones, en este caso, en los planos cristológico, eclesiológico y escatológico, principalmente.

Con base, por tanto, en las observaciones realizadas sobre los capítulos 14 y 16, convendrá visualizar el lugar de las distintas referencias explícitas e implícitas, en el siguiente cuadro comparativo (con la abreviatura *exp.* para los textos explícitos e *imp.* para los implícitos), dentro de sus propios contextos próximos, o lo que en sentido amplio puede ser lo mismo, los conjuntos literarios de los cuales forman parte, de acuerdo con las estructuras literarias, establecidas al final del acercamiento a cada uno de los capítulos en cuestión, como punto de referencia constante para el presente análisis.

CAPÍTULO 14	CAPÍTULO 16
<p>1-14:</p> <p style="padding-left: 40px;">1-3 (3 exp.)</p> <p style="padding-left: 40px;">4-14 (6 imp.)</p> <p>15-24:</p> <p style="padding-left: 40px;">15-17 (16 imp.)</p> <p style="padding-left: 40px;">18-21 (18 exp. y 19.21 imp.)</p> <p style="padding-left: 40px;">22-24 (22-23 imp.)</p> <p>25-31:</p> <p style="padding-left: 40px;">25-26</p> <p style="padding-left: 40px;">27a</p> <p style="padding-left: 40px;">27b-31 (28 exp.)</p>	<p>4b-15:</p> <p style="padding-left: 40px;">4b-7 (7 imp.)</p> <p style="padding-left: 40px;">8-11</p> <p style="padding-left: 40px;">12-15</p> <p>16-33:</p> <p style="padding-left: 40px;">16-19 (16-17.19 imp.)</p> <p style="padding-left: 40px;">20-24 (22 imp.)</p> <p style="padding-left: 40px;">25-28</p> <p style="padding-left: 40px;">29-33</p>
<p>CAPÍTULO 21</p> <p>vv. 22-23 (exp.)</p>	

La dinámica de los textos del capítulo 14, muestra una cierta alternancia en su movimiento: 1) del texto explícito 14,3 se pasa al implícito 14,6; 2) del texto implícito 14,16 se pasa al explícito 14,18; 3) luego hay una serie de textos implícitos en los vv. 19.21.22-23; 4) el capítulo 14 cierra con el texto explícito 14,28. Esta distinción no es posible en el capítulo 16 puesto que allí todos los textos son implícitos.

Sobre el particular, se pueden hacer las siguientes anotaciones:

- El capítulo 14 comienza y termina con un texto explícito: vv. 3 y 28 teniendo en su centro, otro texto explícito v. 18.
- En la segunda sección del capítulo 14 (vv. 15-24), en su centro se encuentra el texto explícito del v. 18 rodeado por textos implícitos.
- La tercera sección de este mismo capítulo (vv. 25-31), está caracterizada por la presencia de un texto explícito.
- Las referencias a la Segunda Venida, en todo el Evangelio, inician con un texto explícito en 14,3 y concluyen con el texto explícito en 21,22-23, lo cual puede ser altamente significativo a nivel del horizonte de sentido de todo el conjunto de la obra, en torno a la cuestión de la parusía o vuelta del Señor.

De dichas observaciones, se desprenden dos alternativas de análisis: Una primera, quizás más obvia y aparentemente mucho más lineal, en donde se va pasando revista a los textos, capítulo por capítulo, de manera que se pueda observar de forma continuada la alternancia que se da entre los textos explícitos y los implícitos y su significado. Hay sin embargo, una segunda alternativa, donde se aborden de manera conjunta, en un primer momento los textos explícitos (en el capítulo 14: v. 3; v. 18; v. 28 y en el capítulo 21: vv. 22-23), y del mismo modo, en un segundo momento, los textos implícitos (en el capítulo 14: v. 6; v. 16; v. 19; v. 21; vv. 22-23 y en el capítulo 16: v.7; vv. 16-17.19; v. 22), de forma tal que se puedan apreciar las distintas tonalidades en las formas de expresión y en los progresos en materia de sentido, estableciendo al final, lo que signifique la alternancia entre unos y otros, dentro de los capítulos y del conjunto del Evangelio.

Así pues, como opción metodológica, parece más viable y conveniente y novedoso a propósito de la investigación misma, asumir inicialmente la segunda propuesta, acentuando de cada uno de los textos, los aspectos literarios y semánticos necesarios, en función del objeto de estudio, por lo que algunos de ellos, serán desarrollados más ampliamente, dada su significación en

relación con el conjunto; tal propuesta permite reconocer mejor los textos dentro de su dinamismo interno, al tiempo que se pueden registrar los cambios que se van dando de los textos explícitos a los implícitos, y viceversa, de manera que posteriormente, se pueda evidenciar la identidad de la fe de la comunidad en cada uno de estos momentos. Una vez haya tenido lugar dicho reconocimiento de los textos, en una segunda fase, al final del recorrido, será de gran utilidad, hacer las debidas observaciones acerca de la continuidad y discontinuidad entre los distintos textos explícitos de una parte, y los textos implícitos, de otra, ubicándolos en los momentos específicos de la marcha de la comunidad joánica. Se comenzará, por tanto, con los textos explícitos que solamente se encuentran en los capítulos 14 y 21 y luego, los textos implícitos, presentes tan sólo en los capítulos 14 y 16.

2.1 LOS TEXTOS EXPLÍCITOS: EL VALOR DE LAS LECTURAS

La alternancia entre los textos explícitos e implícitos en el capítulo 14 provoca interrogantes en cuanto a las comprensiones subyacentes a estos dos tipos de lenguaje. De entrada, la hipótesis fundamental considera que percepciones sobre la Segunda Venida del Señor, expresadas categorialmente de manera distinta, son reflejos de situaciones de origen, también diferentes, y que por tanto, el paso del lenguaje explícito al implícito o figurado, y viceversa, es una invitación a identificar tales situaciones para valorar cada uno de estos tipos de expresión y captar la densidad de significación de su lenguaje. En este primer apartado, la atención se concentrará en los cuatro textos explícitos ya mencionados, presentes, tres de ellos en el capítulo 14 (v. 3; v. 18 y v. 28) y uno en el capítulo 21 (vv. 22-23), con la intención de percibir el valor de las lecturas, como expresión de una cercanía menos mediada por la interpretación, con comprensiones iniciales.

2.1.1 JN 14,3: VOLVERÉ Y OS TOMARÉ CONMIGO

El punto de partida de los anuncios de Jesús sobre su Segunda Venida o retorno a los discípulos, se encuentra en Jn 14,3³. En este texto, Jesús parece presentar el lugar donde les ha preparado un espacio, en términos espaciales, donde estarán juntos, él y sus discípulos.

v. 3 Y cuando haya ido y os haya preparado un lugar,
VOLVERÉ (ἔρχομαι) y os tomaré conmigo,
para que donde esté yo, estéis también vosotros.

Sin embargo, en sentido estricto, este versículo forma parte de la subsección 14,1-3 de acuerdo con la estructura literaria propuesta para el capítulo 14 (cfr. p. 87). Aquí, Jesús anuncia tanto su partida, en cuanto regreso al Padre, lo que ya había hecho anteriormente (cfr. 13,1.3.33.36), como su vuelta a los discípulos, en cuanto Parusía, de modo que en adelante, tendrá que esclarecerles su sentido, y aún más, en ellos, a todo aquel que cree que Jesús, ha venido de Dios y a Él vuelve (cfr. 13,3; 16,28). Sin embargo, según su promesa, no dejará a sus discípulos desamparados, sino que volverá también a ellos (cfr. 14,28), y continuará asistiéndolos a través del Espíritu Paráclito (cfr. 14,15-17; 16,13-15).

En este texto, Jesús presenta el lugar de Dios como un destino, al cual se dirigirá para preparar allí un lugar a sus discípulos, y una vez realizada esta labor, volverá por ellos para que participen con él, de los amplios espacios dispuestos en la casa del Padre:

³ A partir de este momento, se tendrán como punto de referencia permanente, para el texto griego, Nestle–Aland, *Greek-English New Testament*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, ed. 27, 2001; para el texto castellano, Ubieta López, José Ángel (ed), *Nueva Biblia de Jerusalén. Revisada y Aumentada*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 3a edición, 1998. Evidentemente, cuando sea necesario, se harán los respectivos comentarios acerca de las imprecisiones de la traducción de la que se depende, del mismo modo que en la medida en que sea necesario, se utilizarán otras traducciones, especificando las debidas referencias.

v. 1 No se turbe vuestro corazón.

Μὴ ταρασσέσθω ὑμῶν ἡ καρδία

Creéis en Dios: creed también en mí.

πιστεύετε εἰς τὸν θεόν καὶ εἰς ἐμὲ πιστεύετε

v. 2 En la casa de mi Padre hay muchas mansiones;

ἐν τῇ οἰκίᾳ τοῦ πατρὸς μου μοναὶ πολλαὶ εἰσιν:

si no, os lo habría dicho;

εἰ δὲ μή, εἶπον ἂν ὑμῖν

porque voy a prepararos un lugar.

ὅτι πορεύομαι ἐτοιμάσαι τόπον ὑμῖν;

v. 3 Y cuando haya ido y os haya preparado un lugar,

καὶ ἐὰν πορευθῶ καὶ ἐτοιμάσω τόπον ὑμῖν,

VOLVERÉ y os tomaré conmigo,

πάλιν ἔρχομαι καὶ παραλήμψομαι ὑμᾶς πρὸς ἑμαυτόν,

para que donde esté yo, estéis también vosotros.

ἵνα ὅπου εἰμι ἐγὼ καὶ ὑμεῖς ᾗτε.

Para comprender más adecuadamente el sentido del volver de Jesús a los discípulos, con el fin de llevarlos consigo, se impone un acercamiento a la perícopa constituida por los vv. 1-3 indispensable para acceder al horizonte de significado de esta Venida en los capítulos 14 y 16 y por lo mismo, en el Evangelio de Juan. Dicha perícopa, además de ser la puerta de entrada al

tema de la Parusía en san Juan, representar uno de los textos más complejos de los Discursos de Adiós, por su ubicación, contenido y peculiaridades que la hacen destacarse en medio de su contexto⁴.

Peculiaridades del Contexto

- En primer lugar, el v. 1 no presenta ninguna relación con los versículos inmediatamente precedentes (cfr. 13,36-38), que constituyen un diálogo de Jesús con Pedro, sobre todo, porque se pasa del singular al plural, ya que se esperaría más bien una respuesta directa a Pedro, en lugar de la exhortación general a los discípulos: "que no se turbe vuestro corazón".
- Si se mira la unidad completa de 13,31-38 como su contexto previo, la relación puede ser más evidente, ya sea que este conjunto se acepte como la introducción a los discursos, ya sea porque en él se encuentran los temas que serán tratados en ellos: Glorificación de Jesús (cfr. 13,31), partida de Jesús (cfr. 13,33.36-37) y amor fraterno (cfr. 13,34-35).
- Los vv. 2-3 parecen constituir la secuencia lógica de 13,33⁵, por lo que el v. 1 presentaría un origen diverso, con respecto a los versículos anteriores.
- De otra parte, hay cambios significativos de perspectiva⁶, pues de acuerdo con los vv.

⁴ Cfr. Estelayo, *La vuelta de Cristo en el Evangelio de Juan. Análisis literario de Jn 14,1-3*, 7ss.; Boismard, *L'Évangile de Jean*, 347ss.; Brown, *El Evangelio según san Juan II*, 623ss.; y Blank, *El Evangelio según san Juan*, 69ss.

⁵ Cfr. Boismard, *L'Évangile de Jean*, 348.

⁶ Este cambio de perspectiva de los vv. 1-3 a 4ss. ha sido considerado por varios autores, como la clave para reconocer la desarmonía con el conjunto, y por ende, el carácter particular de los vv. 1-3, como pieza incorporada posteriormente, encaminada a armonizar el pensamiento escatológico de Juan con el primitivo de la comunidad cristiana. Entre estos autores, sobresalen Boismard, en su artículo *L'Évolution du thème eschatologique dans les traditions johanniques*, 518-523, y Leggasse, en *Le retour du Christ d'après l'évangile de Jean, chapitres 14 à 16: une adaptation du motif de la Parousie*, 165-169.

2-3 es Jesús quien va a la casa del Padre, de la cual regresará a ellos, para llevarlos consigo, mientras que en los vv. 4-6 se insinúa que son ellos los que van a encontrarse con Jesús, posteriormente.

- En 2b-3 se utiliza el verbo πορεύομαι en lugar de ὑπάγω que era el verbo que se venía usando, tres veces en el contexto precedente en 13,33.36bis y dos veces en el contexto siguiente en 14,4-5 planteando interrogantes por razón de su utilización.
- Ahora bien, si estas observaciones saltan a la vista, es posible entonces, preguntarse ¿si acaso Juan ha integrado en el capítulo, un texto más antiguo (vv. 1-3), que ahora forma parte de nuestro capítulo 14?

Observaciones de Crítica Textual

Si bien el centro de interés está en el v. 3, y éste no presenta mayores dificultades de crítica textual, en lo relacionado con la vuelta de Jesús a los discípulos, en el conjunto constituido por los vv. 1-3, sobre todo tres detalles llaman la atención en los vv. 1 y 2:

Al comienzo del v. 1 el códice de Beza y algunos testigos menores introdujeron la frase καὶ εἶπεν τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ, cuya presencia viene a confirmar la separación entre 13,38 y 14,1 incluida probablemente, con el deseo de armonizar el comienzo del capítulo 14 con el contexto anterior, proporcionando de este modo una introducción adecuada al discurso, quizá por motivos de lectura litúrgica⁷.

En el v. 2, la expresión “en la casa de mi Padre” ofrece la variante “con mi Padre”, la cual, según Boismard⁸, basado en algunos testimonios patristicos, puede ser la original, al sugerir

⁷ Cfr. Barrett, *El Evangelio según san Juan*, 693.

⁸ Cfr. RB 57, 1950: 388-91.

una reinterpretación, en la que se hablaría especialmente de un ambiente de comunión más que de compartir un lugar. Por lo demás, en el v. 2 y en mayor número en el v. 3, se observa el cambio de orden en algunos términos, que no constituyen ninguna alteración mayor en el texto, donde posiblemente, en uno de los dos casos, se trate de un intento de aclaración por parte de los copistas.

Finalmente, en el v. 2 ha persistido una dificultad de interpretación, a causa de la presencia de la conjunción ὅτι⁹: "... εἰ δὲ μὴ, εἶπον ἄν ὑμῖν ὅτι πορεύομαι ἑτοιμάσαι τόπον ὑμῖν ", puesto que atestiguada por excelentes testigos como ⱼ A B C* D K L W Ψ etc., (que falte en P⁶⁶ Θ ℳ y otros, se ha querido explicar por la dificultad de interpretación), plantea problemas en cuanto a su sentido y traducción:

a) Si se lee de forma interrogativa “de no ser así, ¿os habría dicho que voy a prepararos un lugar?”, ὅτι posee una función consecutiva ("si no hubiese lugares, no les habría dicho que va a prepararlos"), pero se podría objetar que si hay lugares, ¿qué sentido tiene el que Jesús vaya a prepararlos?; realmente, no tiene sentido, pero puede ser una manera de hacer evidente a los discípulos, la necesidad de restablecer nuevamente la comunión con el Padre, justificándose así esta traducción¹⁰; el único problema, es que esta lectura supone que Jesús ya lo dijo; ¿pero dónde? Se podría pensar en 12,26 (“Si alguno me sirve, que me siga, y donde yo esté, allí estará también mi servidor”) y 12,32 (“yo cuando sea elevado de la tierra, atraeré a todos hacia mí”), pero parecen citas que carecen de un verdadero contacto¹¹.

b) Si se retiene un sentido declarativo, se tiene la traducción "si no, os lo habría dicho,

⁹ Quizás, lo fundamental de ὅτι es que en griego, esta conjunción puede tener un sentido declarativo (que) o un sentido causal (porque), lo que en parte, explicará las distintas traducciones y consecuentes interpretaciones de 14,2.

¹⁰ Sobre las dificultades para interpretar esta frase, cfr. Bultmann, *The Gospel of John*, 601; Brown, *El Evangelio según san Juan II*, 619-20; Wikenhauser, *El Evangelio según san Juan*, 264 y Bernard, *Gospel according to St. John*, 354.

¹¹ Cfr. Estelayo, *La vuelta de Cristo en el Evangelio de Juan. Análisis literario de Jn 14,1-3*, 36.

pues voy a prepararos un lugar", lo cual quiere decir, observando el contexto anterior, que Jesús "les habría dicho que no hay espacio en la casa del Padre", de modo que su partida está justificada, y se va de ellos, para que ellos encuentren acogida en Dios donde el Hijo está, de modo que porque este acceso a Dios es obra del Hijo, los discípulos deben estar serenos.

c) Si se deja como un simple "que" consecutivo: "si no, os habría dicho que voy a prepararos un lugar", no compagina con el v. 3.

d) De otra parte, si se le atribuye a la conjunción ὅτι un sentido causal ("si no, os lo habría dicho, porque yo voy a prepararos un lugar")¹², Jesús va a preparar las moradas, pero ésta, no es una razón suficiente para advertir a los discípulos, y hace que la frase carezca de todo sentido en su contexto.

*) Las dificultades que origina la presencia de ὅτι, han llevado a afirmar la hipótesis que εἰ δὲ μή, εἶπον ἄν ὑμῖν ὅτι, es una adición, y esto facilitaría la lectura del texto¹³, pues en el v. 3, de lo que se trata realmente, no es de que Jesús les haya dicho que se marcha, sino de que en realidad se marcha.

¹² Cfr. BJ, 2a y 3a edición, 1975 y 1998.

¹³ Cfr. Boismard, *L'Évangile de Jean*, 347 y Schnackenburg, *El Evangelio según san Juan III*, 89. Y es precisamente aquí, donde Boismard (p. 351), considera que cuando un texto se rehúsa a aceptar comentarios lógicos, es porque él corresponde a una glosa, como en este caso (así que los términos "si no, os lo habría dicho" serían una adición de Jn II-B); por su parte, Estelazo, *La vuelta de Cristo en el Evangelio de Juan*, 36, afirma que si un texto es incomprensible, es normal suponer que está corrompido en alguna forma, y entonces propone la falta de un μη antes de εἶπον "si no, no os habría dicho que voy a prepararos un lugar".

Aproximación a la Estructura Literaria ¹⁴

En lo que se refiere a la unidad interna de la perícopa, no son pocos los que reconocen los vv. 1-3 como una unidad¹⁵, aunque otros, piensan que la perícopa está formada por los vv. 1-6¹⁶. En todo caso, unos y otros, al observar las diferencias de contenido entre el v. 1 y los vv. 2-3, han considerado la posible adición posterior del v. 1 como transición de 13,38 a 14,2, lo cual parece probable, basados en dos argumentos: primero, su vocabulario, pues como ya se anotó anteriormente, no responde a los usos joánicos, y segundo, porque el evangelista habría utilizado una verdadera frase de transición, y no una que manifiesta un corte claro entre 13,38 y 14,1¹⁷.

Son quizás dos, los elementos que permiten identificar la estructura literaria del conjunto¹⁸:

a) En el v. 1b se observa un paralelismo entre los dos términos:

v.1: **a** No se turbe vuestro corazón;

 b creéis en Dios:
 creed también en mí.

¹⁴ A partir de este punto, por motivos de presentación de los textos, se utilizarán las formas **a-a'-b-b'-c-c'**, no necesariamente indicando siempre estructuras quiásticas, concéntricas o paralelas en sentido estricto, presentes en ellos, sino buscando evidenciar de esta manera, las diferentes relaciones sinonímicas, antitéticas o paralelas al interior de los textos. Cuando en concreto, se quieran proponer las aproximaciones a las estructuras, tales planteamientos serán lo suficientemente explícitos.

¹⁵ Cfr. Schnackenburg, *El Evangelio según san Juan III*, 86-87; Boismard, *L'Évangile de Jean*, 347ss.; Estelayo, *La vuelta de Cristo en el Evangelio de Juan*, 28.

¹⁶ Cfr. La Potterie, *Je suis la Voie, la Verité et la Vie (Jn 14,6)*, 914; Reese, *Structure of John 13,31-14,31; 16,5-6.16-31, 321-322*, y Migliasso, *La presenza dell'Assente*, 87.

¹⁷ Cfr. Estelayo, *La vuelta de Cristo en el Evangelio de Juan*, 28.

¹⁸ Cfr. Pasquetto, *Da Gesù al Padre*, Migliasso, *La presenza dell'Assente*, 87; Niccacci, *Esame letterario di Gv 14, 215*.

b) Entre los vv. 2 y 3 se deja ver una cierta estructura concéntrica, en torno precisamente, a la idea de la partida de Jesús¹⁹:

v.2: **a** En la casa de mi Padre hay muchas mansiones;

b si no, os lo habría dicho; porque voy (πορεύομαι) a prepararos un lugar.

v.3: **c** Y cuando haya ido (ἐὰν πορευθῶ) y os haya preparado un lugar,

b' volveré (πάλιν ἔρχομαι) y os tomaré conmigo,

a' para que donde esté yo, estéis también vosotros.

Esta estructura puede ser supremamente sugestiva a la hora de comprender la dinámica de los vv. 1-3 porque viene a corroborar la distancia que se da entre el v. 1 y los vv. 2-3 tal como ya se ha indicado, hablando de las peculiaridades de contexto y en las afirmaciones iniciales de este apartado; por lo demás, la estructura concéntrica de los vv. 2-3 permite manifestarse positivamente sobre la unidad de autor de estos versículos.

¹⁹ Sin embargo, puede darse también, que tengamos una estructura quiástica, donde se observa mejor la correspondencia entre **b** y **b'**, y entre **a** y **a'**:

v.2: **a** En la casa de mi Padre hay muchas mansiones;
si no, os lo habría dicho;

b porque voy (πορεύομαι) a prepararos un lugar.

v.3: **b'** Y cuando haya ido (ἐὰν πορευθῶ) y os haya preparado un lugar,

a' volveré (πάλιν ἔρχομαι) y os tomaré conmigo,
para que donde esté yo, estéis también vosotros.

Así pues, en dicha estructuración, el v. 1 revela la angustia de los discípulos (cfr. 13,33)²⁰, de frente a la inminente partida de Jesús, y consecuentemente con ella, la imposibilidad de ir hacia donde él se dirige, así como el mismo Jesús ya se lo había afirmado (cfr. 13,33.36 y también 7,33-34), y ante esta perspectiva, viene la invitación a la confianza, que se traduce en invitación a la fe, en primer lugar en Dios, y en segundo lugar en Jesús; así, la traducción que mejor referiría el sentido del v. 2b sería *Tened confianza en Dios y también en mí*²¹, de modo que se note la igualdad de condición en la que se encuentra Jesús con respecto a Dios (cfr. 12,44²²: “el que cree en mí, no cree en mí, sino en aquel que me ha enviado”). La misma idea, pero en términos de conocer y ver, se encontrará en los vv. 7 “si me conocéis a mí, conoceréis también a mi Padre” y 9: “El que me ha visto a mí, ha visto al Padre”.

Los vv. 2-3 presentan las figuras del Padre y su casa, Jesús con su partida hacia el Padre y su regreso a los discípulos, y los discípulos mismos, como beneficiarios de la casa del Padre y de lo que será el objeto de la partida de Jesús, observándose una correspondencia de elementos, sobre la que se pueden hacer dos anotaciones:

a Casa οἰκία del Padre	⇒	muchas mansiones μονή
a' Donde esté yo	⇒	estéis también vosotros
b Voy	⇒	a prepararos un lugar
b' Volveré	⇒	y os tomaré conmigo

²⁰ Por cuanto el temblor del corazón, tal como aquí se presenta, es una actitud contraria a la fe, según Is 7,2: “La casa de David había recibido este aviso: “Aram se ha unido con Efraín”, y se estremeció el corazón del rey y el corazón de su pueblo, como se estremecen los árboles del bosque por el viento”.

²¹ Cfr. Vidal, *Los Escritos originales de la Comunidad del discípulo “amigo” de Jesús*, 470. En realidad, hay toda una discusión alrededor de la comprensión de la expresión πιστεύετε εἰς τὸν θεόν καὶ εἰς ἐμὲ πιστεύετε, ya que se puede interpretar de diversas maneras: los dos verbos pueden estar en imperativo o indicativo, o combinados, en imperativo e indicativo y viceversa. Estas combinaciones originan diversas traducciones: a) Creed en Dios y creed en mí, b) Creéis en Dios y creéis en mí, c) Creéis en Dios; creed también en mí, y d) entendiendo la primera frase como condicional imperativa, y la segunda como apódosis introducida por καὶ: (Si) creéis en Dios, creed (o creeréis) también en mí. Todas estas interpretaciones son posibles porque no contradicen el sentido global del pasaje, pero el presente imperativo παρασσέσθω del v. 1 inclinaría a pensar los verbos siguientes, también en imperativo (cfr. Barrett, *El Evangelio según san Juan*, 693), en consonancia con la traducción propuesta en el texto.

²² Donde los términos se encuentran invertidos: creer en Jesús = creer en aquel que lo ha enviado.

1) El valor de los términos οἰκία y μονή (a), de una parte, como lugar de la comunión, y de la comunión perfecta con el Padre, y de otra, en cuanto lugar futuro de la permanencia de Jesús y de los discípulos, porque es allí, adonde él los llevará (a'), éste será, por consiguiente, el lugar en el que se participará de la comunión entre el Padre y el Hijo. La expresión “*mi Padre puede acoger a muchos en su casa*” traduciría muy bien el sentido de “*en la casa de mi Padre hay muchas moradas*”, en la que se asume la imagería apocalíptica judía sobre las moradas celestes (cfr. 2Co 5,1; Lc 19,6 y Ap 13,6) y la idea de que el cielo es la morada de Dios, común a todas las religiones (cfr. Ecles 5,1), aunque siendo esta visión tan peculiar del evangelista, seguramente él la habría forjado sobre la base de las concepciones entonces usuales²³.

2) El retorno de Jesús a la casa del Padre, y el consecuente restablecimiento de la comunión (b; cfr. 17,5), el cual, se presenta como la condición necesaria (c), para regresar hacia los discípulos y ser él mismo quien los tome (b'), y los lleve a participar de tal comunión con el Padre.

Categorías Fundamentales

Una aproximación a los vv. 1-3 deja en evidencia la necesidad de ahondar sobre algunos de los elementos del vocabulario, relevantes para captar posteriormente, el horizonte de significado del conjunto. Dejo para el final de este apartado, lo relacionado con el verbo ἔρχομαι, dado que se trata de la categoría central en esta perícopa, en función del objeto de esta investigación:

En el v. 1 el verbo τάρσσω, el sustantivo Καρδία, y la expresión πιστεύετε εἰς τὸν Θεὸν, parecen marcar el ritmo literario y narrativo del versículo:

²³ Cfr. Schnackenburg, *El Evangelio según san Juan III*, 91.

** El verbo $\tauαράσσω$ no es muy común en el NT, pues aparece solamente 17 veces²⁴, de las cuales, seis se encuentran en Juan: en 5,4.7 se refiere a la agitación del agua; 11,33; 12,27 y 13,21 expresan el estado de ánimo de Jesús: “se turbó”, “mi alma está turbada” y “Jesús se turbó en su interior”, sin embargo, “ $\tauαρασσέσθω \acute{\upsilon}\mu\acute{\omega}\nu \eta \kappaαρδία$ ”, recurre solo en este versículo, y en 14,27 donde se retoma la misma frase, repetición que ha dado pie al reconocimiento de una inclusión que permite perfilar la trama y estructura literaria del capítulo. El verbo sugiere la fuerte sacudida con la que están confrontados los discípulos, similar a la que experimenta Jesús ante la traición de Judas que le entregará a la muerte (cfr. 13,21). También en los Sinópticos se encuentran casos de temor extremo, seguido de la idea de que la cura es la fe (cfr. Mc 5,35-36 y Mt 8,25-26). Hay dos muy explícitas referencias veterotestamentarias, una en el estribillo del Salmo 42-43, donde el orante lucha contra la conmoción que agita su alma y se anima a esperar firmemente en su Dios “¿Por qué estás tan triste alma mía? ¿Por qué te me turbas? Espera en Dios” (cfr. Sal 41[42],6.12; 42[43],5), y otra en Is 7,4: “No temas ni desmaye tu corazón”, de donde se infiere para Jn 14,1 la relación analógica temor = incredulidad / paz = fe²⁵.

** El sustantivo $\kappaαρδία$, es una categoría muy común en el NT pues aparece 156 veces, de las cuales, siete se encuentran en el Evangelio de Juan²⁶. En los discursos de adiós, aparece aquí, en su repetición en 14,27 y en 16,6.22 haciendo referencia, primero a la tristeza y luego a la alegría de los discípulos, a causa de la partida de Jesús, como lo refieren sus contextos; dado que 12,40 donde el término aparece dos veces, es una cita de Is 6,10 y 14,27 es repetición de 14,1 la recurrencia se reduce a tres veces, lo que hace que el término no pueda ser considerado como joánico. En la antropología semita, el corazón expresa el estado anímico de la persona y es también la

²⁴ Cfr. Mt 2,3 y 14,26; Mc 6,50; Lc 1,12 y 24,38; Hch 15,24; 17,8.13; Ga 1,17 y 5,3; 1Pe 3,14 y las seis veces de Jn.

²⁵ Cfr. Is 8,12; 10,24; 35,4; 37,6; 40,9; 41,10.13-14; 43,1.5; 44,2; 51,7; 54,4.14.

²⁶ Cfr. 12,40 (2x); 13,2; 14,1; 14,27 y 16,6.22.

sede de la voluntad y de la fuerza de decisión²⁷, de ahí que en él resida la fe de los discípulos; afectado él, la fe se ve en peligro, de modo que la invitación a la calma y a la fe se funden²⁸. En 14,1 la invitación a no dejarse afectar en el corazón, en la línea de la afectación interior que experimenta Jesús en 13,21 bien puede entenderse en el contexto de la alianza nueva, según Jr 31,33 y Ez 36,36.

** El verbo πιστεύω, esencial a la tradición judeo-cristiana, recurre 241 veces en el NT, registrándose una particular predilección por él, sobre todo en el Cuarto Evangelio, donde aparece 98 veces, más otras 9 veces en 1Jn²⁹; la preposición εἰς acompaña este verbo cuando el objeto de la fe es Dios (como en 14,1 “πιστεῦετε εἰς τὸν Θεὸν”), o Jesús (como en 1,12; 3,18.36; 5,38, etc.). Creer en Jesús sería una exhortación a creer en él como Dios, de modo que la misma confianza en Dios se vería sacudida, si no se mantiene la fe en Jesús³⁰. La expresión de 14,1 podría ser reflejo de 5,24: “En verdad, en verdad os digo: el que escucha mi Palabra y cree en el que me ha enviado - καὶ πιστεύων τῷ πέμψοντί με - tiene vida eterna y no incurre en juicio, sino que ha pasado de la muerte a la vida” y 1Jn 5,10: “Quien cree en el Hijo de Dios - ὁ πιστεύων εἰς τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ - posee el testimonio dentro de sí. Quien no cree a Dios - ὁ μὴ πιστεύων τῷ Θεῷ - le hace mentiroso, porque no ha creído en el testimonio que Dios ha dado acerca de su Hijo”. El término hebreo con el que se designa la fe, proviene de la raíz יָדַן, con el matiz de firmeza, de modo que tener fe en Dios, significa participar de su firmeza³¹.

En el v. 2 los sustantivos Οἰκία, μονή y τόπος (vv. 2 y 3), y los verbos πορεύομαι (vv. 2 y 3) y ἔτοιμάζω (vv. 2 y 3), constituyen el centro de interés:

²⁷ Sobre la noción bíblica de “corazón”, cfr. Léon-Dufour, *Vocabulario de Teología Bíblica*, 159-161.

²⁸ Cfr. Brown, *El Evangelio según san Juan II*, 939.

²⁹ En el resto del NT, aparece 54 veces en Pablo (21x en Rm), 37x en Hch, 14x en Mc, 11x en Mt, 9x en Lc, 3x en St, 3x en 1Pe, 2x en Hb y 1x en Judas.

³⁰ Cfr. Schnackenburg, *El Evangelio según san Juan III*, 88.

³¹ Cfr. Brown, *El Evangelio según san Juan II*, 940.

** El sustantivo Οἰκία, es un término muy común en los Sinópticos³², mientras que en Juan, aparece tan sólo 5 veces³³; la expresión οἰκία τοῦ πατρὸς μου, presenta un paralelo en 2,16 (pero allí, en el marco de la expulsión de los mercaderes, el sustantivo οἶκος se refiere al Templo); de otra parte, οἰκία se distingue de οἶκος, en cuanto lugar de habitación, por el matiz de relación personal y de convivencia familiar³⁴.

** El sustantivo μονή³⁵, de μένω, solamente aparece en todo el NT, en Jn 14,2 y el v. 23; en el v. 2 hace referencia a una condición estable, mientras que el calificativo πολλοί³⁶, sugiere que dicha morada no sólo está abierta a todos, sin límites³⁷, sino que también, por el uso del plural, denotaría un carácter casi físico de las mismas. En el v. 23 "Si alguno me ama, guardará mi palabra, y mi Padre lo amará y nosotros vendremos a él, y haremos morada μονήν en él", se nota que el sentido no es material, como en el v. 2 sino metafórico. En el NT, la imagen de las moradas eternas "σκηνή" aparece en Lc 16,9 y en Mc 10,4 (en este último, están preparadas por el Padre y no por Jesús); en Lc 22,29-30 se habla del Reino que dispone Jesús para sus discípulos, donde comerán y beberán en su mesa, y se sentarán sobre tronos para juzgar a las doce tribus de Israel, siendo muy cercana a la promesa que Jesús les hace en Juan, de tener aposentos en la casa del Padre; en la misma línea se puede entender Mt 26,29 donde Jesús en el contexto de la última cena, afirma que no beberá más del fruto de la vid, hasta que lo beba con sus discípulos en el Reino del Padre.

³² 26 veces en Mt, 18x en Mc y 24x en Lc.

³³ Cfr. Jn 4,53; 8,35; 11,31; 12,3 y 14,2.

³⁴ Cfr. Mateos y Barreto, *Juan. Texto y Comentario*, 626.

³⁵ La noción semita de מִנְיָה significa casa y familia, pero siempre en sentido concreto (es la casa del Padre y es la casa de Dios, o sea, el lugar donde Dios habita, cfr. Dt 12,5.11.15.18.21); además, la idea de las demoras celestes, donde los justos encontrarán su reposo, es común a la literatura judía, y sobre todo apocalíptica; para el NT, cfr. Lc 16,9; 2Co 5,1; Hb 11,13-15; Ap 12,8.12; 13,6.

³⁶ El objeto y el fundamento de la fe en Dios, es la revelación de que hay espacio para todos en la casa del Padre (cfr. Estelayo, *La vuelta de Cristo en el Evangelio de Juan*, 40).

³⁷ Cfr. Migliasso, *La presenza dell'Assente*, 89.

El verbo μένω, que significa habitar o morar permanentemente, también goza de particular predilección en Juan, pues de 118 veces que aparece en el NT, lo encontramos 40 en el Evangelio, 24 en 1Jn y 3 en 2Jn³⁸. En este ambiente literario, es utilizado positiva y negativamente: positivamente en 7 ocasiones³⁹ y negativamente en 9,41 y 12,46 con el sentido de la presencia o rechazo de una reciprocidad íntima. Reaparecerá como *leitmotif* en la alegoría de la vid y los sarmientos en 15,1-11⁴⁰. Juan emplea el verbo μένω en la trama de su teología de la inmanencia, para referirse a la permanencia de las relaciones entre el Padre y el Hijo (cfr. 14,10-11) y entre el Hijo y el cristiano (cfr. 6,56 y 15,4-5), y esta inmanencia o inhabitación divina es una unión que se refleja en un estilo de vida dominado por el amor, lo que la diferencia de un puro misticismo exaltado⁴¹.

Es de notar que los sustantivos Οἰκία, μονή y τόπος (vv. 2 y 3), representan un tipo de vocabulario espacial que funciona simbólicamente en relación directa con el templo: “la casa del Padre” (cfr. 2,16 y Sal 69,10) y “el lugar” (cfr. 4,20 en el contexto del encuentro con la Samaritana y la discusión alrededor del lugar donde se debe adorar)⁴²; sobre todo en la teología del Deuteronomio, el templo expresa la unicidad de Dios y la unicidad del pueblo (cfr. Dt 1,32).

** El sustantivo τόπος, de las 94 apariciones en el NT⁴³, 16 se encuentran en el Cuarto Evangelio, connotando un espacio físico⁴⁴, de modo que 14,2-3 no se escapa a dicha significación; por lo demás, este término designa el templo, tanto en Juan (cfr.

³⁸ En el resto del NT, se encuentra 17 veces en Pablo, 13x en Hch, 7x en Lc, 6x en Hb, 3x en Mt, 2x en Mc, 2x en 1Pe y 1x en Ap.

³⁹ Cfr. 1,32; 7,27.56; 8,31.35; 12,34.46.

⁴⁰ Cfr. Moloney, *El Evangelio de Juan*, 406.

⁴¹ Cfr. Brown, *El Evangelio según san Juan*, 1620-1623.

⁴² Cfr. además 5,13; 6,10.23; 10,40; 11,6.30 que son textos en los que si bien de forma explícita no hay una relación directa con el templo, ésta se puede sobrentender.

⁴³ 19 veces en Lc, 18x en Hch, 10x en Mt, 10x en Mc, 8x en Ap, 9x en Pablo, 3x en Hb y 1x en 2Pe.

⁴⁴ Cfr. 4,20; 5,13; 6,10.23; 10,40; 11,6.30.48; 18,2; 19,13.17.20.41 y 20,7.

11,48) como en toda la tradición bíblica⁴⁵, lo que permite ver en este texto una alusión al santuario que es el mismo Jesús (cfr. 2,19 y 4,23), en el que tendría lugar el encuentro con Dios; en esta misma línea se mueve el Apocalipsis cuando habla de un lugar en el cielo (cfr. Ap 12,8). En todo caso, la relación existente entre Οἰκία, μονή y τόπος, indica el horizonte de comprensión espacial de las moradas y de comunión estando en ellas.

** El verbo πορεύομαι, aparece en el NT 153 veces⁴⁶, con 16 recurrencias en el Cuarto Evangelio⁴⁷, el cual, se usa a menudo en el sentido propio de "caminar, viajar, pasear", denotando la idea del "viaje", sobre todo cuando se indica su término⁴⁸, por ejemplo, en 11,11: "Dijo esto y añadió: "Nuestro amigo Lázaro duerme; pero voy (πορεύομαι) a despertarle" o en 20,17 "Dícele Jesús: Deja de tocarme, que todavía no he subido al Padre. Pero vete (πορεύου) a mis hermanos y diles: Subo a mi Padre y vuestro Padre, a mi Dios y vuestro Dios". Y ya que la vida es un viaje o peregrinación, el verbo πορεύομαι pasa a significar la partida final, es decir, la muerte; referido a Jesús, el Padre es el término de su viaje (cfr. 14,2.3.12.28; 16,28).

Llama la atención que en 2b-3 "porque voy (πορεύομαι) a prepararos un lugar. Y cuando haya ido (πορευθω) y os haya preparado un lugar..." al puesto de πορεύομαι, se esperaría ὑπάγω que es el verbo que aparece tres veces en el contexto precedente en 13,33.36bis y dos veces en el contexto siguiente en 14,4-5. La sustitución parece intencional, ya que el verbo πορεύομαι es más apto para sugerir la

⁴⁵ Cfr. 1Re 8,10; 2Ma 2,8.18; 3,2; Hch 6,13, etc.

⁴⁶ De las cuales, unas 120 se encuentran en los Sinópticos y Hch (29x Mt, 3x en Mc, 51x en Lc y 37x en Hch).

⁴⁷ En la misma forma de 14,2 está en 11,11; 14,12.28 y 16,28; en otras formas, aparece en 4,50 (2v); 7,35 (2v); 7,53; 8,1.11; 10,4; 14,3; 16,7 y 20,17.

⁴⁸ La LXX usa cerca de 750 veces el verbo πορεύομαι, para traducir normalmente הָלַךְ y algunos otros verbos hebreos; en el AT determina el discurso de las vías de Dios, sobre las cuales el hombre debe caminar (cfr. Dt 8,6; 10,12; 11,22; Jc 2,22) (cfr. Hauck y Schulz, Πορεύομαι, 1419ss.).

meta⁴⁹, indicando más explícitamente que Jesús va al Padre (cfr. 14,28; 16,28)⁵⁰. El uso de este verbo, así como el término οἰκία en 14,1-3, se refieren más al movimiento y situación espacial, siendo ésta, en parte, la perspectiva en la que debe leerse 14,1-3, y al mismo tiempo, el elemento que permite observar la nueva óptica, operada del v. 3 al 4ss.

Tanto el uso del verbo πορεύομαι como ὑπάγω, se enmarcan en el conjunto de verbos con los que el Evangelio de Juan, se refiere a la muerte de Jesús en términos de marcha o partida. En un total de 28 textos, los verbos en cuestión son: πορεύομαι “Marchar” (6 veces en 14,2.3.12.28; 16,7.28)⁵¹, ὑπάγω “irse” (16 veces)⁵², ἔρχομαι “ir” (2 veces en 17,11.13)⁵³, ἀπέρχομαι “alejarse” (2 veces en 16,7)⁵⁴, ἀφήμι “dejar – partir” (cfr. 16,28), y μεταβαίνω “pasar” (cfr. 13,1).

** El verbo ἐτοιμάζω en san Juan, se encuentra tan sólo en estos dos versículos (2-3), siendo mucho más frecuente su uso en los Sinópticos⁵⁵; precisamente, el tenor de Jn 14,2-3 tiene que ver con el uso especial que le da Juan, pues tanto en el AT⁵⁶, como en el NT (cfr. Mt 20,23; Mc 10,40; 1Co 2,9), siempre tiene por sujeto a Dios, excepto en Jn 14,2 donde se refiere a Cristo. De otra parte, parece que πορεύομαι ἐτοιμάσαι⁵⁷

⁴⁹ Cfr. 7,35; 10,4; 11,11; 20,17.

⁵⁰ Cfr. Schnackenburg, *El Evangelio según san Juan III*, 100.

⁵¹ Aunque en otros lugares, πορεύομαι se refiere al movimiento de otras personas (cfr. 4,50 (2x); 7,53; 8,11; 10,4), o a movimientos físicos de Jesús (cfr. 7,35 (2x); 8,1; 11,11).

⁵² Cfr. 7,33; 8,14.21(2x).22; 13,3.33.36(2x); 14,4.5.28; 16,5(2x).10.17. Este verbo, de las 79 veces que recurre en el NT, 32 se encuentran en Juan, 19x en Mt, 15x en Mc, 6x en Ap, 5x en Lc, 1x en St y 1x en 1Jn. En Juan, en 3,8 refiere el movimiento del viento, el movimiento de otras personas (cfr. 4,16; 9,7.11; 11,31.44; 12,11), el movimiento de los discípulos (cfr. 6,21.67; 15,16; 18,8; 21,3), movimientos de Jesús (cfr. 7,3; 8,14 (2x); 11,8), o algunas afirmaciones enigmáticas (cfr. 8,22; 12,35).

⁵³ De las 157 recurrencias de este verbo en el Cuarto Evangelio, solamente hay dos textos donde se usa el verbo ἔρχομαι para referirse a la partida de Jesús hacia el Padre.

⁵⁴ Cfr. otro tipo de movimientos de Jesús (cfr. 4,3; 6,1; 10,40; 11,54; 12,36), o de los discípulos (4,8; 6,22.66.68; 20,10), otras personas (cfr. 4,28.47; 5,15; 9,7.11; 11,28.46; 12,19; 18,6).

⁵⁵ 7 veces en Mt, 6x en Mc y 14x en Lc.

⁵⁶ Cfr. Dt 1,31; Ex 23,20; Sal 22,5; 69,9; 77,19.20.

⁵⁷ Hay otros dos casos en 4,7 y en 21,23 (cfr. Estelayo, *La vuelta de Cristo en el Evangelio de Juan*, 36).

(verbo de movimiento + infinitivo), no responde al uso joánico (verbo de movimiento + ἵνα + subjuntivo).

En el v. 3 centro de interés de esta perícopa, la atención parece girar alrededor de la conjunción ἐὰν y de los verbos παραλαμβάνω y ἔρχομαι:

** La conjunción subordinante ἐὰν, confiere a la oración un carácter subordinado, asumiendo el sentido temporal propio de ὅταν, como en Jn 12,32: “Y yo, cuando (ἐὰν) sea levantado de la tierra, atraeré a todos hacia mí” y 1Jn 2,28: “Y ahora, hijos míos, permaneced en él para que, cuando (ἐὰν) se manifieste, tengamos plena confianza y no quedemos avergonzados lejos de él en su Venida”.

** El verbo παραλαμβάνω (también presente en 1,11: “Vino a los suyos y los suyos no le recibieron - παρέλαβον” y 19,16: “Entonces se lo entregó para que fuera crucificado. Tomaron - παρέλαβον - pues, a Jesús”), es mucho más común en los Sinópticos⁵⁸, precisamente en los textos apocalípticos que hablan sobre la venida del "Hijo del Hombre" para tomar a algunos elegidos, refiriendo esta acción con el verbo παραλαμβάνω (cfr. Mt 24,39-41 y Lc 17,26-32). Esta observación es de suma importancia, puesto que es aquí donde se puede apreciar la sintonía con las concepciones primitivas sobre la parusía del Señor. Si bien este verbo tiene una connotación física, su valor teológico apunta a la participación en un espacio de comunión.

** Por su parte, el verbo ἔρχομαι, que en sentido propio significa "ir o venir" dicho

⁵⁸ Se encuentra 49 veces en el NT: 16x en Mt, 6x en Mc, 6x en Lc, 6x en Hch, 3x en Jn, 1x en 1Co, 2x en Ga, 2x en Col, 2x en 1Tm, 1x en Flp, 1x en 2Tm y 1x en Hb.

de personas o de cosas⁵⁹, con el significado básico de "aparecer, presentarse en público o ponerse delante", tanto en el NT (632 recurrencias)⁶⁰, como en el Cuarto Evangelio (157 recurrencias, constituyendo el porcentaje más alto de todo el NT)⁶¹, de manera particular se usa para referirse a varias cosas: a) a la venida de Jesús a los hombres⁶²; b) al movimiento o venida de los hombres a Jesús⁶³; c) a la venida escatológica del Reino de Dios⁶⁴; d) a la venida escatológica del Mesías⁶⁵; y finalmente, e) a la venida escatológica de Dios en el juicio⁶⁶.

De acuerdo con estos usos, en el Evangelio de san Juan, con el verbo ἔρχομαι también se refiere: a) la Venida de Jesús a los hombres aun cuando se enfatiza mucho

⁵⁹ En la LXX traduce en general ἔρχομαι, especialmente con un sentido local; viene usado para referirse a la acción de dirigirse al culto, de ir a la casa de Dios, y también, para hablar de la oración que llega hasta Dios (cfr. 2Cr 30,27; Sal 101-2; 118,41.77); indica la venida del Mesías (Dan 7,13), la venida de Satanás (Jb 2,1), los tiempos que vienen y pasan (2Cr 21,19), las generaciones que surgen y declinan (Eclo 1,4), y finalmente, la cercanía de los últimos días, los días de la salvación y del juicio (Is 32,15) (cfr. Schneider, ἔρχομαι, 916ss.).

⁶⁰ 157 veces en Jn, 114x en Mt, 101x en Lc, 85x en Mc, 50x en Hch, 36x en Ap, 74x en Pablo, 5x en Hb, 4x en 1Jn, 2x en 2Jn, 2x en 3Jn, 1x en 2Pe y 1x en Judas.

⁶¹ En sentido amplio, las 157 recurrencias del verbo ἔρχομαι en Juan, se refieren a Juan el Bautista (cfr. 1,7.31), sugieren usos más genéricos, que incluyen afirmaciones sobre los hombres (cfr. 1,9; 3,20.21; 5,24.40; 6,35.37.44.45.65; 7,34.36.37.41.42; 10,8.10.12; 14,6), se refieren a la Palabra (cfr. 1,11), a Jesús o a su misterio (cfr. 1,15.27.29.30; 3,2.19.22; 3,31 (2x); 4,5.25(2x).45.46.54; 5,43(2x); 6,14.17; 7,27.28.31; 8,14(2x).21.22.42; 9,4.39; 10,10; 11,17.20.27.30.39.56; 12,1.12.13.15.27.28.46.47; 14,3.18.23.28; 15,22; 16,28; 18,4.37; 20,19.24.26; 21,13.22.23), a los discípulos (cfr. 4,27; 13,6.33; 20,3.4.6.8; 21,3.8), o dicho de otros (cfr. 1,39(2x); 1,46.47; 3,2.26(2x); 4,7.16.30.40.45; 5,7; 6,5; 6,15.17.24; 7,45.50; 8,2; 9,7; 10,41; 11,19.29.32.34.45.48; 12,9.12.22(2x); 18,3; 19,3.32.33.38.39(2x); 20,1.2.18), o del viento (cfr. 3,8), o de la siega (cfr. 4,35), o de las barcas (cfr. 6,23), o del príncipe de este mundo (cfr. 14,30), o del Paráclito (cfr. 15,26; 16,7.8.13(2x)), o de la hora (cfr. 4,21.23; 5,25.28; 7,30; 8,20; 12,23; 13,1; 16,2.4.21.25.32(2x); 17,1).

⁶² Y en este sentido, Jesús viene a anunciar el Reino de Dios (cfr. Mc 1,38 y par.), a llamar a penitencia a los pecadores (cfr. Mc 2,17; Lc 5,32), a fundar un nuevo orden de vida (cfr. Mt 5,17), y a desencadenar el fuego sobre la tierra (cfr. Lc 12,49), haciendo que su mensaje genere una serie de rupturas entre los hombres (cfr. Mt 10,34; Lc 12,51); sin duda alguna, en estos textos, se pretende hacer referencia a la conciencia mesiánica de Jesús.

⁶³ Cfr. Mt 8,2; 9,18; 14,33; 15,25; Mc 5,33 en los que se observa el movimiento individual de las personas, como un acto de culto, de acuerdo con la condición mesiánica, reconocida en Jesús.

⁶⁴ Se puede apreciar en la oración del Padre Nuestro (cfr. Mt 6,10 y Lc 11,2); en la alabanza del pueblo al Mesías que viene (cfr. Mc 11,10 y par; Lc 22,18; 23,42; Mt 16,28; todos ellos, textos que se refieren a la venida futura del Reino de Dios, y a la Venida de Jesús en y con su Reino).

⁶⁵ "El rey que viene en el nombre del Señor" (cfr. Mt 11,14; 17,10.12; 27,49; Mc 9,12ss.; 15,35; Mt 21,9 y par; Lc 19,38), "el Mesías prometido, que al final de los días, vendrá sobre las nubes del cielo, en toda su magnificencia" (cfr. Mt 24,30; 26,24 y par; 16,27; 27,31 y par).

⁶⁶ Cfr. Mt 21,40 y par; 25,19; Lc 13,6s; 19,13ss.; también Mt 9,15; Lc 17,22; 21,6; 23,29.

más su origen; b) la venida de los hombres a Jesús acentuando lo que significa el encuentro con él como Mesías; c) las manifestaciones de la resurrección como venida del resucitado; d) en relación con ella, los anuncios alusivos a la Segunda Venida del Señor a sus discípulos; y finalmente, e) la venida de la hora:

a) La Venida del Señor como referencia a su origen⁶⁷:

En san Juan, el uso local de ἔρχομαι permanece un poco en la sombra, puesto que en este Evangelio, el sentido de la venida del Señor, posee un matiz bien diverso⁶⁸, pues se refiere sobre todo, a su procedencia, de modo que su venida se funda en su misión divina (cfr. 8,42: "... porque yo he salido de Dios y vengo ἔρχομαι de Dios; no he venido ἔρχομαι por mi cuenta sino que Él me ha enviado"), y en su propia certeza (cfr. 8,14: "sé de dónde he venido ἔρχομαι y a dónde voy ὑπάγω pero vosotros no sabéis de dónde vengo ἔρχομαι ni a dónde voy ὑπάγω"); no solamente se observa la reivindicación mesiánica de Jesús contra los judíos que la niegan, por el hecho de conocer su origen terreno (cfr. 7,27: "Pero éste sabemos de dónde es, mientras que, cuando venga el Cristo, nadie sabrá de dónde es"), sino también, el rebatimiento de la tesis de que el Mesías deba venir solamente en el futuro (cfr. 4,25: "Le dice la mujer: Sé que va a venir el Mesías, el llamado Cristo. Cuando venga, nos lo desvelará todo").

b) El encuentro con el Mesías como Venida de los hombres a Jesús:

El verbo ἔρχομαι también indica el movimiento del hombre a Jesús, en cuanto hacerse o prepararse para ser un discípulo (cfr. 1,47: "vio Jesús que se acercaba ἔρχόμενον Natanael"); y dicha venida no depende de los hombres, sino en últimas de Dios que los conduce (cfr. 6,45: "Todo el que escucha al Padre y aprende, viene ἔρχομαι a mí"), y la venida a Jesús es operada por Dios (cfr. 6,44: "Nadie puede

⁶⁷ También en las Cartas, se deja sentir la presencia de ἔρχομαι para referirse a la venida del anticristo (cfr. 1Jn 2,18; 4,3), cuando se habla de la venida de Cristo en la carne (cfr. 1Jn 4,2 y 2Jn 7), y en el Apocalipsis, para proclamar la gozosa espera del retorno de Cristo (cfr. 22,17.20 para citar tan sólo dos textos).

⁶⁸ Cfr. Schneider, ἔρχομαι, 926.

venir ἔλθειν a mí, si el Padre que me ha enviado no lo atrae”). Del mismo modo, se expresa la ida del hombre a Dios (cfr. 14,6: “Nadie va al Padre οὐδεὶς ἔρχεται πρὸς τὸν πατέρα sino por mí”).

c) Las manifestaciones de la Resurrección como Venida del Resucitado:

En los relatos de las apariciones de Jesús resucitado, éstas se encuentran anteceditas por la forma ἔρχεται o ἦλθεν (cfr. 20,19: “Al atardecer de aquel día, el primero de la semana, estando cerradas, por miedo a los judíos, las puertas del lugar donde se encontraban los discípulos, se presentó ἦλθην Jesús en medio de ellos y les dijo: «La paz con vosotros»; 20,26: “Ocho días después, estaban otra vez sus discípulos dentro y Tomás con ellos. Se presentó ἔρχεται Jesús en medio estando las puertas cerradas, y dijo: La paz con vosotros”; y 21,13: “Viene ἔρχεται entonces Jesús, toma el pan y se lo da; y de igual modo el pez”), de modo que en el ambiente escatológico, propio de la pascua, el manifestarse de Jesús en medio de sus discípulos, se entiende también como la instauración de una presencia estable de Jesús junto a los discípulos (cfr. 14,3.18.23.28), referido como un venir de Jesús resucitado a los suyos.

A este respecto, será de vital importancia, atender a la relación sinonímica entre el verbo ἔρχομαι, como se ha propuesto para referir las manifestaciones del resucitado y el verbo φανερώω (cfr. 21,1: “Después de esto, se manifestó ἐφάνερασεν Jesús otra vez a los discípulos a orillas del mar de Tiberíades. Se manifestó ἐφάνερασεν de esta manera” y al especificar el talante de esta manifestación, el mismo autor se refiere a ella como la tercera, en 21,14: “Esta fue ya la tercera vez que Jesús se manifestó ἐφανερώθη a los discípulos después de resucitar de entre los muertos”), con el que particularmente se hace alusión a las manifestaciones del resucitado en el capítulo 21. De este modo, “venir” es una forma de “manifestarse” y viceversa.

d) La Segunda Venida del Señor a sus discípulos:

Aquí habría que ubicar el uso del verbo ἔρχομαι, en estricta relación con los textos explícitos donde parece referirse la Segunda Venida del Señor, independientemente de los énfasis y del carácter propio de su comprensión en el Cuarto Evangelio (cfr. 14,3: “Volveré ἔρχομαι y os tomaré conmigo”; 14,18: “Volveré ἔρχομαι a vosotros; 14,28: “Me voy y volveré ἔρχομαι a vosotros”; y 21,22-23: “Si quiero que se quede hasta que yo venga ἔρχομαι”).

e) La Llegada o Venida de la "hora":

En el Cuarto Evangelio, el verbo ἔρχομαι también se usa para referirse a la hora que todavía no llega (cfr. 7,30 y 8,20)⁶⁹, característica de la primera parte del Evangelio, y que es anunciada como llegada, en la segunda parte de la obra, a partir de 13,1: “Antes de la fiesta de la Pascua, sabiendo Jesús que había llegado su hora ἦλθεν αὐτοῦ ἡ ὥρα de pasar de este mundo al Padre...”, donde se nota que esta hora es precisamente, la hora de la pasión y de la gloria de Jesús (cfr. 17,1: “Así habló Jesús, y alzando los ojos al cielo, dijo: “Padre, ha llegado la hora; glorifica a tu Hijo, para que tu Hijo te glorifique a ti”). Esta hora de plenitud, no solamente en relación con el misterio de Jesús, sino también con el pueblo de Israel y sus esperanzas escatológicas, también es propuesta con el verbo ἔρχομαι (cfr. 4,21: “Jesús le dice: Créeme, mujer, que llega la hora ἔρχεται ὥρα...”), que claramente, Jesús no destruye sino que confirma como ya iniciada en él, el Mesías (cfr. 4,23: “Pero llega la hora ἀλλὰ ἔρχεται ὥρα, ya

⁶⁹ Además está 2,4: “Jesús le responde: ¿Qué tengo yo contigo, mujer? Todavía no ha llegado mi hora”, donde se usa el verbo ἵκω (estar presente, llegar a ser, venir), para referirse a la hora que todavía no ha llegado; este verbo recurre 26 veces en el NT (4x en Mt, 1x en Mc, 5x en Lc, 4x en Jn, 1x en Rm, 3x en Hb, 1x en 2Pe, 1x en 1Jn y 6x en el Ap). Las otras tres recurrencias en Jn, son significativas por cuanto se refieren al hecho de que Jesús había venido a Galilea (cfr. 4,47: “Cuando se enteró de que Jesús había venido - ἦκει - de Judea a Galilea, fue a él y le rogaba que bajase a curar a su hijo, porque estaba a punto de morir”), a todo lo que el Padre da a Jesús (cfr. 6,37: “Todo lo que me dé el Padre vendrá - ἦξει - a mí, y al que venga - τὸν ἐρχόμενον - a mí no lo echaré fuera”), y finalmente, en 8,42: “Jesús les respondió: Si Dios fuera vuestro Padre, me amaríais a mí, porque yo he salido y vengo de Dios; no he venido por mi cuenta, sino que él me ha enviado”, como en un juego de palabras, el mismo Jesús propone una alternancia entre ἔρχομαι y ἵκω dentro del mismo texto, para referirse al lugar de donde viene: el Padre.

estamos en ella καὶ νῦν ἔστιν...” y 5,25: “En verdad, en verdad os digo: llega la hora ἔρχεται ὥρα (ya estamos en ella), en que los muertos oirán la voz del Hijo de Dios, y los que la oigan vivirán”); en este contexto, la plenitud de la hora, es la de la pasión y muerte, o en otras palabras, la hora de la exaltación y glorificación de Jesús, con la cual coincide (cfr. 12,23: “... Ha llegado la hora de que sea glorificado el Hijo del Hombre”)⁷⁰.

Tradiciones Subyacentes

En la base de Jn 14,1-3 hay algunos referentes de la tradición bíblica que no se pueden desconocer, puesto que parecen estar en sus fuentes de inspiración e influencia; se trataría, fundamentalmente, de Dt 1,29.32-33⁷¹ en el AT y 1Ts 4,13-17 en el NT.

En su comentario al Evangelio de san Juan, M.E. Boismard⁷², hablando de los niveles de redacción del Cuarto Evangelio, considera que uno de los criterios para identificar el primer nivel (Doc C), es la influencia de la teología del Éxodo, en la que normalmente se presenta a Jesús como nuevo Moisés⁷³. En este sentido, Jn 14,1-3 sería un texto prejoánico, dada la influencia de Dt 1,29.32-33⁷⁴ en él, pero puesto que aquí no se trata de hacer una demostración de los estratos, cuanto de dar razón de las distintas formas de pensamiento, manifiestas en cada uno de los textos, una observación comparada de Dt y Jn, podría arrojar algunas

⁷⁰ A este respecto, tenemos también la citación de la hora que viene (ἔρχομαι) para los discípulos, es decir la hora de su martirio (cfr. 16,2.4), que se inicia con el arresto de Jesús (cfr. 16,32).

⁷¹ Cfr. Dt 1,21; 1,6.8; Jos 1,9; 8,1; 10,25.

⁷² Cfr. *L'Évangile de Jean*, 349.

⁷³ Cfr. Boismard, *L'évolution du thème eschatologique dans les traditions johanniques*, 520 y *L'Évangile de Jean*, 48; además, La Potterie, *Je suis la Voie, la Vérité et la Vie*, 915; Brown, *El Evangelio según san Juan II*, 625, y Estelayo, *La vuelta de Cristo en el Evangelio de Juan*, 30ss.

⁷⁴ Aunque el paralelismo se da especialmente a nivel de contenido, hay un contacto muy estrecho con un Targum de Dt 1,29-33 referido por Diez Macho (cfr. *Targum Palaestinense in Pentateuchum* - Biblia Polyglota Matritensia, series IV. L.5 Deuteronomium caput I - Madrid 1965); por el contrario, no se nota una dependencia literaria de Juan 14,1-3 con respecto al texto masorético o la LXX.

sugestivas anotaciones⁷⁵:

Dt 1,29.32-33

Jn 14,1-3

29 Yo os dije: No os turbéis, no tengáis miedo de ellos.

1 No se turbe vuestro corazón...

30 Yahvéh, vuestro Dios, que marcha al frente de vosotros, combatirá por vosotros, como visteis que lo hizo en Egipto, **31** y en el desierto, donde has visto que Yahvéh tu Dios te llevaba como un hombre lleva a su hijo, a lo largo de todo el camino que habéis recorrido hasta llegar a este lugar.

32 Pero aun así, ninguno de vosotros confió en Yahvéh, vuestro Dios.

Creéis en Dios: creed también en mí.

2 en la casa de mi Padre hay muchas mansiones...

⁷⁵ Según la hipótesis de Boismard, las adiciones al texto del Doc C, se encuentran anteceditas de un asterisco:

- v.1: No se turbe vuestro corazón;
creéis en Dios:
* creed también en mí.
- v.2: En la casa de mi Padre hay muchas mansiones;
* si no, os lo habría dicho;
porque voy a prepararos un lugar.
- v.3: Y cuando haya ido y os haya preparado un lugar,
volveré y os tomaré conmigo,
* para que donde esté yo, estéis también vosotros.

33 Que era el que os precedía en el camino y os buscaba lugar donde acampar, con el fuego durante la noche para alumbrar el camino que debíais seguir, y con la nube durante el día.

2b-3 Porque voy a prepararos un lugar...

Observados paralelamente los dos textos, en el Deuteronomio aparece Moisés exhortando a los hebreos a no tener miedo (v. 29), mientras que en Juan, es Jesús, como un nuevo Moisés, quien anima a los discípulos (v. 1a); un poco más adelante, Moisés reprocha a los hebreos el no haber creído a la palabra de Yahvéh (v. 32), mientras que en Juan, es Jesús quien invita a los discípulos a creer en Dios (v. 1b); en el texto del Deuteronomio, Dios es quien precede al pueblo en el desierto, para prepararle un lugar (v. 33), mientras que en el texto de Juan, es Jesús quien asume el lugar reservado a Dios, como quien va a preparar las mansiones - moradas (v. 2b-3).

Dadas las relaciones explicitadas, puede pensarse que Dt 1,29.32-33 sea efectivamente, no solo una de las fuentes de inspiración literaria y teológica de Jn 14,1-3 sino también, uno de los referentes de las tradiciones primitivas sobre la Parusía del Señor. Esta convicción se viene a fortalecer al notar junto a Dt 1,29.32-33 otros textos cercanos, tanto en el mismo libro del Deuteronomio como en el libro de Josué:

Dt 1,21: **No tengas miedo ni te acobardes;**

Dt 31,6: ¡Sed fuertes y valerosos!, **no temáis ni os asustéis** ante ellos, porque es Yahvéh tu Dios el que marcha contigo: no te dejará ni te abandonará

Dt 31,8: Yahvéh marchará delante de ti, él estará contigo; no te dejará ni te abandonará. **No temas ni te asustes.**

Jos 1,9: ¿No te he mandado que seas fuerte y valiente? **No tengas miedo ni te acobardes**, porque Yahvéh tu Dios estará contigo adondequiera que vayas.

Jos 8,1: Yahvéh dijo entonces a Josué: ¡**No tengas miedo ni te asustes!** Toma contigo a toda la gente de armas; levántate y ataca a Ay, pues entrego en tus manos al rey de Ay, a su pueblo, su ciudad y su territorio.

Jos 10,25: **No tengáis miedo**, les dijo Josué, **ni os acobardéis**; sed valientes y decididos, porque así hará Yahvéh con todos los enemigos con quienes tenéis que combatir.

En todos estos textos deuteronomícos⁷⁶, que nos ubican en el contexto histórico y cultural de la muerte de Moisés y de la sucesión de Josué (con dos situaciones análogas que pueden evocarse: la muerte de David y la sucesión de Salomón descrita en 1Re 2,1-9, y la sucesión de Elías por Eliseo en 1 Re 19), el paso del poder de Moisés a Josué, se hace literariamente en Dt 31,14-15.23 y Jos 1,1-9 bajo la forma de un oráculo de salvación, donde su *Sitz im Leben* es el culto, pues todo acontece alrededor de la tienda del encuentro. Estos pasajes ponen a Jn 14,1-3 como una adaptación testamentaria, con su respectiva promesa conclusiva y la invitación a ser fuertes⁷⁷.

En el NT, por su parte, el texto de 1Ts 4,13-17⁷⁸, puede estar en la base de esta comprensión, como se ha sugerido ampliamente al constatar el paralelo existente entre éste y Jn 14,1-3⁷⁹, hasta el punto de reconocer en el texto de San Pablo, no sólo uno de los textos más antiguos sobre la Parusía del Señor, sino también, toda una tradición, con la que el texto de Juan se

⁷⁶ Cfr. Stibbe, *Return to Sender: A Structuralist Approach to John's Gospel*, 261-278.

⁷⁷ Cfr. Simoens, *Selon Jean III*, 616.

⁷⁸ Por ejemplo Boismard, ve el paralelo solamente con 1Ts 4,16-17 (cfr. *L'Évangile de Jean*, 349-350 y *L'évolution du thème eschatologique dans les traditions johanniques*, 507-524, especialmente la p. 522).

⁷⁹ Cfr. Bauer, Bernard, Boismard, Brown, Cerfaux, Dodd, Wikenhauser, etc., y Estelazo, *La vuelta de Cristo en el Evangelio de Juan*, 46.

encuentra en perfecta armonía⁸⁰:

1Ts 4,13-17

13 Hermanos, no queremos que estéis en la ignorancia respecto de los muertos, para que no os entristezcáis (ἵνα μὴ λυπῆσθε⁸¹) como los demás, que no tienen esperanza.

14 Porque si creemos que Jesús (εἰ γὰρ πιστεύομεν ὅτι Ἰησοῦς) murió y que resucitó, de la misma manera Dios llevará consigo a quienes murieron en Jesús.

15 Os decimos esto como Palabra del Señor: Nosotros, los que vivamos, los

Jn 14,1-3

1 No se turbe vuestro corazón; Μὴ ταρασσέσθω ὑμῶν ἡ καρδία

Creéis en Dios: creed también en mí.
πιστεύετε εἰς τὸν θεόν καὶ εἰς ἐμὲ
πιστεύετε

2 En la casa de mi Padre hay muchas mansiones; si no, os lo habría dicho; porque voy a prepararos un lugar.

3 Y cuando haya ido y os haya preparado un lugar, volveré (πάλιν ἔρχομαι)

⁸⁰ Si bien, que muchos, reportados por Estelayo, *La vuelta de Cristo en el Evangelio de Juan*, 28. y Boismard, *L'Évangile de Jean*, 347., reconocen la existencia de la tradición primitiva, solamente en los vv. 2-3.

⁸¹ Del verbo λυπέω, que significa sentir dolor, estar mal, sufrir, etc., con el cual Jn refiere la tristeza de los discípulos en 16,20: “En verdad, en verdad os digo que lloraréis y os lamentaréis, y el mundo se alegrará. Estaréis tristes - λυπηθήσεσθε - pero vuestra tristeza se convertirá en gozo” y la tristeza de Pedro en 21,17: “Le dice por tercera vez: “Simón de Juan, ¿me quieres?” Se entristeció - ἐλυπήθη - Pedro de que le preguntase por tercera vez: ¿Me quieres? y le dijo: Señor, tú lo sabes todo; tú sabes que te quiero. Le dice Jesús: Apacienta mis ovejas”. Este verbo recurre 26 veces en el NT (12x en 2Co, 6x en Mt, 2x en Mc, 2x en Jn, 1x en Rm, 1x en Ef, 1x en 1Ts y 1x en 1Pe), con el mismo significado.

que quedemos hasta la Venida del Señor – εἰς τὴν παρουσίαν⁸² - no nos adelantaremos a los que murieron.

16 El mismo Señor (ὅτι αὐτὸς ὁ κύριος), bajará del cielo⁸³ (καταβήσεται⁸⁴ ἀπ' οὐρανοῦ) con clamor, en voz de arcángel y trompeta de Dios, y los que murieron en Cristo resucitarán en primer lugar.

17 Después nosotros (ἔπειτα ἡμεῖς), los que vivamos, los que quedemos, seremos arrebatados en nubes (ἀρπαγησόμεθα⁸⁵ ἐν νεφέλαις), y os tomaré conmigo (παραλήμψομαι ὑμᾶς πρὸς ἑμαυτόν),

⁸² Recuérdese que este término, presente 24 veces en el NT, se asume como un tecnicismo para referirse particularmente a la Venida del Señor (cfr. Mt 24,3.27.37.39; 1Co 15,23; 1Ts 4,15; 5,23; 2Ts 2,1.8; 1Tm 2,19; 3,13; St 5,7.8; 2Pe 1,16; 3,4 y 1Jn 2,28), aunque se refiera también a la venida de otros (cfr. Estéfanos, en 1Co 16,17; Tito, en 2Co 7,6-7; presencia del cuerpo, en 2Co 10,10; el mismo Pablo, en Flp 1,26; 2,12; el impío, en 2Ts 2,9 y el día de Dios, en 2Pe 3,12).

⁸³ En la línea de la tradición judía, el cielo siempre ha sido considerado como el lugar de Dios, el espacio en el que Él habita, su casa, y por ende, en el marco de la Venida del Señor Jesucristo, el cielo es el equivalente de ese espacio divino en el que se perfeccionará el encuentro con el Señor Resucitado, pues Él vendrá para llevarlos consigo a aquel espacio de comunión.

⁸⁴ El verbo καταβαίνω es muy común en el NT, ya que recurre 81 veces, de las cuales, 17 se encuentran en el Cuarto Evangelio (cfr. 1,32.33.51; 2,12; 3,13; 4,47.49.51; 5,7; 6,16.33.38.41.42.50.51.58). Si bien, en sentido general se refiere a un movimiento o desplazamiento físico o material, como se puede observar en muchos de los textos citados, y así, en el caso particular de Juan, se puede afirmar que los textos del capítulo 1 al 5 van en esta línea, mientras que los textos del capítulo 6 exceptuando quizás 6,16 que sirve de introducción al discurso en la sinagoga de Cafarnaúm, están orientados más bien a significar la revelación que ha tenido lugar en la persona de Jesús.

⁸⁵ El verbo ἀρπάζω que significa, tomar por la fuerza, arrebatar, arrancar, quitar, saquear, llevar lejos, conducir, etc., recurre con estos matices, 14 veces en el NT (4x en Jn, 3x en Mt, 2x en Hch, 2x en 2Co, 1x en 1Tm, 1x en Judas y 1x en Ap), y de igual modo en Jn. Particularmente, en Hch 8,39 se usa para referirse al arrebatación de Felipe, después de su encuentro con el eunuco, y en 2x Co 12,4 Pablo parece referirse a la manifestación transformadora que le hizo el resucitado, como un acto de arrebatación, de modo que es allí donde puede haber un buen vínculo con Jn 14,3 donde el paralelismo entre ἀρπάζω y παραλαμβάνω parece evidente en su

junto con ellos, al encuentro del Señor

(εἰς ἀπάντησιν τοῦ κυρίου) en

los aires. Y así estaremos⁸⁶ siempre

con el Señor (πάντοτε σὺν κυρίῳ

ἔσόμεθα).

para que donde esté yo, estéis también

vosotros (ἵνα ὅπου εἰμι ἐγὼ καὶ ὑμεῖς

ἦτε).

La comparación de los dos textos, parece indicar que en 1Ts 4,13-17, se encuentran los elementos contenidos en Jn 14,1-3⁸⁷: la invitación a la confianza (v. 13), la afirmación de la fe en Jesús (v. 14), y el retorno de Cristo descrito como descenso (v. 15-16). Sin embargo, más allá de estas relaciones, también se notan claramente marcadas las diferencias: Juan no deja entrever el problema de los muertos, ni posee los elementos apocalípticos de 1Ts, tales como la voz del ángel o la trompeta; por lo demás, en 1Ts los discípulos son arrebatados para ir al encuentro del Señor, mientras que en Juan, es Jesús mismo quien vendrá a llevarlos.

sentido fundamental, como un conducir al espacio de Dios. Al respecto, son sugestivos los usos sinópticos de παραλαμβάνω (cfr. Mt 17,1; 20,17; 26,37; Mc 9,2; 10,32; 14,33; Lc 9,10; 9,28; 18,31), donde se presenta a Jesús “tomando” a sus discípulos, para “instruirlos revelatoriamente”, y 1Co 11,23 donde Pablo refiere con παραλαμβάνω la entrega del Señor, y en 1Co 15,1 y 3 la referencia al Evangelio “que han recibido” y a la tradición que Pablo “recibió” (cfr. Ga 1,9.12; 1Ts 2,13; 4,1; 2Ts 3,6). Aun cuando el verbo παραλαμβάνω es muy común al NT (49 recurrencias), en Juan, el verbo aparece tan solo tres veces: como tomar o arrebatar, en nuestro texto de 14,3 y como recibir, en 1,11: “Vino a los suyos y los suyos no la recibieron - οὐ παρέλαβον” y en 19,16: “Entonces se lo entregó para que fuera crucificado. Tomaron - Παρέλαβον, pues, a Jesús”.

⁸⁶ El verbo εἰμί aparece en esta misma forma, cuatro veces en el NT, una en Rm 6,5: “Porque si nos hemos injertado en él por una muerte semejante a la suya, también lo estaremos - εσόμεθα - por una resurrección semejante”, una en 1Ts 4,17 y dos en 1Jn 3,2: “Queridos, ahora somos hijos de Dios y aún no se ha manifestado todavía lo que seremos - εσόμεθα -. Sabemos que, cuando se manifieste, seremos - εσόμεθα - semejantes a él, porque le veremos tal cual es”. El denominador común parece estar en el horizonte escatológico de plenitud de comunión y participación en el misterio pascual de Cristo.

⁸⁷ En relación con el NT, el contacto de estos textos no es completo: a) En 1Ts nada se dice de la corte angelical mencionada en otras partes (cfr. Mc 8,38; Mt 16,27; 25,31; 2Ts 1,7); interesante es el silencio de Mc 13,26-27 y par. y 14,62 y par. sobre la resurrección de los muertos y el juicio. En el Ap hay ciertas expresiones tradicionales de la parusía (cfr. 1,7 “Mirad, viene acompañado de nubes; todo ojo le verá, hasta los que le traspasaron, y por él harán duelo todas las razas de la tierra. Sí. Amén”, 1,13 “en medio de los candeleros como a un Hijo de hombre, vestido de una túnica talar, ceñido al talle con un ceñidor de oro”, y 14,14 “seguí viendo. Había una nube blanca, y sobre la nube sentado uno como Hijo de hombre, que llevaba en la cabeza una corona de oro y en la mano una hoz afilada”), pero el punto de llegada, parece ser el descenso y establecimiento de la Jerusalén celeste sobre la tierra (cfr. 21,1); más o menos el mismo horizonte aparece en 2Pe 1,16 y 3,7-13. b) Jn 14,2-3 es legítimamente, una versión de la Parusía, concebida como una Venida de Cristo glorificado, sobre la tierra, para regresar de nuevo a su morada celeste, en compañía de sus fieles discípulos.

Una aproximación a la situación comunitaria de los cristianos de Tesalónica, sugiere que el contexto vital de 1Ts 4,13-17 trata del nacimiento de todo un conjunto de preocupaciones al interior de esta iglesia, a causa del retraso de la Parusía del Señor, puesto que algunos que la esperaban ya han muerto, y ella no se ha hecho presente, de modo que la intervención de Pablo tiene la intención de tranquilizar a los fieles, asegurando que la suerte de los que están "muertos" (solamente están dormidos), no será distinta de "aquellos que estén vivos en el (aparentemente muy cercano) día de la Parusía"

Al respecto, la trama narrativa es lo suficientemente explícita:

1. Cristo descenderá del cielo (esta descripción falta en los relatos sinópticos de la Parusía)⁸⁸; el Cuarto Evangelio la utiliza en el contexto del discurso del Pan de Vida, para plantear su propia cristología (cfr. 3,13 “nadie ha subido al cielo, sino el que bajó del cielo” y 6,33.38.41.42.50.51.58).
2. Los muertos... resucitarán
3. Todos, resucitados y cristianos aún vivientes, a la hora de la Parusía, serán llevados al encuentro de Cristo sobre las nubes en los aires. Pablo, concluye diciendo que de este modo, “estaremos siempre con el Señor”.

Pero, dónde? el lugar no se precisa y no parece fácil fijarlo en el cielo, en particular, a causa de la expresión "al encuentro *ἀπάντησις*⁸⁹ de Cristo". El contacto con la Parusía de los dioses y

⁸⁸ Cfr. Mt 24,30; Mc 24,26; Lc 21,27.

⁸⁹ Este sustantivo femenino, que recurre 45 veces en el AT, solamente aparece 3 veces en el NT: en Mt 25,6 “Mas a media noche se oyó un grito: ¡Ya está aquí el novio! ¡Salid a su encuentro *ἀπάντησις*!”, Hch 28,15 “los hermanos, informados de nuestra llegada, salieron a nuestro encuentro *ἀπάντησις* hasta el Foro Apio y Tres Tabernas. Pablo, al verlos, dio gracias a Dios y cobró ánimos”, y en nuestro texto de 1Ts 4,17 “Después nosotros, los que vivamos, los que quedemos, seremos arrebatados en nubes, junto con ellos, al encuentro - *ἀπάντησις* - del Señor en los aires. Y así estaremos siempre con el Señor”.

los reyes en el helenismo, permite representar a Cristo descendiendo del cielo hacia la tierra, seguido por las cohortes de los creyentes, para la última etapa (en los Evangelios no se habla de "reascender a los cielos"); según esta consideración, los estadios del ἔσχατον se desarrollarán sobre la tierra, comprendida la bienaventuranza eterna de los justos (así se llega a la perspectiva de los cielos nuevos y de la tierra nueva, es decir, del universo renovado, según se describía en el AT, particularmente en Is 51,16; 65,17; 66,12)⁹⁰.

Así pues, a lo largo de todo el texto de 1Ts 4,13-17, se puede observar el paralelismo con el texto de Jn 14,1-3, observando la misma perspectiva, sobre todo en los dos aspectos centrales: a) El texto de Jn 14,1-3 no deja ver que los discípulos tendrán que pasar por la muerte, y b) El paralelo existente entre 1Ts 14,17: "y así estaremos siempre con el Señor" y Jn 14,3c: "para que donde esté yo, estéis también vosotros", son la expresión de la fe cierta en la Parusía y su consecuente dicha plena.

La expresión de Jn 14,3c: "para que donde esté yo, estéis también vosotros", nos lleva a 17,24: "Padre, los que tú me has dado, quiero que donde yo esté, estén también conmigo", como lo sugiere Lc 22,29-30, donde se habla del Reino que dispone Jesús para sus discípulos, en el que comerán y beberán en su mesa, y se sentarán sobre tronos para juzgar a las doce tribus de Israel. En Jn 13,36-37 a la luz de 21,15-19, la promesa de Jesús a Pedro de seguirlo más tarde, en un sentido primero se refiere a la muerte de Pedro. La idea de que a través de la muerte, los cristianos son llevados a la casa del Padre, aparece en 2Co 5,1: "Porque sabemos que si esta tienda, que es nuestra morada terrestre, se desmorona, tenemos un edificio que es de Dios: una morada eterna, no hecha por mano humana, que está en los cielos" (cfr. Lc 19,6 y Ap 13,6 referidos a las moradas celestes), y en general, 1Ts 1,10; 1Co 15,23-24.51-52 y 2Co 4,4 en la línea de una espera del final inminente, pero ahora, lo mismo que ha tenido lugar en otras ocasiones (cfr. 5,19-30 y 11,23-27), el autor transforma el carácter escatológico "futurista" en una dimensión "presentista", de manera que la Venida de Jesús y su compañía con los

⁹⁰ Cfr. Legasse, *Le retour du Christ d'après l'évangile de Jean chapitre 14 et 16 : une adaptation du motif de la Parousie*, 165.

discípulos se produce en la actualidad de la fe pascual, lo mismo que se observará en 14,18 y 14,28⁹¹.

Así, la casa del Padre a la que Jesús llevará a los discípulos, se encuentra también en 2,16, solo que allí se refiere al Templo de Jerusalén, pero que de acuerdo con su contexto (cfr. 2,19-22), el mismo Juan dice que Jesús se refería era a su propio cuerpo. En 8,35: “y el esclavo no se queda οὐ μένει en casa para siempre, mientras el hijo se queda para siempre μένει”, sugiere la unión de Jesús con su Padre, de manera tal que la variante “con mi Padre”, adquiere sentido como posibilidad de unión permanente, y que iría muy bien de acuerdo con la tónica general del Cuarto Evangelio⁹².

Por último, en 14,1-3 se ha querido ver también una cierta relación con Hch 3,19-21:

- v. 19: Arrepentíos, pues, y convertíos para que vuestros pecados sean borrados,
- v. 20: a fin de que del Señor venga el tiempo de la consolación
y envíe al Cristo que os estaba predestinado, a Jesús,
- v. 21: a quien debe retener el cielo hasta el tiempo de la restauración universal,
de que Dios habló por boca de sus santos profetas.

Según Boismard⁹³, se trata de un texto supremamente arcaico, que habría sido retomado por Lucas, para indicar que el tiempo de la consolación coincide con el de la Venida de Cristo y la restauración universal⁹⁴. Básicamente, así como la vuelta de los israelitas cautivos y dispersos fue anunciada por los profetas como un preludio de la era mesiánica (cfr. Jr 16,15; 23,8; Os 11,10-11), en la que reinarían paz y felicidad sin límites (cfr. Is 11,1-9+; 65,17-25; Os 2,20+; Mi 5,6-8), del mismo modo, en el contexto de la revelación cristiana, cuando llegue el tiempo, Dios enviará a Jesús, constituido Señor desde su resurrección (cfr. Hch 2,36+), el cual inaugurará un Reino definitivo, renovando así toda la creación (cfr. Rm 8,19+ y 1Co 15,24-

⁹¹ Cfr. Vidal, *Los Escritos originales de la Comunidad del discípulo “amigo” de Jesús*, 470-471.

⁹² Cfr. Brown, *El Evangelio según san Juan II*, 951.

⁹³ Cfr. *L'Évangile de Jean*, 350.

⁹⁴ Cfr. los textos y las notas de BJ a Hch 1,7+ y Rm 2,6+.

25).

Horizonte de Sentido

La aproximación realizada a Jn 14,1-3 evidenció que desde el punto de vista del vocabulario y del estilo, presenta características particulares, por las que se denotan usos no joánicos, o al menos un poco extraños a este ambiente autoral, como por ejemplo, la presencia del verbo πορεύομαι en los vv. 2-3 y el verbo παραλαμβάνω en el v. 3; sumado a esto, el hecho de que los vv. 1-3 no encajen bien dentro de su contexto precedente y siguiente, hacen pensar que efectivamente podría tratarse de un texto que pertenece a una tradición anterior, y que habría sido integrado posteriormente al capítulo 14.

Dicha observación, estaría respaldada en primer lugar, por las relaciones establecidas especialmente con los textos de Dt 1,29.32-33⁹⁵ y 1Ts 4,13-17 que ponen de manifiesto, los estrechos vínculos entre uno y otro, con Jn 14,1-3 ya que este texto parece reflejar la influencia de la teología del Éxodo (la última cena se sitúa en la noche anterior a la Pascua), y al mismo tiempo, el conocimiento y dependencia de las concepciones cristianas primitivas sobre la Parusía del Señor⁹⁶. En segundo lugar, dado que a lo largo del Evangelio se ha insistido en que “llega un tiempo que ya está presente”, en el que los que creen en el Hijo tienen vida eterna⁹⁷, no se explica cómo el que parte puede seguir estando presente, de manera que se trataría de una partida poco común⁹⁸.

El núcleo temático, está constituido por el retorno de Jesús a la casa del Padre, y el retorno de Jesús a los suyos:

⁹⁵ Cfr. Dt 1,21; 1,6.8; Jos 1,9; 8,1; 10,25.

⁹⁶ Aunque hay quienes piensan que Juan no se refiere a la Parusía, precisamente porque "estaría en contradicción con su escatología presente o realizada"; al máximo, se podría recurrir a otra hipótesis, según la cual el evangelista queriendo tener en cuenta la parusía en la Iglesia de los orígenes, ha asumido la idea para reinterpretarla intencionalmente en el sentido de presencia espiritual de Cristo, después de la resurrección, sobre todo si se observan los vv. 18ss. (cfr. Schnackenburg, *El Evangelio según san Juan III*, 92-93).

⁹⁷ Cfr. 3,15.26.36; 4,14.36; 5,24-25; 6,27.35.47.56.63; 10,10.28; 11,25-26; 12,50.

⁹⁸ Cfr. Moloney, *El Evangelio de Juan*, 406.

1*) Respecto al retorno de Jesús a la casa del Padre, la reflexión se puede orientar en torno al medio, al tiempo, y al fin: ¿cómo va a ir Jesús al Padre? El mismo Jesús ha sido enfático en que es a través de la pasión y muerte (la alusión es implícita, pero el contexto precedente, partiendo de 13,1 y el sentido profundo de la expresión "pasar de este mundo al Padre", así lo certifican); ¿cuándo? por el uso de los verbos, en las expresiones como πορεύομαι ἑτοιμάσαι (donde estando el verbo en tiempo presente, pero justamente por contener la idea de movimiento, en un momento inmediatamente anterior a la verificación de la acción, adquieren un valor perifrástico de futuro próximo), indica que el ir a la casa del Padre, se va a verificar en un futuro inmediato⁹⁹, y en este sentido, terminados los discursos de adiós, lo que viene a ser el futuro próximo es su pasión y muerte; en cuanto al fin, ¿a qué va Jesús? la respuesta está dada: a preparar un lugar para los discípulos (vv. 2-3).

2*) En cuanto al retorno de Jesús a los suyos, reconocido el contacto de Jn 14,1-3 con 1Ts 4,13-17 en relación con la idea de la Parusía, se puede considerar, o bien la dependencia joánica de una de las concepciones primitivas sobre el regreso del Señor, según la cual, Cristo regresaría en vida de quienes conforman el grupo y la comunidad de los discípulos, para llevarlos consigo al cielo, o bien, se trataría de la incorporación al texto, de una concepción primitiva, con el fin de armonizar su comprensión con aquella.

Según esto, en Jn 14,1-3 se quiere resaltar no solamente el sentido del pasaje de Jesús interpretado como su muerte (sentido segundo)¹⁰⁰, sino el pasaje material-espacial hacia el Padre (sentido primero del texto), pues así es como se entiende la correspondencia con "volveré (πάλιν ἔρχομαι) y os tomaré conmigo", también en su sentido primero, más material, propio de las primeras concepciones cristianas sobre la

⁹⁹ Cfr. Migliasso, *La presenza dell'Assente*, 208.

¹⁰⁰ Cfr. 10,16-18; 11,4.49.53; 12,23-24.32.33; 13,18-20.

Parusía del Señor; este hecho permite al mismo tiempo, leer el término οὐκία de forma más semita, no sólo como lugar de la comunión "para que donde esté yo, estéis también vosotros" sino también, como "lugar", tratándose de una morada celeste, en sentido material, distinta de aquella de 14,23 donde la expresión se hace metáfora: "... vendremos a él y haremos morada en él".

De hecho, la expresión πάλιν¹⁰¹ ἔρχομαι del v. 3 (literalmente "vengo de nuevo"), se encuentra en tiempo presente (la misma forma verbal aparecerá en los vv. 18 y 28), lo cual parece responder a un uso muy propio de Juan¹⁰², y aunque exige una traducción en futuro, ésta se ve reforzada inmediatamente por el futuro καὶ παραλήμψομαι ὑμᾶς πρὸς ἑμαυτόν (y os tomaré conmigo), que unida a la conclusión ἵνα ὅπου εἶμι ἐγὼ καὶ ὑμεῖς ἦτε (para que donde esté yo estéis también vosotros), fortalece así la idea de un tiempo entre la partida de Jesús y su retorno futuro¹⁰³.

Evidentemente, Jn 14,1-3 debe ser comprendido en la lógica de la doctrina escatológica joánica, que tradicionalmente ha sido reconocida, sobre todo como una "escatología de tipo presente o realizada"¹⁰⁴, en contraste con una "escatología futura", también presente en el

¹⁰¹ Este adverbio se encuentra 141 veces en el NT, de las cuales, su frecuencia más elevada está precisamente en Juan (45 veces); las restantes están 28x en Mc, 17x en Mt, 10x en Hb, 9x en Ga, 8x en 2Co, 5x en Hch, 5x en Rm, 3x en Lc, 3x en 1Co, 3x en Flp, 2x en Ap, 1x en St, 1x en 2Pe y 1x en 1Jn. En el Cuarto Evangelio, πάλιν con el verbo ἔρχομαι, en otras formas, se encuentra en 4,3.46; 10,40; 20,10 (y dicho de Pilato en 18,33.38 y 19,4.9).

¹⁰² En los Sinópticos, normalmente los anuncios escatológicos con el verbo ἔρχομαι, se encuentran en subjuntivo (cfr. Mt, 25,31; Mc 8,38), participio de presente (cfr. Mt 26,64), y presente con sentido de futuro (cfr. Lc 12,40).

¹⁰³ De este parecer, es por ejemplo, J.H. Bernard, para quien tanto la escatología final como la cristología primitiva del Hijo del Hombre, son propias de Jn 4,2-3 las cuales se verán corregidas posteriormente en los vv. 6-10; 12-17; 18-24 (cfr. Bernard, *Gospel according to St. John II*, 534-536)

¹⁰⁴ Cfr. 3,18; 5,24; 12,31 y 16,11. Esta tesis ha sido defendida sobre todo por Dodd, *Interpretación del Cuarto Evangelio*, 492-500, y Schnackenburg, *El Evangelio según san Juan II*, 530-544 y *III*, 70, aunque también es cierto, que son muchos los que hoy reconocen que si la escatología realizada es propia de Juan, no es menos cierto que haya conservado la escatología futura, propia de la tradición primitiva de la Iglesia (cfr. Masetto, *Io vado, ma ritornerò a voi (Gv 14)*, 145; Estelayo, *La vuelta de Cristo en el Evangelio de Juan*, 45; Boismard, *L'évolution du thème eschatologique dans les traditions johanniques*, 506-524; y otros).

Cuarto Evangelio¹⁰⁵, mucho más cercana a las concepciones características de la escatología de los Evangelios Sinópticos y 1Ts 4,13-17. Las conclusiones presentadas, por consiguiente, plantean dificultades, por cuanto se refieren más a una escatología futura, y por ende, más en la línea de los Sinópticos que de Juan, de modo que habría que precisar cómo tiene lugar a lo largo de los textos, el paso de una a otra y viceversa.

A nivel de Jn 14,1-3 el problema que se plantea respecto de la Parusía, es el de la interpretación del v. 3b': "volveré y os tomaré conmigo", sobre el que se sugieren tres tipos de interpretación posible¹⁰⁶:

1. El retorno de Jesús se refiere a su Parusía, de modo que se trata de una escatología futura pero inminente¹⁰⁷, siendo así que desde ningún punto de vista se puede sostener que el texto se refiera a una escatología futura final.
2. El retorno de Jesús coincide con la resurrección de Cristo, y lo que viene de allí para los discípulos es la unión al Padre y al Hijo por el Paráclito. Se trataría de una escatología realizada, cuya plenitud se alcanza en la experiencia de comunión al interior de la comunidad.
3. El retorno de Jesús se cumple en el momento de la muerte individual de los discípulos, cuando entonces Jesús vendrá para tomarlos y llevarlos consigo al cielo¹⁰⁸. Esta tendencia interpretativa se enmarca también en el contexto de una escatología futura, pero en una perspectiva claramente individual. Podría corresponder a una comprensión en una época en la que se habría caído en la cuenta que Jesús no vino prontamente después de su muerte, y cuando ya

¹⁰⁵ Cfr. 5,28s; 6,39.40.44.54 y 12,58.

¹⁰⁶ Cfr. Legasse, *Le retour du Christ d'après l'évangile de Jean chapitre 14 et 16 : une adaptation du motif de la Parousie*, 164.

¹⁰⁷ Cfr. Bernard, *Gospel according to St. John II*, 534-536.

¹⁰⁸ Esta concepción es válida, si se lee el texto en el contexto de la Pasión y sobre todo, en el ámbito de 13,36-38 (lo que da pie para pensar en la venida de Jesús a la hora del martirio), pero este tipo de interpretación, parece no tener en cuenta los nexos con el Deuteronomio y particularmente, con 1Ts 4,13-17.

empezaron a morir los discípulos¹⁰⁹.

Siendo más viables las dos primeras interpretaciones¹¹⁰, una y otra, podrían responder a diferentes momentos no necesariamente consecutivos en la reflexión joánica sobre el Retorno de Jesús al mundo, según la cual, inicialmente los discípulos esperarían un retorno propio del final del tiempo, aunque inminente, pero posteriormente, se hacen conscientes de que Jesús retorna constantemente. En esta línea de interpretación, según M.E. Boismard¹¹¹, este texto representaría una de las capas escatológicas más antiguas de Juan, donde la escatología primitiva de tipo futuro inminente, correspondería al Doc C, proveniente del año 50 aproximadamente, cuyos materiales estarían muy próximos a los Evangelios Sinópticos, y quizás más arcaico incluso que el mismo Evangelio de Marcos. Siguiendo las reflexiones de Senén Vidal y R.E. Brown¹¹², en torno a la dinámica de la comunidad joánica y la evolución de su doctrina, para la época en la que se escribió el Cuarto Evangelio (cerca del año 100), la escatología realizada dominaba el pensamiento joánico, de modo que mucho de lo que se esperaba para la Segunda Venida, se habría realizado ya, sin embargo, esta época también se corresponde con la de la división de la comunidad joánica, circunstancia en medio de la cual, en la teología de los así llamados secesionistas, no habría habido lugar para una escatología futura. La incorporación de la escatología futura a las concepciones teológicas de la comunidad joánica en vías de integración a la gran Iglesia, se habría utilizado como un correctivo de la ética de los secesionistas.

Vistas así las cosas, Jn 14,1-3 se referiría más a la primera posibilidad, donde el "Retorno de

¹⁰⁹ Cfr. Brown, *El Evangelio según san Juan II*, 950.

¹¹⁰ Respecto a la tercera, Bultmann le da su forma final, diciendo: "la promesa se refiere a la subida del alma individual, después de la muerte, hacia el mundo de la luz" (cfr. Bultmann, *The Gospel of John*, 464, n.1 y p. 465, n.1), transferencia de la cual Cristo es el autor, y que él efectúa en su venida "a la hora de la muerte". La dificultad de esta interpretación, está en que en el Evangelio de Juan no aparece la idea de la salvación del alma, y el estilo colectivo del discurso del capítulo 14 no lo insinúa; además, el NT no interpreta la muerte como la Venida de Cristo, ni la hace coincidir con esta Venida.

¹¹¹ Cfr. *L'évolution du thème eschatologique dans les traditions johanniques*, 518-523 y Brown, *La comunidad del discípulo amado*, 172.

¹¹² Cfr. Vidal, *Los Escritos originales de la Comunidad del discípulo "amigo" de Jesús*, 26-33 y Brown, *La comunidad del discípulo amado*, 128-130.

Cristo como Parusía", es decir, el regreso de Jesús a sus discípulos, en vida de ellos, es en este texto, un claro eco de la expectativa de la comunidad cristiana primitiva sobre el inminente retorno del Señor, para reunirse con sus discípulos, y permanecer con ellos en forma definitiva, postura que con el paso del tiempo se haría más presencial y realizada, como se apreciará mejor en los vv. 18 y 28 del mismo capítulo¹¹³.

En otras palabras, en la etapa prejoánica, estos versículos se referirían a la Parusía, pero en la etapa redaccional tomaron el valor de la escatología presente¹¹⁴. Si los discípulos no fueran a experimentar tal cosa, cómo podrían servirles de consuelo, las promesas de Jesús de volver a ellos?; por otra parte, esta promesa de Jesús de los vv. 1-3 está en contradicción total con las de los vv. 18 y 28, según las cuales no vendrá para llevarse a los discípulos, sino para permanecer aquí abajo con ellos¹¹⁵. En realidad, eliminar toda perspectiva última del v. 3 sería reducir su sentido, de modo que aunque prevalezca la escatología realizada, no se suprime el horizonte final del anuncio, en el que se integran la existencia postpascual y el futuro último de la comunidad¹¹⁶.

Esta forma de ver las cosas, propia de los testigos de la primera hora, habría sufrido sustanciales transformaciones en la medida en que ellos comenzaron a desaparecer y no se hacía evidente el Retorno del Señor; en su lugar, se hicieron presentes la incertidumbre, la confusión, el desconuelo y la pérdida de fe en el "inminente retorno de Cristo" (he aquí de nuevo, la realidad que reflejan 1Ts 4,13-17 y Jn 14,1-3). Lentamente, la óptica habría comenzado a cambiar, dando paso a otra concepción: "El retorno coincide con la resurrección de Cristo, y lo que viene de allí para los discípulos es la unión al Padre y al Hijo por el Paráclito", perspectiva que el texto reflejará a partir de Jn 14,4.

De esta manera, el "de nuevo vendré para tomaros conmigo" empieza ya después de pascua,

¹¹³ Cfr. Léon-Dufour, *Lectura del Evangelio de Juan III*, 78.

¹¹⁴ Cfr. Legasse, *Le retour du Christ d'après l'évangile de Jean chapitre 14 et 16 : une adaptation du motif de la Parousie*, 161-174.

¹¹⁵ Cfr. Brown, *El Evangelio según san Juan II*, 948.

¹¹⁶ Cfr. Léon-Dufour, *Lectura del Evangelio de Juan III*, 80.

con la existencia creyente, por cuanto que es ya una experiencia presente de la comunión con Jesús, aunque solo se consume después de la muerte (o respectivamente, después de la Parusía), siendo así que la partida de Jesús no es sinónimo de una separación real, como tampoco su retorno tiene que realizarse única y exclusivamente en la Parusía¹¹⁷.

2.1.2 JN 14,18: VOLVERÉ A VOSOTROS

Jn 14,18 es la segunda referencia explícita al regreso de Jesús a sus discípulos, donde Jesús mismo propone su vuelta sin más complementos, básicamente como un acto de fidelidad a ellos y con el único fin de no dejarlos desamparados:

v. 18 No os dejaré huérfanos:

VOLVERÉ (ἔρχομαι) a vosotros.

Peculiaridades del Contexto

El v. 18, tal como se indicó al determinar la estructura literaria del capítulo 14 (cfr. p. 87), forma parte de su segunda sección, constituida por los vv. 15-24, la cual, a su vez, está conformada por tres subsecciones: 1) vv. 15-17; 2) vv. 18-21 y 3) vv. 22-24. Allí, a los discípulos que afrontan la partida del maestro, se les anima con la promesa del Paráclito, la presencia permanente de Jesús incluso en su ausencia, y los resultados o frutos del amor a Jesús y la práctica de sus mandamientos.

El contexto próximo anterior al v. 18 está dado por los vv. 15-17, primero de los anuncios o logiones sobre el Paráclito, donde se indica que Jesús pedirá al Padre para que otorgue “otro

¹¹⁷ Cfr. Schnackenburg, *El Evangelio según san Juan III*, 93.

Paráclito”, que permanezca con los discípulos, Espíritu de la verdad que el mundo no puede recibir.

Por su parte, como contexto estricto del v. 18, nos encontramos los vv. 18-21, conjunto literario del cual forma parte. En estos versículos el movimiento va del anuncio explícito de Jesús sobre su retorno a los discípulos (v. 18), a un anuncio implícito (v. 19), seguido de una afirmación según la cual, cuando lo vuelvan a ver, aquel día comprenderán el misterio de la unidad con el Padre y con Jesús (v. 20), así como la certeza de que quien ama a Jesús observa sus mandamientos, abriendo así la puerta, para ser amado por el Padre y por Jesús, y por ende, apto para que Jesús se le manifieste (v. 21). Se trata, entonces, de otro anuncio implícito del retorno de Jesús.

v. 18 No os dejaré huérfanos:

Οὐκ ἀφήσω ὑμᾶς ὀρφανούς,

volveré a vosotros.

ἔρχομαι πρὸς ὑμᾶς.

v. 19 Dentro de poco el mundo ya no me verá,

ἔτι μικρὸν καὶ ὁ κόσμος με οὐκέτι θεωρεῖ,

pero vosotros sí me veréis,

ὑμεῖς δὲ θεωρεῖτέ με,

porque yo vivo y también vosotros viviréis.

ὅτι ἐγὼ ζῶ καὶ ὑμεῖς ζήσετε.

v. 20 Aquel día comprenderéis

ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ γνώσεσθε ὑμεῖς

que yo estoy en mi Padre
ὅτι ἐγὼ ἐν τῷ πατρὶ μου

y vosotros en mí y yo en vosotros.
καὶ ὑμεῖς ἐν ἐμοὶ καὶ ἐγὼ ἐν ὑμῖν.

v. 21 El que tiene mis mandamientos y los guarda,
ὁ ἔχων τὰς ἐντολάς μου καὶ τηρῶν αὐτάς

ése es el que me ama;
ἐκεῖνός ἐστιν ὁ ἀγαπῶν με:

y el que me ame,
ὁ δὲ ἀγαπῶν με

será amado de mi Padre;
ἀγαπηθήσεται ὑπὸ τοῦ πατρὸς μου,

y yo le amaré y me manifestaré a él.
καὶ ἐγὼ ἀγαπήσω αὐτὸν καὶ ἐμφανίσω αὐτῷ ἑμαυτόν.

En el v. 18 la forma de expresión utilizada por Jesús hace que él se presente como Padre y presenta a sus discípulos como hijos (cfr. 13,33: “Hijos míos, ya poco tiempo voy a estar con vosotros...” y 21,5: “... Muchachos παιδία ¿No tenéis nada de comer?...”), de ahí que no los quiera dejar huérfanos - ὀρφανούς, indicando inmediatamente su regreso a ellos. Su partida, por consiguiente, pondrá fin a toda “visión física” de Jesús.

En el v. 19 (“... vosotros sí me veréis, porque yo vivo...”), puesto que Jesús viene a sus discípulos como una presencia viviente, puede ser significativo, tanto para los primeros como para los posteriores lectores, pues al parecer, la presencia de Jesús se registrará en la experiencia cultural, quizás del bautismo y la eucaristía (cfr. 3,3-5 y 6,51-58), siendo así que los que creen, aman y guardan los mandamientos de Jesús, experimentan la presencia del ausente; en este sentido, el culto es una experiencia de “llegada”, viable gracias a la acción del Paráclito.

Según el v. 20, Jesús promete un conocimiento que será otorgado “aquel día”, el día de su partida, conocimiento que es fruto de la presencia del Paráclito, y que consiste en la revelación del misterio de la unidad entre el Padre y el Hijo, que ya era parte de la enseñanza de Jesús (cfr. 5,19-30 y 10,30.38), pero introduciendo un elemento nuevo, relacionado con la presencia del creyente en unión con Jesús.

En el v. 21 Jesús se dirige genéricamente a una gran audiencia: “los que tienen mis mandamientos”, de modo que la observancia de los mandamientos es expresión de un compromiso de amor con Jesús, correspondido por el amor del Padre (cfr. 16,27: “El Padre mismo os quiere, porque vosotros ya me queréis”).

Categorías Fundamentales

En el v. 18 la dinámica está indicada por el sustantivo ὀρφανός y los verbos ἀφίημι y ἔρχομαι:

** El sustantivo ὀρφανός es una figura de lenguaje no desacostumbrada, que aunque literalmente significa “huérfano” es decir, el hijo que se queda sin su padre, también se aplica por analogía, al discípulo privado de su maestro, pues al parecer, entre los discípulos de los rabinos, se decía que al morir éstos, ellos quedaban huérfanos, lo que

en el contexto de los discursos de despedida, queda muy bien de acuerdo con 13,33 donde la expresión de Jesús: *τεκνία* (“hijitos” más que “hijos míos”), habla de una relación según la cual, Jesús en cuanto “Padre de los hijitos”, es decir, como su “Maestro”¹¹⁸ (donde se aprecia progresivamente, cómo los discípulos de Jesús y él mismo, lo llaman y se designa como Maestro)¹¹⁹, evidenciaría su preocupación por el abandono en el que podrían quedar sus discípulos.

** El verbo *ἀφίημι* recurre 143 veces en el NT¹²⁰, de las cuales, 15 se encuentran en el Cuarto Evangelio¹²¹. Su significación básica va en la línea de la liberación, por eso se traduce como “dejar, soltar” e incluso “perdonar” (cfr. 20,23; 1Jn 1,19 y 2,12).

** Sobre el verbo *ἔρχομαι* (cfr. anotaciones a Jn 14,3 en la p. 165ss), también aquí se encuentra en presente indicativo, cuya traducción sería “no os dejaré huérfanos: vuelvo a vosotros”, pero lo mismo que en el v. 3 se impone una traducción en futuro, armonizando en el mismo sentido las acciones que se relacionan con este verbo (en el v. 3 “volveré” y “os tomaré” y en el v. 18 “no os dejaré” y “volveré”). Es característico el que los verbos alusivos a los discípulos son los que se encuentran en futuro (*παραλήμψομαι* y *ἀφήσω*), mientras que el verbo alusivo a Jesús se encuentra en presente (*ἔρχομαι*), el cual al traducirse en futuro, explicita el matiz de la presencia permanente:

v. 3 *πάλιν ἔρχομαι*

καὶ παραλήμψομαι ὑμᾶς πρὸς ἑμαυτὸν,

¹¹⁸ Se trata de un título muy común para referirse a Jesús en los cuatro Evangelios, presente 49 veces en ellos, bajo la forma de *διδάσκαλος* (17x en Lc, 12x en Mt, 12x en Mc y 8x en Jn), aun cuando Lucas también lo llama y sólo él, *ἐπιστάτα* en 7 ocasiones (5,5; 8,24(2x).45; 9,33.49 y 17,13).

¹¹⁹ Cfr. 3,2; 8,4; 11,28; 13,13.14 y 20,16.

¹²⁰ 47 veces en Mt, 34x en Mc, 31x en Lc, 3x en Hch, 5x en Pablo, 3x en Ap, 2x en Hb, 2x en 1Jn y 1x en St.

¹²¹ Cfr. 4,3.28.52; 8,29; 10,12; 11,44.48; 12,7; 14,18.27; 16,28.32; 18,8 y 20,23 (2x).

v. 18 Οὐκ ἀφήσω ὑμᾶς ὀρφανούς,
ἔρχομαι πρὸς ὑμᾶς.

Procedimientos similares se encuentran en 20,19.26 y 21,22-23 en el contexto de los relatos de las manifestaciones del resucitado. En 20,19 la expresión “ἦλθεν ὁ Ἰησοῦς” (literalmente “vino Jesús”, pues se trata de un aoristo de ἔρχομαι), y en 20,26 la expresión “ἔρχεται ὁ Ἰησοῦς” (literalmente “viene Jesús”, puesto que se trata de presente indicativo), normalmente se traducen por “se presentó Jesús”; en el caso de 21,22-23 la expresión “Ἐὰν αὐτὸν θέλω μένειν ἕως ἔρχομαι” (literalmente, “si quiero que se quede hasta que yo venga”, puesto que el verbo ἔρχομαι se encuentra en presente indicativo), normalmente se traduce en subjuntivo “hasta que yo venga”. En síntesis, el verbo ἔρχομαι en relación con la presencia resucitada de Jesús y su Venida como sinónimo de la misma, muy flexiblemente propone el pasado en presente, y el presente en pasado y en futuro, seguramente, con la intención de evidenciar una presencia que cobija todos los tiempos.

En el caso del v. 19, si bien los elementos de vocabulario constitutivos de su horizonte semántico, son el adjetivo μικρός, el sustantivo κόσμος, y los verbos θεωρέω y ζῶ, se verán con más detalle en el análisis de Jn 14,19 segundo texto implícito de la Venida del Señor.

En el v. 20 las expresiones “ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ” y “ἐγὼ ἐν τῷ πατρὶ μου καὶ ὑμεῖς ἐν ἑμοῖς καὶ ἐν ὑμῖν” y el verbo γινώσκω, son los elementos de lenguaje orientadores del sentido del versículo:

** La expresión ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ, es casi una fórmula tradicional en el AT para designar el momento de una gran intervención divina (aparece al menos 180 en la

LXX, bajo la forma ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ, de las cuales, 28 se encuentran en el profeta Isaías). En el NT recurre 13 veces¹²², de las cuales, las 4 recurrencias en el Cuarto Evangelio, tienen un sentido proleptico por su lenguaje escatológico, propio de los acontecimientos finales de la vida de Jesús, y que por consiguiente, se constituyen como referencias a su hora, a su partida y a su resurrección¹²³:

14,20: **Aquel día** - ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ - comprenderéis que yo estoy en mi Padre y vosotros en mí y yo en vosotros.

16,23: **Aquel día** - ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ - no me preguntaréis nada. En verdad, en verdad os digo: lo que pidáis al Padre os lo dará en mi nombre.

16,26: **Aquel día** - ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ - pediréis en mi nombre y no os digo que yo rogaré al Padre por vosotros.

En el v. 20, la expresión “en aquel día” hace, además, alusión al nuevo tipo de conocimiento que llevará a los discípulos a reconocer quién era Jesús, y a comprender la profunda unidad entre Jesús y su Padre (cfr. 5,26), y la comunicación de esta unidad, a quien se mantenga fiel. Este deseo de unidad fundada en la fidelidad adquiere una dimensión universal en el v. 21.

** La densa expresión “ἐγὼ ἐν τῷ πατρὶ μου καὶ ὑμεῖς ἐν ἐμοὶ καὶ ἐν ὑμῖν” en Juan mueve a captar todo el sentido de la comunión mutua propuesta por Jesús en 17,22-23: “Yo les he dado la gloria que tú me diste, para que sean uno como nosotros somos uno: yo en ellos y tú en mí, para que sean perfectamente uno, y el mundo conozca que tú me has enviado y que los has amado a ellos como me has amado a mí”. En este sentido, y en varios lugares del Evangelio, Jesús mismo planteó

¹²² 4x en Jn, 2x en Mt, 2x en Mc, 2x en Lc, 2x en 2Tm y 1x en Hch.

¹²³ Cfr. Moloney, *El Evangelio de Juan*, 419.

el tema de su estar en el Padre (cfr. 10,38; 14,10.11; 17,21), de sus discípulos en él (14,20), y él en sus discípulos (cfr. 14,20; 15,4 y 17,23), orientando todas estas afirmaciones en la línea de la permanencia (cfr. 6,56), la cual desarrolla especialmente en la alegoría de la vid y los sarmientos (cfr. 15,4-7).

** El verbo γινώσκω¹²⁴, además de implicar toda la concepción griega del acto cognoscitivo, determina el mismo, como un proceso que no está ligado a un órgano particular, ni se agota en una determinada esfera del conocer, sino que se opera en la relación entre el hombre y su mundo, en la experiencia, indicando familiaridad con alguna cosa (es claro que de aquí se derive γνῶσις en el sentido absoluto, como "conocimiento profundo del Ser"). El verbo γινώσκω, a menudo está en paralelo o alterna con verbos que indican una percepción sensorial-visual, como θεωρέω (cfr. 14,17.19ss.), θεάομαι (cfr. 1Jn 4,14), y ὁράω (cfr. 14,7-9 y 1Jn 3,6). Evidentemente, el autor toma posición contra cuantos presumen de ver a Dios y tener un conocimiento metahistórico de él (que los adversarios sean gnósticos, resulta mucho más claro en toda la primera carta de san Juan); él acepta la problemática y afirma que su aspiración será cumplida, pero en una manera del todo diversa. En este sentido, el verbo denota la historicidad de la revelación, que no se limita al campo de lo puramente intelectual, y éste, es un componente esencial del γινώσκω joánico.

El verbo recurre 222 veces en el NT, con particular frecuencia en Juan (57 veces en el Evangelio y 26 veces en 1 y 2Jn) y en los escritos paulinos (52 veces). En Juan, en relación con εἰδέναι, este verbo pone el acento en el carácter mediato y progresivo del conocimiento, expresando el conocimiento experiencial, la comunión entre Jesús y los suyos y entre Jesús y Dios su Padre (10,14ss.), la oposición entre Dios y el mundo (14,17), y el conocimiento de Dios que incluye su enviado, coincidiendo con la redención y la vida eterna (17,3).

¹²⁴ Cfr. Bultmann, Γινώσκω, 461.462.524.

El conocimiento para Juan, toma forma en un comportamiento histórico concreto, de amor (cfr. 1Jn 4,8: "Quien no ama no ha conocido a Dios ὁ μὴ ἀγαπῶν οὐκ ἔγνω τὸν θεόν"), así como el hijo expresa el amor por el Padre en la obediencia a la misión que él le ha confiado¹²⁵, de modo que el que lo conoce, expresa su conocimiento en la observancia de sus mandamientos¹²⁶, especialmente el del amor fraterno (cfr. 1Jn 4,7; 2,7ss.) y en el no pecar (cfr. 1Jn 3,6); por lo demás, es claro que mientras el conocimiento tiene un carácter existencial para los discípulos, en los demás casos, es sobre todo el carácter cognoscitivo el que prevalece, como en el caso del mundo (cfr. 13,35), por lo que Jesús y Juan desean que el mundo crea (cfr. 17,21ss.)¹²⁷.

En Juan, γινώσκω tiene un profundo sabor cristológico, como se observa cuando está precedido de la partícula ὅτι, afirmando de Jesús que es el salvador (4,42), el Cristo (7,26), el que es (8,28), el que está en el Padre y el Padre en él (10,38 y 14,20), el que salió del Padre (17,8), el que el Padre envió (17,23.25), el que todo lo recibe del Padre (17,7), el que ama al Padre (14,31), y aquel cuya doctrina viene de Dios (7,17). El verbo se utiliza tanto para afirmar la imposibilidad de los judíos de conocer a Cristo¹²⁸, como el hecho que lo conozcan los discípulos, precisamente porque creen (cfr. 6,69; 10,38; 14,9ss.; 17,8 y 1Jn 4,16), de manera que la fe es el conductor del conocimiento, tanto en la época del Jesús histórico, como en un tiempo posterior a la resurrección (cfr. 13,7 y 14,20). En síntesis, en el conocimiento se expresa la visión del creyente y el creer de quien ve (cfr. 6,69 y 17,6-8)¹²⁹.

En el v. 21, siguiendo el procedimiento del v. 19, aunque las categorías fundamentales, determinantes del horizonte de sentido son el sustantivo ἐντολή y los verbos τηρέω,

¹²⁵ Cfr. 14,31; 17,8; 1Jn 3,16.

¹²⁶ Cfr. 14,15.21; 1Jn 2,3-5 y 5,3.

¹²⁷ Cfr. Schmitz, Γινώσκω, 356-358.

¹²⁸ Cfr. 1,10; 7,28ss.; 8,14.19.55; 9,29; 14,17; 15,21; 16,3; 17,25 y 1Jn 3,1.

¹²⁹ Cfr. Pongutá, *El Evangelio según san Juan*, 97-101.

ἀγαπάω y ἐμφανίζω, su aproximación tendrá lugar en el marco de las referencias implícitas contenidas en Jn 14,21 y 22-23.

Textos referenciales

En los vv. 18-21 se han visto estrechas relaciones con algunos textos de los libros sapienciales¹³⁰. En lo que tiene que ver con el v. 18 en particular, donde Jesús se expresa como un padre que no dejará a sus hijos huérfanos, se pueden explicitar los siguientes:

Pr 1,8: Escucha, hijo mío, la instrucción de tu padre, no olvides la enseñanza de tu madre.

Pr 4,1: Escuchad, hijos, las enseñanzas paternas, atended para adquirir inteligencia.

Esta observación puede ser valiosa en la medida en que estos elementos están orientados a rastrear el trasfondo del pensamiento joánico del que cada día se reconoce mejor un substrato de pensamiento semita, así como las vinculaciones con la tradición sapiencial de Israel¹³¹.

Horizonte de Sentido

Aunque en la secuencia actual, el “volveré” del v. 18 debe interpretarse muy posiblemente en términos de la venida del Paráclito, de acuerdo con su contexto anterior (vv. 15-17), conviene preguntarse por el referente de estas palabras, si acaso originalmente, existieron separadamente del logion sobre el Paráclito.

¹³⁰ Cfr. Brown, *El Evangelio según san Juan II*, 646-976; Boismard, *L'évolution du thème eschatologique dans les traditions johanniques*, 521 y *L'Évangile de Jean*, 358-359.

¹³¹ Cfr. Brown, *El Evangelio según san Juan I*, 156-161.

Los padres latinos pensaron que se refería a la parusía prometida en 14,2-3 (incluso, 14,19 habla de “un poco tiempo” aunque no haya elementos explícitos de tipo cronológico, y 14,20 con la expresión “aquel día” viene como a corroborar tal percepción). Los padres orientales pensaron que este versículo se refería a las apariciones pascuales (de hecho, el evangelista Juan es el único que utiliza el verbo ἔρχομαι en los relatos de las apariciones pascuales en 20,19.24.26 y 21,13), en la línea de Hch 10,40-41: “Dios hizo que se dejara ver, no de todo el pueblo, sino de los testigos que él había designado”. De ahí que Jesús anuncie inmediatamente a los discípulos: “Veréis que yo vivo”, aludiendo a aquellos encuentros e indicando que sólo los discípulos lo percibirán, pero cuando a continuación añade “y vosotros también viviréis”, indica que sus discípulos también participarán de esa comunión divina. Así pues, el conjunto mismo parece indicar que Jesús se refiere a una forma de presencia continuada, más que a las manifestaciones después de la resurrección. Posiblemente, a esto apunte el verbo ἔρχομαι en 14,18 que a diferencia de 14,3 no va precedido de πάλιν, ni está reforzado por el verbo “marcharse – πορεύομαι”, sugiriendo que su Venida tiene un sentido absoluto¹³².

Si estas palabras inicialmente se referían a las apariciones, la comunidad joánica las habría ido reinterpretando en el sentido de una presencia permanente y no corpórea, antes de integrarlas a las promesas del Paráclito, de modo que éste fuera la presencia resucitada de Jesús, haciendo que esta interpretación partiera de la convicción profunda de que el verdadero don a la etapa siguiente a la resurrección, era una unión con Jesús en la que ya no habría que depender de su presencia corpórea, con lo que no se quiere despojar el acontecimiento pascual de su carácter externo y milagroso¹³³.

Teológicamente hablando, se puede afirmar que en el fondo, ya no hay diferencia entre las manifestaciones posteriores a la resurrección y la inhabitación de Jesús en los creyentes: en el Cuarto Evangelio, aún cuando Juan parece insistir más en dicha orientación, en torno a la fe y a Jesús, al mismo tiempo, acentúa el carácter corpóreo de la resurrección, en el arquetípico

¹³² Cfr. Léon-Dufour, *Lectura del Evangelio de Juan III*, 103.

¹³³ Cfr. Bultmann, *The Gospel of John*, 479.

relato de la aparición a los discípulos con Tomás presente (cfr. 20,27), aunque en lo que en realidad quiere insistir es en realismo trascendental de la resurrección de Jesús; por la misma razón, acerca de los milagros, aunque no se prescindiera de lo que son en sí mismos, siempre importa muchísimo más su significación espiritual¹³⁴.

Se trataría, por tanto, de abrirse a la revelación de Dios en Jesús, cuyo significado mediante la muerte de Jesús, el mundo no puede comprenderlo, pero gracias a la acción del Espíritu Paráclito, se entra en una experiencia de vida nueva, que surge de la participación en un misterio de unidad. De ahí que el advenimiento de Jesús se pueda identificar con su resurrección, o con otras formas de presencia vivificante de Jesús¹³⁵.

En la línea de los vv. 16-17 si se mantiene la distinción entre el Jesús físico y el otro Paráclito que será dado posteriormente, la Venida de Jesús del v. 18 no puede reemplazar la venida del Paráclito de los vv. 16-17, sino que ha de interpretarse como la presencia de Jesús vivo, en su unión con el Padre, atrayendo a los discípulos a esa vida (vv. 19-20)¹³⁶. En consonancia con el tenor mismo de los vv. 15-17, en su etapa final se trataría de la presencia del Paráclito que hace presente a Jesús resucitado, vivo en medio de la comunidad. Reinterpretando la tradición, las apariciones pascuales no serían un término, sino el comienzo de una presencia duradera. La Venida de Jesús, indicada en el v. 3, aunque con una fórmula distinta, se expone ahora de un modo profundo, que permite entender dicho acontecimiento sólo como una breve e inevitable interrupción de la comunión de Jesús con sus discípulos, que se abre como presencia espiritual y absoluta después de la resurrección. Es evidente que la imagen de los discípulos como “huérfanos” refuerce la idea de la muerte de Jesús, por lo que en el v. 19 se introduzca el tema de la vida¹³⁷.

¹³⁴ Cfr. Brown, *El Evangelio según san Juan II*, 975.

¹³⁵ Cfr. Migliasso, *La presenza dell'Assente*, 207-226.

¹³⁶ Cfr. Moloney, *El Evangelio de Juan*, 418-419.

¹³⁷ Cfr. Schnackenburg, *El Evangelio según san Juan III*, 92 y 109-110.

2.1.3 JN 14,28: ME VOY Y VOLVERÉ A VOSOTROS

La referencia explícita a la Venida de Jesús, presente en Jn 14,28 inicialmente puede ser propuesta como una retoma o paráfrasis de Jn 14,2-3 y 14,18 donde Jesús, sin explicaciones complementarias, recuerda lo que ya había dicho, reafirmando la promesa de volver a sus discípulos, al tiempo que pone en duda su amor y evidencia su tristeza por la inminente partida:

v. 28 Habéis oído que os he dicho:

Me voy y **VOLVERÉ** (ἔρχομαι) a vosotros.

Si me amarais, os alegraríais de que me vaya al Padre,
porque el Padre es más grande que yo.

Peculiaridades del Contexto

Este versículo se ubica en la tercera sección del capítulo 14, constituida por los vv. 25-31 (cfr. p. 87), conformada, a su vez, por tres subsecciones: 1) vv. 25-26 donde de nuevo se aborda el tema de la venida del Paráclito y de sus acciones en relación con los discípulos; 2) v. 27a, donde nos encontramos con el don de la paz que hace Jesús a sus discípulos, y finalmente, 3) vv. 27b-31 retomando el tema de la partida de Jesús, lo cual no debería consternar a los discípulos, exhortándolos a fortalecer su fe cuando llegue ese momento de la partida:

v. 27b No se turbe vuestro corazón ni se acobarde.

μη ταρασσέσθω ὑμῶν ἡ καρδία μηδὲ δειλιάτω.

v. 28 Habéis oído que os he dicho:

ἠκούσατε ὅτι ἐγὼ εἶπον ὑμῖν,

Me voy y **volveré** a vosotros.

Ἐπάγω καὶ ἔρχομαι πρὸς ὑμᾶς.

Si me amarais, os alegraríais de que me vaya al Padre,
εἰ ἠγαπάτε με ἐχάρητε ἂν ὅτι πορεύομαι πρὸς τὸν πατέρα,

porque el Padre es más grande que yo.

ὅτι ὁ πατήρ μείζων μου ἐστίν.

v. 29 Y os lo digo ahora, antes de que suceda,
καὶ νῦν εἶρηκα ὑμῖν πρὶν γενέσθαι,

para que cuando suceda creáis.

ἵνα ὅταν γένηται πιστεύσητε.

v. 30 Ya no hablaré muchas cosas con vosotros,
οὐκέτι πολλὰ λαλήσω μεθ' ὑμῶν,

porque llega el Príncipe de este mundo.

ἔρχεται γὰρ ὁ τοῦ κόσμου ἄρχων:

En mí no tiene ningún poder;

καὶ ἐν ἐμοὶ οὐκ ἔχει οὐδέν,

v. 31 pero ha de saber el mundo que amo al Padre
ἀλλ' ἵνα γινῶ ὁ κόσμος ὅτι ἀγαπῶ τὸν πατέρα,

y que obro según el Padre me ha ordenado.

καὶ καθὼς ἐνετείλατο μοι ὁ πατήρ, οὕτως ποιῶ.

Levantaos. Vámonos de aquí.

Ἐγείρεσθε, ἄγωμεν ἐντεῦθεν.

Atendiendo, por consiguiente, a su contexto propio, en esta sección del discurso, Jesús concluye en el v. 27b recordando las palabras con las que había iniciado el discurso del capítulo 14 “μὴ ταρασσέσθω ὑμῶν ἡ καρδία” (v. 1a), repetición percibida por todos los comentaristas, como indicio de una inclusión¹³⁸, de modo que los vv. 1 y 27 constituyen los límites externos del primer discurso, al tiempo que introducen las secciones 1-3 y 27b-31 donde la repetición marca el retorno a los sentimientos iniciales del discurso.

En el v. 28 Jesús recuerda lo que ya les había dicho: “me voy y vengo a vosotros – ὑπάγω καὶ ἔρχομαι πρὸς ὑμᾶς” seguramente, haciendo referencia a los vv. 3b y 18. Sin embargo, el ἠκούσατε (cfr. vv. 2-4.12.18.21.23) y la repetición de las palabras clave ὑπάγω y ἔρχομαι, hacen pensar en una recapitulación del discurso, elemento éste, que ha servido para argumentar la identidad del capítulo 14 como un discurso completo en sí mismo¹³⁹. En la segunda parte del versículo, Jesús no solamente pone en tela de juicio el amor de los discípulos “Si me amarais os alegraríais de que me vaya al Padre”, afirmación que llevará al extremo en 16,7 “os conviene que yo me vaya”, sino que además recurre a una autoridad mayor que la suya “porque el Padre es más grande que yo” con la intención de avalar su partida (afirmación que ha sido causa de intensos debates cristológicos y trinitarios)¹⁴⁰.

Los vv. 29 al 31 tienen la función de servir de transición al relato siguiente de la pasión (18,1ss.), donde la insistencia de Jesús en el valor de sus palabras presentes “antes de que

¹³⁸ Cfr. Moloney, *El Evangelio de Juan*, 425.

¹³⁹ Cfr. Barrett, *El Evangelio según san Juan*, 711.

¹⁴⁰ Los arrianos se fundaban en esta afirmación para justificar su cristología, negando la divinidad de Jesús, si bien y al mismo tiempo, es la base suficiente para la construcción posterior de la teología de la distinción de naturaleza en Jesús, siendo claro que no se puede pensar que este tipo de concepción teológica ya estuviese lo suficientemente formada en Juan (cfr. Brown, *El Evangelio según san Juan II*, 986); un comentario muy amplio al respecto, se encuentra en Léon-Dufour, *Lectura del Evangelio de Juan III*, 114-115).

sucedan” (v. 29), parece estar orientada a dar sentido a la futura situación de los discípulos “cuando suceda”, que debe caracterizarse por su confianza. En efecto, el v. 29 aparece como una revelación de Jesús a los suyos sobre el sentido de su muerte, la cual no debe ser causa de angustia. El v. 30 sugiere que las palabras o enseñanzas finales de Jesús no deberían concluir tan abruptamente, puesto que se verán como interrumpidas por la llegada del príncipe de este mundo, que no tiene poder sobre Jesús. El v. 31 cierra el discurso de forma inusitada, con una declaración de Jesús, según la cual el mundo ha de saber que él ama al Padre y que obra según el Padre le ha ordenado. Con la expresión “Levantaos. Vámonos de aquí”, se cierra esta parte narrativa, dando inicio a la sección discursiva del capítulo 15¹⁴¹.

Observaciones de Crítica Textual

En el v. 28, la expresión εἰ ἠγαπᾶτέ με ἐχάρητε ἅν, que aparece como una oración condicional en la que no se cumple la condición: “si me amarais (porque no parece que sea así), os alegraríais”. En la tradición textual, ese sentido se debilita con la lectura que proponen D L f¹³: εἰ ἀγαπᾶτε (“si me amáis”), que no implica el cumplimiento de la condición. Aquí, en realidad, hay que preferir la lectura difícil, puesto que un verdadero amor a Jesús, que los discípulos aún no tienen, los llevará a alegrarse de la exaltación de su Maestro, igual que una auténtica comprensión de las palabras de Jesús los capacitaría para entender que su marcha no podrá menos que redundar en su propio beneficio¹⁴².

En el v. 30, acerca de la expresión ἐν ἐμοὶ οὐκ ἔχει οὐδέν, los códices D a leen οὐκ ἔχει οὐδέν εὐρεῖν, y otra variante lee εὐρήσει οὐδέν (cfr. 8,46: ¿Quién de vosotros puede probar que soy pecador?), y como Jesús no es de este mundo (cfr. 8,23 y 18,36), el jefe de este mundo no puede pretender nada contra él. Por otra parte, no se sabe con seguridad si hay que

¹⁴¹ Al respecto, véanse en la presente investigación, los argumentos citados a propósito de la delimitación de los discursos de adiós y del capítulo 14.

¹⁴² Cfr. Barrett, *El Evangelio según san Juan*, 711.

poner coma o dos puntos después de οὐδέν; de hecho, la frase se puede puntear de los formas, ofreciendo las lecturas siguientes: a) “...no tiene poder sobre mí, pero [eso sucede] para que el mundo comprenda...” y b) “...no tiene poder sobre mí. Pero para que el mundo comprenda...” Siendo posibles las dos lecturas, parece que hay que preferir la primera¹⁴³.

En el v. 31, la expresión ἐνετείλατο μοι ὁ πατήρ, es cambiada en el código B por ἐντολήν ἔδωκεν, muy posiblemente, con la intención de asimilarla a otros pasajes del contexto (cfr. 1,18; 12,49; 15,10)¹⁴⁴.

Finalmente, en torno a la proclamación de Jesús: Ἐγείρεσθε, ἄγωμεν ἐντεῦθεν, que recuerda textualmente la expresión de Jesús en Mc 14,42: Ἐγείρεσθε, ἄγωμεν, se diferencia de ésta, en que Jesús no la dice en el contexto de la celebración de la última cena, sino en Getsemaní, inmediatamente antes de su arresto, de manera que es probable que Juan haya hecho eco de estas palabras de Jesús en Marcos¹⁴⁵.

Categorías Fundamentales

En el v. 27b el sentido del uso del verbo ταρασσω y del sustantivo καρδία, se entienden en relación directa, en cuanto repetición de la expresión “μὴ ταρασσέσθω ὑμῶν ἡ καρδία” del v. 1, y lo dicho allí para estos dos vocablos, al tiempo que se evoca la expresión del v. 18a “Οὐκ ἀφήσω ὑμᾶς ὀρφανούς”. Por su parte, el verbo δειλιάω (sentir temor), solamente aparece aquí en todo el NT.

En el v. 28 las expresiones “ἐγὼ εἶπον ὑμῖν” “ὑπάγω καὶ ἔρχομαι πρὸς ὑμᾶς” “εἰ ἡγαπᾶτέ με” y “πορεύομαι πρὸς τὸν πατέρα” dan la tonalidad semántica al conjunto:

¹⁴³ Ibidem, 712.

¹⁴⁴ Ibidem, 713.

¹⁴⁵ Idem.

** En el v. 28 la expresión “ἐγὼ εἶπον ὑμῖν” (cfr. 15,20; 16,4 en indicativo aoristo del verbo λέγω), evoca otra similar “ταῦτα λελάληκα ὑμῖν” (cfr. 14,25 y 16,6 en perfecto de indicativo del verbo λαλέω), a menudo, seguida de la conjunción ἵνα (cfr. 15,11; 16,1.4.33). Todas estas expresiones se hallan en los discursos de adiós, con la intención de consolidar el sentido trascendente que no se había captado, de lo que Jesús ya había dicho a los discípulos (v.g. 15,20 evoca 13,16; 16,4 evoca 13,19 y 14,29; 16,6 evoca 14,1), al tiempo que los llevan a experimentar algo nuevo como efecto de lo dicho (v.g. “para ἵνα que mi gozo esté en vosotros” en 15,11; “para ἵνα que no os escandalicéis” en 16,1; “para ἵνα que cuando llegue la hora os acordéis” en 16,4 y “para ἵνα que tengáis paz en mí” en 16,33).

** El verbo ὑπάγω expresa siempre la idea de un "camino hacia un lugar misterioso", cuando genera la incomprensión, cuando el término del viaje falta o es oscuro¹⁴⁶, o cuando indica una acción reservada a Jesús e inminente¹⁴⁷, sugiriendo también la idea de la partida - ausencia¹⁴⁸, sin embargo, ὑπάγω posee un doble aspecto: para quien no cree (cfr. 7,33; 8,21ss.), da lugar a equívocos, pero para los creyentes es una palabra de revelación con un sentido más profundo (cfr. Mc 14,21)¹⁴⁹. El verbo aparece 32 veces en san Juan¹⁵⁰, y cuando Jesús habla de su partida o de su ida al Padre, usa 16 veces este verbo¹⁵¹, mientras que πορεύομαι sólo lo usa 6 veces (cfr. 14,2.3.12.28; 16,7.28), en una línea de comprensión más material.

¹⁴⁶ Cfr. 8,14.21.22; 13,33.36bis; 14,4.5.28.

¹⁴⁷ Cfr. 7,3; 13,3; 16,5bis.10.17.

¹⁴⁸ Por su contraposición a ἔρχομαι, que expresa la instauración de una presencia de Jesús junto a los discípulos, ὑπάγω parece expresar solamente la idea de la ausencia.

¹⁴⁹ Cfr. Schnackenburg, *El Evangelio según san Juan III*, 100.

¹⁵⁰ En los Sinópticos, aparece 19 veces en Mt, 15 en Mc y 5 en Lc, lo que permite observar que posee un uso mucho más joánico en relación con πορεύομαι y ἔρχομαι.

¹⁵¹ Cfr. 7,33; 8,14.21(2x).22; 13,3.33.36(2x); 14,4.5.28; 16,5(2x).10.17.

En el contexto de los discursos de adiós, Juan comienza citándolo en 13,3: “sabiendo que el Padre le había puesto todo en sus manos y que había salido de Dios ἀπὸ Θεοῦ ἐξῆλθεν y a Dios volvía καὶ πρὸς τὸν θεὸν ὑπάγει”, en 13,33: “Hijos míos, ya poco tiempo voy a estar con vosotros¹⁵². Vosotros me buscaréis, y, lo mismo que les dije a los judíos, que adonde yo voy Ὅπου ἐγὼ ὑπάγω¹⁵³, vosotros no podéis venir, os digo también ahora a vosotros”, y en 13,36: “Simón Pedro le dice: Señor, ¿a dónde vas? ποῦ ὑπάγεις;¹⁵⁴, Jesús le respondió: Adonde yo voy Ὅπου ὑπάγω no puedes seguirme ahora; me seguirás más tarde”. En relación con estas referencias, el v. 13,3 refleja un ambiente de misterio, quizás porque el término del viaje es en sí mismo misterioso (Dios), mientras que en los vv. 33.36bis se manifiesta la incompreensión de los interlocutores de Jesús (los tres textos están centrados y concatenados por el verbo ὑπάγω); nótese simplemente, que 13,3 es una afirmación reportada por el evangelista, donde es claro el paralelismo existente entre ἐξῆλθεν y ὑπάγει, dando la idea de que el origen se corresponde con la meta (cfr. 16,28 en cuanto paralelo); en 13,33.36bis las

¹⁵² Nótese el paralelo entre 13,33 y 7,33-34, ya que en 13,33 Jesús retoma lo que ya había dicho a los judíos, sin embargo, 13,33 omite "pues yo me voy al que me ha enviado":

13,33:	Hijos míos, ya poco tiempo voy a estar con vosotros. Vosotros me buscaréis, y lo mismo que les dije a los judíos, que adonde yo voy vosotros no podéis venir, os digo también ahora a vosotros.
7,33:	Entonces él dijo: Poco tiempo estaré con vosotros pues me voy al que me ha enviado.
7,34:	Me buscaréis y no me encontraréis Donde yo esté, vosotros no podéis venir

¹⁵³ La expresión ὅπου [ἐγὼ] ὑπάγω reaparece en 8,21.22 (que sería la referencia directa que está citando, donde habló a los judíos), 13,33 y 14,4 (aunque ἐγὼ se omite en diversos manuscritos importantes, en 8,22; 13,33 y especialmente en 14,4); también está la forma Ὅπου ὑπάγω en 13,36 (aunque algunos manuscritos importantes añaden ἐγὼ); y ἐγὼ ὑπάγω en 8,21.

¹⁵⁴ La expresión ποῦ ὑπάγεις; aparece también en 14,5 y 16,5 (que son repetición de 13,36); en 8,14 aparece bajo la forma ποῦ ὑπάγω.

afirmaciones son de Jesús que habla, primero a los discípulos (afirmándoles su incapacidad de ir a donde él se dirige), y luego a Pedro (afirmándole la posibilidad de seguirle más tarde), lo cual quiere decir, que el uso del verbo ὑπάγω, en principio denota una acción reservada a Jesús¹⁵⁵.

** Sobre el verbo ἔρχομαι, conviene tener presente, en primer lugar, que con la expresión “ὑπάγω καὶ ἔρχομαι πρὸς ὑμᾶς” Jesús quiere recordar a sus discípulos lo que ya les había dicho (cfr. vv. 3 y 18), aun cuando hay una cierta contradicción, ya que en el v. 3 Jesús no había utilizado el verbo ὑπάγω para referir su partida, sino el verbo πορεύομαι (habría que pensar en otros lugares, como 7,33; 16,5.10.17). En todo caso, la contraposición entre ὑπάγω (que expresa la idea de ausencia), y ἔρχομαι (que por el contrario, denota la presencia), manifiesta tanto la tensión como la evolución de uno a otro concepto. En segundo lugar, el hecho de que las manifestaciones del resucitado se refieran con el verbo ἔρχομαι (cfr. 20,19.24.26 y 21,13), es precisamente signo de que la forma de comprender la presencia permanente de Jesús (cfr. 14,3.18.23.28), los ha llevado a una muy densa interiorización del misterio de la resurrección, del cual finalmente habla el verbo ἔρχομαι.

** Así, la expresión “ὑπάγω καὶ ἔρχομαι πρὸς ὑμᾶς” del v. 28, en la misma línea de sentido de los vv. 3 y 18, demanda una mirada más conjunta, tras haberse aproximado anteriormente a dichos versículos:

v. 3 καὶ ἐὰν πορευθῶ καὶ ἐτοιμάσω τόπον ὑμῖν,
πάλιν ἔρχομαι καὶ παραλήψομαι ὑμᾶς πρὸς ἑμαυτόν

¹⁵⁵ Pero existen sus diferencias, en cuanto en 13,33 se trata de una partida y ausencia física, y totalmente cerrada a los discípulos, mientras que en 13,36 se trata de una acción de Jesús, en fuerza de la cual será posible la participación para los discípulos (cfr. Migliasso, *La presenza dell'Assente*, 210).

v. 18 ἔρχομαι πρὸς ὑμᾶς

v. 28 ὑπάγω καὶ ἔρχομαι πρὸς ὑμᾶς ...

ὅτι πορεύομαι πρὸς τὸν πατέρα, ...

En el v. 3 el uso de los verbos πορεύομαι y παραλαμβάνω, y del sustantivo τόπος, determinan la identidad literaria del texto, y por ende, su horizonte de sentido. Así, el verbo πορεύομαι, que refiere el movimiento de Jesús hacia el Padre, con su sentido propio y directo de caminar o viajar, explicita el término de dicho desplazamiento (cfr. anotaciones a 14,3 en la p. 163), pues por sus contextos anterior y posterior, se esperaría en su lugar el verbo ὑπάγω (más característico de Juan para hacer alusión al misterio de la partida de Jesús, como se observa en 13,33,36 y 14,4-5), de modo que tal sustitución parece intencional con el fin de hacer claridad en torno a la meta del movimiento de Jesús. Por su parte, el verbo παραλαμβάνω y su connotación física, al poner la Venida de Jesús muy cerca de la comprensión sinóptica, viene a reforzarse gracias a la presencia del sustantivo τόπος, con el cual se enmarca completamente la comprensión de 14,3.

En el v. 18 no se hace mención del lugar de destino o del Padre, como punto de llegada de Jesús, sino que quedando este elemento en la penumbra, se insiste sobre todo en la idea del regreso a los discípulos, de modo que este viene a ser como el elemento central y constitutivo de la relación existente entre estos tres versículos.

En el v. 28 por el contrario, en el otro extremo del capítulo 14, el verbo ὑπάγω en lugar de πορεύομαι, muestra que se ha dado un giro en la manera de entender la partida de Jesús, en relación con el v. 3, puesto que se pasa de una comprensión física a una, podríamos decir, misteriosa, o mejor “mistérica”, que de alguna forma plantea la incompreensión, aunque para los discípulos se trata de un uso con sentido revelatorio

muy profundo, sin embargo, acto seguido, de nuevo explicita el término de su movimiento: “πορεύομαι πρὸς τὸν πατέρα” (como en 14,2.12 e incluso, 16,28), con el verbo πορεύομαι.

** En el mismo v. 28 la expresión “εἰ ἠγαπᾶτέ με” sugiere que el amor de los discípulos es irreal, debido al uso del condicional “εἰ”, como lo considera Brown¹⁵⁶, es decir, que este amor no es como debería ser, ya que están reacios a que Jesús se vaya, sin embargo, con las palabras “ὅτι πορεύομαι πρὸς τὸν πατέρα, ὅτι ὁ πατήρ μείζων μου ἔστιν”, Jesús de nuevo deja en la evidencia su “regreso y presencia junto al Padre” con el verbo πορεύομαι, a la manera del v. 3, al tiempo que amplía el horizonte del significado del ir al Padre, que ya no se entiende solamente como el punto de llegada de su desplazamiento, sino además, de un espacio de mayor plenitud, de manera que aún para los mismos discípulos, la meta no estará solo en estar con Jesús (cfr. v. 3), sino de estar con el Padre (cfr. v. 28).

En el v. 29 nos encontramos con una evocación de 13,19 cuya observación comparada deja al descubierto la preocupación de Juan por la fe de los discípulos:

14,29 Y os lo digo ahora,
antes de que suceda,
para que cuando suceda creáis

13,19 Os lo digo desde ahora,
antes de que suceda,
para que, cuando suceda, creáis que Yo Soy

¹⁵⁶ Cfr. *El Evangelio según san Juan II*, 901.

Tratándose prácticamente de la misma afirmación, el énfasis en 14,29 está puesto en “el creer”, mientras que en 13,19 el acento está en creer que Jesús “es” por supuesto, con una clara referencia al enigmático “Yo Soy” joánico.

** Sobre el verbo πιστεύω (cfr. anotaciones a Jn 14,1 en la p. 160), recuérdese que se trata, posiblemente, del verbo más importante en el Cuarto Evangelio, debido a sus 98 recurrencias y otras 9 apariciones en 1Jn, donde se refiere siempre a Jesús (cfr. por ejemplo, Jn 1,12; 3,18.36; 5,38, etc.), siendo pocos los casos en los que tiene a Dios por sujeto, como en 14,1 donde la expresión πιστεύετε εἰς τὸν Θεόν, es reflejo de 5,24 “En verdad, en verdad os digo: el que escucha mi Palabra y cree en el que me ha enviado καὶ πιστεύων τῷ πέμψαντί με tiene vida eterna y no incurre en juicio, sino que ha pasado de la muerte a la vida” y 1Jn 5,10: “Quien cree en el Hijo de Dios ὁ πιστεύων εἰς τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ posee el testimonio dentro de sí. Quien no cree a Dios ὁ μὴ πιστεύων τῷ θεῷ le hace mentiroso, porque no ha creído en el testimonio que Dios ha dado acerca de su Hijo”.

** La sugestiva expresión ἐγὼ εἶμι, probablemente tiene su trasfondo propio en el pensamiento del judaísmo palestinese¹⁵⁷, en las expresiones “Yo soy Yahvéh” o “Yo soy Dios”, de las cuales el “Yo soy” absoluto, no viene a ser más que una variante, que los LXX presentan como ἐγὼ Κύριος ο ἢ ἐγὼ Θεός, aunque a veces introducen el verbo copulativo εἶμι, produciendo la forma ἐγὼ εἶμι¹⁵⁸. La fórmula ἐγὼ εἶμι “correspondería esencialmente al nombre divino revelado a Moisés (cfr. Ex 3,14+), y significa que el Dios de Israel es el único y verdadero Dios (cfr. Dt 32,29), de modo que se está ante una confesión de fe fundamental. Aplicándose este nombre, Jesús se

¹⁵⁷ En el AT hay, al parecer, cuatro grupos de textos en los que se encuentra la fórmula de revelación: “Yo soy Yahvéh”: a) Dios revela su naturaleza (cfr. Gn 28,13.15; Ex 3,14; 6,2.29; Ez 20,5; Sal 81,11 etc.); b) para apoyar y garantizar la palabra de Dios, como en el Decálogo (cfr. Ex 20,1.5 y Lv 17-26); c) proporciona el contenido del conocimiento, muy común en Ezequiel; d) exalta la singularidad y exclusividad de Yahvéh (cfr. Is 45,5.6.18.21.22; 46,9; Os 13,14; Jl 2,27 (cfr. Schnackenburg, *El Evangelio según san Juan II*, 78).

¹⁵⁸ Cfr. Os 13,4 y Jl 2,27; Is 45,18; 51,12; 52,6. Cfr. Brown, *El Evangelio según san Juan II*, 1661-1665

confesaría como el único Salvador, hacia el cual tendían toda la fe y la esperanza de Israel (cfr. Jn 8,28.58; 13,19 y 6,35; 18,5.8)¹⁵⁹, con la que no se pretende afirmar de manera directa que Jesús pretenda identificarse con Dios en sentido exclusivo, sino que lo que quiere es dirigir la atención él mismo como el lugar en el que se puede encontrar y conocer a Dios, lo cual es verdaderamente capital en el Cuarto Evangelio¹⁶⁰. Esta expresión es muy característica en el Cuarto Evangelio, en el que recurre 24 veces, siendo el uso más alto del NT¹⁶¹.

Su uso se puede clasificar en tres tipos: el primero es absoluto, es decir sin predicados, donde generalmente la expresión tiene un carácter autorrevelatorio (cfr. Jn 8,28a.58; 13,19: “Yo soy”), y que por lo mismo, en la línea del AT, se opera una transferencia de significado a Jesús, de la denominación fundamental de Dios YO SOY:

8,28a Les dijo, pues, Jesús:

 Cuando hayáis levantado al Hijo del hombre,
 entonces sabréis que **Yo Soy**,

8,58 Jesús les respondió:

 En verdad, en verdad os digo:
 antes de que Abrahán existiera, **Yo Soy**.

13,19 Os lo digo desde ahora,

 antes de que suceda,
 para que, cuando suceda,
 creáis que **Yo Soy**.

¹⁵⁹ Cfr. nota a Jn 8,24 en BJ, 1975.

¹⁶⁰ Cfr. Barrett, *El Evangelio según san Juan*, 154.

¹⁶¹ Aunque también está presente de manera muy global en el NT, donde recurre 48 veces: Además de las 24 en Jn, está 7 en Hch, 5 en Mt, 5 en Ap, 4 en Lc y 3 en Mc.

El segundo tipo de textos, tiende al reconocimiento de Jesús como Mesías (cfr. 4,26 en el encuentro con la Samaritana, y 8,18: “Yo soy el que doy testimonio de mí mismo”), o como el que comparte con los discípulos (cfr. 6,20 cuando Jesús está caminando sobre las aguas), o Jesús refiriéndose a sí mismo, cuando vienen a prenderlo (cfr. 18,5.6.8).

El tercer tipo de textos, donde la expresión está acompañada de un predicado¹⁶², además del componente autorrevelatorio propio de Jesús en el Cuarto Evangelio, amplía y explicita dicha función: Jn 6,35 y 6,48: “Yo soy el pan de vida”; 6,41: “Yo soy el pan que ha bajado del cielo”; 6,51: “Yo soy el pan vivo”; 8,12: “Yo soy la luz del mundo”; 10,7: “Yo soy la puerta de las ovejas”; 10,9: “Yo soy la puerta”; 10,11.14: “Yo soy el buen pastor”; 11,25: “Yo soy la resurrección”; 14,6: “Yo soy el camino, la verdad y la vida” y 15,1.5: “Yo soy la vid verdadera”. Sin embargo, en las sentencias joánicas, donde los predicados tienen un carácter metafórico, son muy difíciles de vincular al AT, por cuanto que en él, no se encuentra la autopredicación de Dios con tales imágenes, de modo que estas metáforas funcionarían como desarrollos de la fórmula de revelación; algunas posibles comparaciones estarían en textos donde Dios se designa como “el primero y el último” (cfr. Is 41,4; 44,6; 48,12), o donde se le asignan ciertos predicados como “salvador” (cfr. Os 13,4), o “redentor” (cfr. Is 43,11), o cuando se le asignan metáforas como “tu escudo” “tu médico” o “tu guardián” en Gn 15,1; Ex 15,26 e Is 27,3¹⁶³.

En los textos sinópticos, de los cuales, algunos tienen paralelo con Juan, se puede apreciar también la riqueza de significado, aún cuando es Juan, quien se encarga de trascender el horizonte semántico de esta expresión, dada la convicción según la cual, Jesús es quien en su misterio de comunión con el Padre, lo revela (cfr. Mt 14,27 y Mc 6,50 en el contexto del camino de Jesús sobre las aguas “Ánimo. Soy yo”; Mc 14,62 y Lc 22,70 ante el Sanedrín “Sí, soy yo”; o Mt 22,32 “yo soy el Dios de Abrahám”,

¹⁶² Cfr. Ap 1,8.17; 2,23; 21,6.16.

¹⁶³ Cfr. Schnackenburg, *El Evangelio según san Juan II*, 79.

referido a Dios; Lc 21,8 refiriéndose a los que vendrán en su nombre, suplantándolo y afirmando “Yo soy” como en Mt 24,5 y Mc 13,6, y finalmente, según Lc 24,39 donde el resucitado invita a sus discípulos a reconocerle “soy yo mismo”).

Es pues, evidente, que en Juan esta fórmula está al servicio de la cristología y la soteriología, con la que se pretende poner de relieve el carácter salvífico de la misión de Jesús, bajo imágenes de cercano y a la vez profundo significado; en el fondo, las metáforas son variantes de un tema único: Jesús ha venido para que todos tengamos vida y la tengamos en abundancia (cfr. Jn 10,10), cuyo *Sitz im Leben* fundamental, sería cultural y litúrgico, aun cuando en contextos no cristianos, desempeñaran una función propagandística y defensiva¹⁶⁴.

En el v. 30, la afirmación de Jesús “ya no hablaré mucho o muchas cosas” necesariamente hace pensar en el sin sentido de los discursos de los capítulos 15 y 16, teniendo que suponer quizás, tan solo algunas pocas palabras camino al huerto de Getsemaní. La alusión a la lucha con el mundo, personificada en su príncipe, conocido ya por 12,31 tiene su equivalente al final del discurso duplicado en 16,33: “... Yo he vencido al mundo” mientras que la expresión “en mí no tiene ningún poder” recuerda ciertas expresiones joánicas similares (cfr. 3,15; 5,39; 16,33 y 20,31), aunque su sentido más próximo se encuentra en 19,11: “No tendrías poder alguno sobre mí” dado que Jesús se entrega voluntariamente (cfr. 18,4ss.), para cumplir el encargo del Padre, según 10,18¹⁶⁵.

En el v. 31, la idea introducida con ἄλλ’ ἵνα como una oración independiente¹⁶⁶ llega hasta ποιῶ, de modo que en el hecho de que Jesús permita actuar al Señor de este mundo y acepte la muerte, debe conocer el mundo su amor al Padre, amor que se demuestra (καί epexegetico) en que hace lo que el Padre le ha encomendado (cfr. 8,28; 10,18; 12,49)¹⁶⁷; así, en la expresión

¹⁶⁴ Cfr. Schnackenburg, *El Evangelio según san Juan II*, 84-85.

¹⁶⁵ Cfr. Schnackenburg, *El Evangelio según san Juan III*, 120-121.

¹⁶⁶ Cfr. 1,8; 9,3; 13,18; 15,25.

¹⁶⁷ Cfr. Bultmann, *The Gospel of John*, 488.

“para que el mundo sepa que amo al Padre”, conviene evidenciar, primero, que se trata del único pasaje del NT donde se afirma que Jesús ama al Padre, y segundo, que el sustantivo κόσμος no tiene las connotaciones negativas de los vv. 17,19 y 22 ya que se refiere a la creación de Dios a la que se le ofrece la vida y la salvación en Jesucristo, como en 3,16a: “Porque tanto amó Dios al mundo que dio a su Hijo unigénito” y 4,42: “y decían a la mujer: Ya no creemos por tus palabras; que nosotros mismos hemos oído y sabemos que éste es verdaderamente el Salvador del mundo”.

Por último, la expresión “Levantaos. Vámonos de aquí” del v. 31 de frente a su discontinuidad con 15,1 y armonía narrativa con 18,1 ha planteado la hipótesis de la redacción tardía de los capítulos 15-17 y su posterior incorporación al Evangelio concluido¹⁶⁸, como ya se proponía al exponer la unidad literaria 14,1-31 (cfr. p. 87). La orden “¡Levantaos! – ¡Salgamos!” corresponde exactamente a lo que Jesús dice al final del episodio de Getsemaní, donde ordena a los discípulos dormidos que se levanten y afronten la tropa que viene a prenderlo (cfr. Mc 14,42 y Mt 26,46), por lo que la señal de marcha (ἀγωμεν ἐντεῦθεν) debe entenderse en sentido literal y no metafórico, como en 2,16 y 7,3 donde ἐντεῦθεν alude a un cambio de lugar (en 19,18 indica un dato geográfico y solo en 18,36 puede referirse al campo de lo trascendente)¹⁶⁹. Según Juan, esa orden se dirige a los discípulos sentados a la mesa, de modo que podría tratarse de una huella de la etapa literaria en la que el discurso iba seguido inmediatamente de 18,1¹⁷⁰.

Textos Referenciales

En tanto que Jesús es la Sabiduría de Dios, la referencia a la partida de Jesús y a su regreso a los discípulos contenida en 14,28 debe ser leída necesariamente en la línea de Sb 9,10:

¹⁶⁸ Una buena síntesis de la diversidad de pareceres al respecto, se encuentra en Moloney, *El Evangelio de Juan*, 426.

¹⁶⁹ Cfr. Schnackenburg, *El Evangelio según san Juan III*, 121.

¹⁷⁰ Cfr. Léon-Dufour, *Lectura del Evangelio de Juan III*, 119.

“Envíala desde el santo cielo, mándala desde tu trono glorioso, para que me acompañe en mis tareas y pueda yo conocer lo que te agrada” y v. 17: “¿Quién puede conocer tu voluntad, si tú no le das la sabiduría y le envías tu espíritu santo desde el cielo?”. De esta manera, se reconoce una clave de lectura del Cuarto Evangelio (cfr. 7,33; 13,3; 16,5 etc.), esencial para su comprensión.

Horizonte de Sentido

Unos corazones no turbados, sin temor por la partida, son la garantía de que los discípulos han escuchado las palabras de Jesús y se mantienen firmes en su fe, incluso al reconocer el carácter mediador de Jesús, en relación con su Padre que es más grande que él. Los acontecimientos de la partida inminente son algo inevitable, y no deben ser causa de temor o de tristeza; por el contrario, en la perspectiva de todo el capítulo 14, será el comienzo del tiempo del Paráclito (cfr. vv. 16-17), lo que impulse un tiempo de amor (cfr. vv. 15.21.23-24), de fe (cfr. vv. 15.21.23-24.29), de alegría (cfr. v. 28) y de paz (cfr. v. 27a). Ahora, parece que está llegando a su fin, el tiempo de las palabras (cfr. v. 30), y el final de este discurso: “Levantaos. Vámonos de aquí” (cfr. v. 31).

El v. 28 visto en su contexto, ha revelado un gran paralelo con los vv. 1-3; su diferencia con ellos, está en que al contener los verbos ὑπάγω y πορεύομαι al mismo tiempo, para referir la ida de Jesús al Padre, termina especificando lo que es propio del horizonte de significado de cada uno de ellos: el v. 28a “habéis oído que os he dicho” por su contenido, no puede referirse si no a la promesa del v. 3: “Y cuando vaya καὶ ἐὼν πορευθῶ y os prepare un lugar, volveré πάλιν ἔρχομαι y os tomaré conmigo”, tan solo que al repetir la frase que quiere traer a la memoria de los discípulos, no se usa el verbo πορεύομαι del v. 3, sino ὑπάγω; esta imprecisión, crea un ambiente de oscuridad ante la afirmación.

¿Por qué el cambio de verbo? quizás, para mostrar que se operó una relectura y

reinterpretación de 14,1-3 de ahí que se valga del verbo ὑπάγω, que expresa con mucha más fuerza el misterio del pasaje, y al mismo tiempo, muestra lo concreto del viaje, con πορεύομαι ¿Por qué quiere Jesús recordar sus palabras? Ante todo, porque viene de exhortarles en el v. 27 a no tener miedo (μὴ ταρασσέσθω ὑμῶν ἢ καρδία μηδὲ δειλιάτω), así como lo hizo en 14,1 (Μὴ ταρασσέσθω ὑμῶν ἢ καρδία), y porque parece que ha interpretado este miedo, como "desamor", de ahí que afirme enseguida "si me amarais os alegraríais". Resumiendo, el v. 28 integra dos elementos que ya había dado, para reinterpretar 1-3: "no os dejaré huérfanos: ἔρχομαι πρὸς ὑμᾶς" (14,18), y " ἐγὼ πρὸς τὸν πατέρα πορεύομαι" (14,12); ahora, se trata de ir al Padre "πρὸς τὸν πατέρα", misteriosa "ὑπάγω" y realmente "πορεύομαι πρὸς τὸν πατέρα" (cfr. 14,12.28a-b), pero se trata también de regresar verdadera y absolutamente junto a los discípulos "ἔρχομαι πρὸς ὑμᾶς" (cfr. 14,18.28a).

Según estas observaciones, es profundo el progresivo paralelo que se sugiere entre los vv. 1-3, el v. 18 y los vv. 27-28:

1 No se turbe vuestro corazón. Creéis en Dios: creed también en mí.

18a No os dejaré huérfanos:

27c No se turbe vuestro corazón ni se acobarde

3 Y cuando haya ido καὶ ἐὰν πορευθῶ y os haya preparado un lugar,

28 Habéis oído que os he dicho: Me voy ὑπάγω

volveré ἔρχομαι y os tomaré conmigo, καὶ παραλήμψομαι

18b volveré a vosotros. ἔρχομαι πρὸς ὑμᾶς

y volveré a vosotros καὶ ἔρχομαι πρὸς ὑμᾶς

ὑμᾶς πρὸς ἑμαυτὸν

para que donde esté yo,
estéis también vosotros.

Si me amarais, os
alegraríaís de que me vaya
al Padre, porque el Padre
ὄτι πορεύομαι πρὸς
τὸν πατέρα (cfr. v. 12)
es más grande que yo.

De aquí, se infiere cómo a partir de una de las concepciones primitivas sobre la Parusía del Señor, expresa en los vv. 1-3, se pasa a una nueva lectura, donde en razón de la evolución de la doctrina, pero sobre todo y seguramente, debido a las dificultades concretas que deben atravesar las comunidades cristianas, se pasa a una mayor interiorización - espiritualización del tema, que se deja ver en el v. 18; a su vez, el v. 28 (sin olvidar que forma inclusión con 1-3), en la misma línea del v. 18 retoma la misma expresión: ἔρχομαι πρὸς ὑμᾶς, llevando hasta el extremo su contenido: Jesús afirma que se va y que vuelve a ellos, pero al mismo tiempo, afirma su permanencia junto al Padre, es decir, estará con el Padre, y sin embargo estará con ellos.

Se puede, por consiguiente, concluir que se está ante tres comprensiones de la Parusía, o quizás, y mejor, de la Venida: 1) Una que entiende el movimiento de Jesús al Padre como un desplazamiento de carácter físico, así como un correlativo regreso de Jesús a sus discípulos, también en los mismos términos, para llevárselos consigo, lo cual nos pone muy cerca de las primeras concepciones cristianas sobre la Segunda Venida del Señor; aquí es importante recordar las consideraciones contextuales de Jn 14,1-3 así como lo dicho acerca de la estructura literaria del capítulo 14, de donde se infiere que las unidades 1-3 y 4-6, pertenecen a distintos niveles de redacción, como lo ha sugerido M.E. Boismard al afirmar que Jn 14,1ab, 2ac y 3ab corresponden al Doc C¹⁷¹, el cual, por sus características, sería el efecto directo de la

¹⁷¹ Cfr. Boismard y Lamouille, *L'Évangile de Jean*, 347, 401 nota 5, 459 nota 2, 462 nota 3, 469 nota 3, 471 nota 4, 354-356, y Brown, *El Evangelio según san Juan I*, 171-173

influencia a mediados del siglo I d.C., del ambiente propio de los discípulos de Jesús, donde se ubicaría la persona del testigo o discípulo amado; 2) Otra, que se interesa menos por la presencia de Jesús junto al Padre, y más por la presencia de Jesús junto a sus discípulos, sin llevárselos, para permanecer con ellos; y 3) Una última, en la que se retoma el tema de la ida de Jesús, más en términos de revelación, de modo que los lleva a comprender esa nueva presencia de Cristo, que se da de forma simultánea, junto a ellos y junto al Padre, recuperando e incorporando en una concepción nueva, la concepción primera de los vv. 1-3.

2.1.4 JN 21,22-23: HASTA QUE YO VENGA

Jn 21,22-23 reviste un carácter particular, dado el talante propio del capítulo 21 en relación con todo el cuerpo del Evangelio; aquí, en el contexto de una invectiva del Resucitado contra Pedro por su actitud celosa y excluyente con el discípulo amado que los está siguiendo, parece insinuar que su Venida será tan pronta, a tal punto que el discípulo amado permanecería (con vida) hasta que efectivamente se registre tal suceso, certeza que así se habría difundido entre los hermanos:

v. 22 Jesús le respondió:

si quiero que se quede hasta que **YO VENGA** (ἔρχομαι),

¿qué te importa?

Tú, sígueme.

v. 23 Corrió, pues, entre los hermanos,

la voz de que este discípulo no moriría.

Pero Jesús no había dicho a Pedro:

No morirá, sino:

si quiero que se quede hasta que **YO VENGA** (ἔρχομαι).

Peculiaridades del Contexto

Si bien el relato joánico sobre Jesús llegó a su fin en 20,30-31 éste no era el final del relato de los discípulos de la comunidad joánica, ya que otro relato estaba comenzando. El capítulo 21, por consiguiente, no es un simple apéndice añadido por razones apologéticas, como lo muestra su presencia continuada en la literatura cristiana canónica, sino la expresión de un momento cualitativamente diferente en la dinámica de vida de la comunidad joánica, y es éste el contexto propio de los vv. 22-23 los cuales, según la estructura literaria fijada para el capítulo 21 (cfr. p. 116), forman parte de la subunidad constituida por los vv. 20-23.

Así, al final del v. 19 Jesús había pedido a Pedro que lo siguiera, de modo que pareciera que Pedro se pone físicamente a caminar detrás de él (éste es su sentido primero, más allá de que este hecho también pueda significar un constante discipulado a lo largo de toda la vida); en el v. 20 Pedro que está siguiendo a Jesús, manifiesta su desacuerdo con el seguimiento que está teniendo lugar de forma simultánea con el suyo, del otro discípulo, el amado del Evangelio de Juan, del cual el redactor evoca su presencia en la cena (cfr. 13,23-25). Se ha observado la estructura análoga entre este versículo y 1,38 contruidos de acuerdo con una misma secuencia de acciones: 1) volverse; 2) ver; 3) seguir, con el fin de afirmar que ese discípulo innominado o anónimo del que se habla en 1,40 es el discípulo amado de 21,20¹⁷²:

21,20 Pedro se vuelve

y ve, siguiéndoles detrás,

al discípulo a quien Jesús amaba,

que además durante la cena se había recostado en su pecho

y le había dicho:

Señor, ¿quién es el que te va a entregar?

¹⁷² Cfr. Léon-Dufour, *Lectura del Evangelio de Juan IV*, 242.

1,38 Jesús se volvió

y, al ver que le seguían, les dice:

¿Qué buscáis?

Ellos le respondieron:

Rabbí - que quiere decir Maestro- ¿dónde vives?

En el v. 21 Pedro explicita su reclamo a Jesús, a lo que Jesús responde de forma ambivalente “afirmando su beneplácito con la permanencia del discípulo, hasta que él vuelva”, al tiempo que de nuevo, exige a Pedro su seguimiento; por último, en el v. 23 el narrador incluye un paréntesis redaccional, de acuerdo con la verificación de este uso en Jn 2,21-22; 11,51; 12,6.16; 20,9¹⁷³, según el cual, “corrió la voz de que este discípulo no iba a morir” y su respectiva corrección con base en las palabras mismas de Jesús, de acuerdo con las cuales “Jesús no dijo que no moriría, sino: si quiero que se quede hasta que yo venga”.

v. 20 Pedro se vuelve

Ἐπιστραφεὶς¹⁷⁴ ὁ Πέτρος

y ve, siguiéndoles detrás, al discípulo a quien Jesús amaba,

¹⁷³ Cfr. Bartolomé, *Cuarto Evangelio – Cartas de Juan*, 375. Las explicaciones redaccionales son también una de las grandes características del Cuarto Evangelio, con las que su redactor tiene la intención de hacer precisiones a partir la experiencia postpascual de la comunidad. En este sentido, 2,21 es una corrección a propósito de la comprensión de 2,20 que se refiere en su sentido primero al templo de Jerusalén, y en su sentido segundo “al santuario de su cuerpo”; lo mismo sucede con 11,51 como profecía sobre la muerte de Jesús “Esto no lo dijo por su propia cuenta, sino que, como era sumo sacerdote aquel año, profetizó que Jesús iba a morir por la nación”, con 12,6 sobre la verdadera condición de Judas “Pero no decía esto porque le preocuparan los pobres, sino porque era ladrón, y como tenía la bolsa, se llevaba lo que echaban en ella”, con 12,16 sobre la comprensión de los discípulos a la luz de la resurrección “Esto no lo comprendieron sus discípulos de momento; pero cuando Jesús fue glorificado, cayeron en la cuenta de que esto estaba escrito sobre él, y que era lo que le habían hecho”, lo mismo que en 20,9: “pues hasta entonces no habían comprendido que según la Escritura Jesús debía resucitar de entre los muertos”.

¹⁷⁴ El verbo ἐπιστρέφω es un hapax en Juan, y los dos casos en los que encuentra στρέφω en 1,38: “Jesús se volvió (στραφεὶς) y, al ver que le seguían, les dice: ¿Qué buscáis? Ellos respondieron: Rabbí – que quiere decir Maestro - ¿Dónde vives?”, 20,14: “dicho esto, se volvió (ἐστράφη) y vio a Jesús, pero no sabía que era Jesús” y 20,16: “Jesús le dice: María. Ella se vuelve (στραφεῖσα) y le dice en hebreo Rabbuní, que quiere decir, Maestro”, según Léon-Dufour, no autorizan sacar ninguna conclusión (cfr. Léon-Dufour, *Lectura del Evangelio de Juan IV*, 242).

βλέπει τὸν μαθητὴν ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς ἀκολουθοῦντα,

que además durante la cena se había recostado en su pecho

ὃς καὶ ἀνέπεσεν ἐν τῷ δείπνῳ ἐπὶ τὸ στήθος αὐτοῦ

y le había dicho: Señor, ¿quién es el que te va a entregar?

καὶ εἶπεν, Κύριε, τίς ἐστὶν ὁ παραδιδούς σε;

v. 21 Viéndole Pedro,

τοῦτον οὖν ἰδὼν ὁ Πέτρος

dice a Jesús:

λέγει τῷ Ἰησοῦ,

Señor, y éste, ¿qué?

Κύριε, οὗτος δὲ τί;

v. 22 Jesús le respondió:

λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς,

si quiero que se quede hasta que yo **venga**,

Ἐὰν αὐτὸν θέλω μένειν ἕως **ἔρχομαι**,

¿qué te importa?

τί πρὸς σέ;

Τύ, sígueme.

σύ μοι ἀκολούθει.

v. 23 Corrió, pues, entre los hermanos,
ἐξῆλθεν οὖν οὗτος ὁ λόγος εἰς τοὺς ἀδελφοὺς

la voz de que este discípulo no moriría.
ὅτι ὁ μαθητῆς ἐκεῖνος οὐκ ἀποθνήσκει.

Pero Jesús no había dicho a Pedro:
οὐκ εἶπεν δὲ αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς

No moriré, sino:
ὅτι οὐκ ἀποθνήσκει:

si quiero que se quede hasta que yo **venga**.
ἀλλ', Ἐὰν αὐτὸν θέλω μένειν ἕως ἔρχομαι [, τί πρὸς σέ];

Considerado todo el conjunto de los vv. 20-23 se puede ver una gran similitud de esta escena con las dos primeras del capítulo 20 (cfr. vv. 1-10 y 11-18), no solamente porque allí se encuentran los mismos dos discípulos a los que acude María Magdalena, sino también, por los verbos de visión empleados para el discípulo amado y María (cfr. vv. 1.5.8.18), que ahora son aplicados a Pedro (cfr. vv. 20.21):

20,1-18

21,20-23

v. 1 El primer día de la semana va María
Magdalena de madrugada al sepulcro
cuando todavía estaba oscuro, y **ve**
(βλέπει) la piedra quitada del sepulcro.

v. 5 Se inclinó (el discípulo que Jesús quería según 20,2) y **vio** (βλέπει) los lienzos en el suelo, pero no entró.

v. 6 Llega también Simón Pedro siguiéndole, entra en el sepulcro y **ve** (θεωρεῖ) los lienzos en el suelo,

v. 8 Entonces entró también el otro discípulo, el que había llegado el primero al sepulcro; **vio** (εἶδεν / ὀράω) y creyó,

v. 12 y **ve** (θεωρεῖ) dos ángeles de blanco, sentados donde había estado el cuerpo de Jesús, uno a la cabecera y otro a los pies.

v. 14 Dicho esto, **se volvió** (ἐστράφη) y **vio** (θεωρεῖ) a Jesús, de pie, pero no sabía que era Jesús.

v. 16 Jesús le dice: María. Ella **se vuelve** (στραφεῖσα) y le dice en hebreo: Rabbuní - que quiere decir: Maestro -.

v. 20 Pedro **se vuelve** (ἐπιστραφεὶς) y **ve** (βλέπει), siguiéndoles detrás, al discípulo a quien Jesús amaba, que además durante la cena se había recostado en su pecho y le había dicho: Señor ¿quién es el que te va a entregar?

v. 18 Fue María Magdalena y dijo a los discípulos: **He visto** (Ἐώρακα / ὀράω) al Señor y que había dicho estas palabras.

v. 21 **Viéndole** (ἰδὼν / ὀράω) Pedro, dice a Jesús: Señor, y éste ¿qué?

v. 22 Jesús le respondió: si quiero que se quede hasta que yo venga ¿qué te importa? Tú, sígueme.

v. 23 Corrió, pues, entre los hermanos, la voz de que este discípulo no moriría. Pero Jesús no había dicho a Pedro: No moriré, sino: si quiero que se quede hasta que yo venga.

Observando los dos textos, se puede notar claramente el juego de los verbos de visión, así como los actos de “volverse” de María y Pedro:

En 20,5 el discípulo (el que Jesús “quería - ὃν ἐφίλει” según el tenor propio de este paréntesis, donde aparece el verbo φιλέω en 20,2) “ve” (βλέπω) los lienzos y en 20,8 “vio” (ὀράω) y creyó, mientras que Pedro en 20,6 solamente “observa” (θεωρέω) los lienzos, “interrogándose” según el matiz propio de θεωρέω.

En 20,1 María “ve” (βλέπω) la piedra removida, y más adelante, en 20,12.14.18 “interrogándose” “observa” (θεωρέω) los ángeles, luego “ve” (θεωρέω) a Jesús sin reconocerle, y finalmente manifiesta “haberlo visto” (ὀράω) y reconocido; ahora, en 21,20-23 Pedro “ve” (βλέπω) al discípulo que los sigue, y se le aplica el verbo

“volverse” (ἐπιστρέφω), que evoca una actitud muy cercana, la de María Magdalena “que se vuelve” (ἐστράφη y στραφεῖσα) en dos ocasiones, la primera de ellas, ante el Jesús que no logra reconocer (cfr. 20,14), y la segunda, ante aquel que ahora llama Maestro (cfr. 20,16)¹⁷⁵.

Observaciones de Crítica Textual

En el v. 20 algunos testigos textuales (S* W y el manuscrito de la Vetus Latina llamado Codex Corbeiensis) omiten “ἀκολουθοῦντα – siguiendo (los)”, dicho del discípulo amado, quizás insinuando que este discípulo ya hace por su cuenta lo que se le pide hacer a Pedro: seguir a Jesús. Pero aquí no parece tratarse de un seguimiento explícito, como en el caso de los vv. 19 y 22 donde Jesús se lo exige a Pedro (nótese incluso, que el uso del pronombre “tú” en el v. 22 enfatiza mucho más la orden dada a Pedro). Lo que sí se quiere dejar en la evidencia es el contraste entre el destino de Pedro que es seguir a Jesús, y el destino del discípulo amado, que es “quedarse aquí – permanecer”¹⁷⁶.

Por lo demás, la dificultad de comprensión que llevó a omitir el verbo, radica en que en el texto griego falta el pronombre personal, por lo que la acción en presente y sin ningún término de relación queda demasiado genérica, lo que incluso, puede hacer pensar sin más, en un discípulo que nunca ha interrumpido su seguimiento, pero no en el discípulo amado del texto¹⁷⁷.

Sobre el v. 22 después de la expresión Ἐὰν αὐτὸν θέλω μένειν, el código D incluye el adverbio οὕτως, muy posiblemente, con la intención de precisar la permanencia física del discípulo en la historia.

¹⁷⁵ Cfr. Simoens, *Selon Jean III*, 943-944.

¹⁷⁶ Cfr. Brown, *El Evangelio según san Juan II*, 1567-1568.

¹⁷⁷ Cfr. Castro Sánchez, *Evangelio de Juan*, 507.

En el v. 23 después de la expresión ἐξῆλθεν οὖν οὗτος ὁ λόγος εἰς τοὺς ἀδελφοὺς, el códice D añade καὶ ἔδοξαν (y pensaban), suavizando de esta forma la lectura del versículo anterior. Más adelante, para la expresión οὐκ εἶπεν δε, los códices A D Θ Ψ ofrecen la lectura καὶ οὐκ εἶπεν, muy posiblemente, con la intención de afirmar que ese discípulo del que se pensaba que no iba a morir, realmente ya había muerto. En la última parte del versículo, en lugar de ἀποθνήσκει, el códice D lee ἀποθνήσκεις, introduciendo así un estilo mucho más directo, mientras que los códices ℵ* y al parecer C^{2vid} omiten la frase τί πρὸς σε.

Aproximación a la Estructura Literaria

Con base en la observación del diálogo que tiene lugar entre Jesús y Pedro, y la intervención del evangelista, en los vv. 20-23 se ha observado la repetición de un esquema concéntrico del tipo A-B-A' que corresponde al movimiento de la característica sintaxis joánica¹⁷⁸:

A Pedro: v. 20	Pedro se vuelve y ve, siguiéndoles detrás, al discípulo a quien Jesús amaba,
B Evangelista:	que además durante la cena se había recostado en su pecho y le había dicho: Señor ¿quién es el que te va a entregar?
A' Pedro: v. 21	Viéndole Pedro, dice a Jesús: Señor, y éste ¿qué?

¹⁷⁸ Cfr. La Potterie, *Le témoin qui demeure : le disciple que Jésus aimait*, 359.

A Jesús: v. 22

Jesús le respondió:

si quiero que se quede hasta que yo venga

¿qué te importa? Tú, sígueme.

B Evangelista: v. 23

Corrió, pues, entre los hermanos,

la voz de que **este discípulo** no moriría.

A' Jesús:

Pero Jesús no había dicho a Pedro:

No morirá, sino:

si quiero que se quede hasta que yo venga.

La relación existente entre los elementos centrales B-B así como el contenido general de todo el relato, muestra que la preocupación de Pedro, de Jesús y del evangelista, gira alrededor del esclarecimiento de la identidad y destino del discípulo, en relación con Pedro (el que debe seguir y el que debe permanecer, el que debe dar testimonio con su martirio y el que lo da a través de la Escritura):

B Evangelista:

que además durante la cena se había recostado en su pecho

y le había dicho: Señor ¿quién es el que te va a entregar?

B Evangelista:

Corrió, pues, entre los hermanos,

la voz de que este discípulo no moriría.

Categorías Fundamentales

El v. 20 parece desarrollarse alrededor del verbo “βλέπω” (dicho de Pedro que “ve” al discípulo amado), el sustantivo “μαθητής” y el verbo “ἀκολουθέω” (dichos del discípulo amado).

** El verbo βλέπω debe considerarse en armonía y contraste con los verbos θεωρέω, ὁράω y θεάομαι, de los cuales, βλέπω es la forma más material de la visión y θεάομαι¹⁷⁹ la más sublime, aun cuando son muchos los que piensan que se trata de verbos sinónimos, aduciendo tantos textos como los que le atribuyen un significado específico a cada uno de ellos¹⁸⁰. Por su parte, el verbo βλέπω es muy común en el NT¹⁸¹, el cual recurre 17 veces en Juan, refiriéndose normalmente a una visión de tipo sensorial y física que no se interroga¹⁸², o como en el caso del ciego de nacimiento que ha recuperado la vista y ahora ve¹⁸³, o cuando se utiliza para hablar del Hijo que hace lo que ve hacer al Padre (cfr. 5,19), o de los que creen que ven pero no ven, evocando a la luz del profeta (cfr. Is 6,9-10), la confusión que éste causa con su palabra, de modo

¹⁷⁹ Este verbo, según Bultmann, expone sintéticamente el tema del Cuarto Evangelio en 1,14: “Y la Palabra se hizo carne y puso su morada entre nosotros, y hemos contemplado ἑθεασάμεθα su gloria...” (cfr. 1Jn 1,1-3: “Lo que existía desde el principio, lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que contemplamos ἑθεασάμεθα y tocaron nuestras manos acerca del Verbo de la vida...” y 4,14: “Y nosotros hemos visto τεθεάμεθα y damos testimonio de que el Padre ha enviado a su Hijo, como salvador del mundo”) (cfr. Bultmann, *The Gospel of John*, 41).

¹⁸⁰ Cfr. Brown, *El Evangelio según san Juan II*, 1606-1608. En el marco de esta discusión, con base en la anterior argumentación, en Juan se podría ver una escalera semántica de la visión, que comienza con βλέπω (17x), pasa a θεωρέω (24x), sigue con ὁράω (67x en el Evangelio, 9x en 1Jn y 2x en 3Jn, lo que lo constituye en el verbo joánico, de visión, por excelencia), y concluye con θεάομαι (6x en el Evangelio y 3x en 1Jn, expresando verdadera y profunda contemplación de un misterio, sólo en 1,14 y 1Jn 1,1; 4,14). Esta observación es sumamente interesante al interior del Evangelio de Juan, sin embargo, en el caso del verbo ὁράω, que en este ambiente autoral designaría “visión de fe”, es el verbo de visión, de mayor uso en los Evangelios Sinópticos (72x en Mt, 50x en Mc y 81x en Lc, frente a las 67 recurrencias en el Cuarto Evangelio), y la verdad es que en los Sinópticos, no se refiere de forma normal a la visión de fe, sino que actuaría como sinónimo de βλέπω y θεωρέω.

¹⁸¹ Este verbo aparece 132 veces en el NT: 20x en Mt, 17x en Jn, 16x en Lc, 15x en Mc, 13x en Hch, 13x en Ap, 8x en Hb, 7x en 1Co, 7x en 2Co, 6x en Rm, 3x en Flp, 3x en Col, 1x en Ga, 1x en Ef, 1x en St y 1x en 2Jn.

¹⁸² Cfr. 1,29; 11,9; 13,22; 20,1.5; 21,9.20.

¹⁸³ Cfr. 9,7.15.19.21.25.

que los que no ven vean y viceversa (cfr. 9,39(3x).41). En el v. 20 de Pedro se dice que “ve” siguiéndoles al discípulo a quien Jesús amaba.

** El sustantivo μαθητής es una de esas categorías típicamente joánicas, dado que de las 261 recurrencias en el NT¹⁸⁴, en Juan se encuentra 78 veces, de donde se infiere una concepción eclesiológica particular, centrada más en el seguimiento y la comunión que en la misión; por esta razón, en directa conexión con el sustantivo “μαθητής” se encuentra el verbo “ἀκολουθέω”, el cual, de las 90 recurrencias que presenta en el NT¹⁸⁵, 19 se registran en el Evangelio de Juan¹⁸⁶, relacionadas todas ellas (excepto 11,31), con el seguimiento de Jesús, como acción discipular.

En el v. 21 Pedro “ve” al discípulo amado, sólo que esta vez, lo ve con “ὄραω”, y no con “βλέπω”, como en el v. 20:

** En este caso, como en Jn 16,16-17 y 19 conviene apreciar el paso que se da de Βλέπω a ὄραω, de manera equivalente a como se dio allí, de θεωρέω a ὄραω. Dadas pues, las connotaciones de estos verbos, es necesario reconocer un cambio de perspectiva que supone una mirada más profunda, comprensiva e intuitiva¹⁸⁷, en este caso, por parte de Pedro, en relación con el significado del papel del discípulo amado, aun cuando inmediatamente surja también la pregunta ¿y éste qué? para la cual ya se intuye una respuesta gracias a la implementación del verbo ὄραω. Es posible suponer, de acuerdo con el matiz de este verbo en Juan, que a pesar de la pregunta irónica de Pedro, él ha tenido una verdadera comprensión acerca de la identidad del discípulo amado.

¹⁸⁴ Además, 72 en Mt, 46 en Mc, 37 en Lc y 28 en Hch.

¹⁸⁵ Las demás se encuentran, 25x en Mt, 18x en Mc, 17x en Lc, 6x en Ap, 4x en Hch y 1x en 1Co.

¹⁸⁶ Cfr. 1,37.38.40.43; 6,2; 8,12; 10,4.5.27; 12,26; 13,36(2x).37; 18,15; 20,6; 21,19.20.22.

¹⁸⁷ Cfr. 1,50.51; 3,11.32; 11,40; 14,7.9; 16,16; 19,35.37; 20,8.25.29.

En los vv. 22 y 23 los verbos “θέλω” y “ἔρχομαι” adquieren su significado pleno en cuanto están relacionados con Jesús, los verbos “μένω” y “ἀποθνήσκω” con el discípulo amado, y el verbo “ἀκολουθέω” con los dos discípulos (cfr. vv. 20 y 22), que de alguna forma hablan, dentro de los muchos modos de ser testigo de Jesús, de dos principales, tal como los ha entendido la tradición a la luz de este texto: el de la autoridad jerárquica y el de la vida carismática, y de dos testigos, el que muere y el que permanece.

** El verbo θέλω, cuyo uso está bien respaldado en el NT¹⁸⁸, se utiliza normalmente para expresar la voluntad de Dios o de Jesús¹⁸⁹, como también lo refiere el Cuarto Evangelio¹⁹⁰, como un “querer firmemente” sea como negación (cfr. 5,40), o como anhelo profundo¹⁹¹, hablando así de la orientación decidida de la persona en función de un fin. Con este verbo en el v. 22 se quiere decir a la comunidad (v. 23), es decir, a los hermanos “ἀδελφοὺς” (cfr. 3Jn 5; además, es el término que se utiliza 57 veces en el libro de los Hechos, para referirse a los cristianos), que la permanencia del discípulo es efecto del querer profundo de Jesús. En los vv. 22-23 el verbo θέλω se encuentra en subjuntivo, adquiriendo con la conjunción ἕάν una forma hipotética, para mostrar que la promesa de Jesús no es absoluta¹⁹².

** Sobre el verbo μένω (cfr. anotaciones a 14,3 en la p. 162), que básicamente significa habitar o morar de forma estable, en Juan es de particular relevancia (40 veces en el Evangelio, 24 en 1Jn y 3 en 2Jn), con el sentido de presencia e íntima

¹⁸⁸ 208 recurrencias, de las cuales 42x se encuentran en Mt, 28x en Lc, 25x en Mc, 23x en Jn, 17x en 1Co, 15x en Rm, 14x en Hch, 9x en Ga, 8x en 2Co, 5x en Ap, 4x en Hb, 3x en Col, 3x en 1Tm, 2x en 1Ts, 2x en St, 2x en 1Pe y una vez en Flp, 2Ts, Flm, 2Pe y 3Jn.

¹⁸⁹ Cfr. DENT I, 1844-1846.

¹⁹⁰ Cfr. 5,21: “Porque, como el Padre resucita a los muertos y les da la vida, así también el Hijo da la vida a los que quiere (θέλει)”; 8,44: “Vosotros sois de vuestro padre el diablo y queréis (θέλετε) cumplir los deseos de vuestro padre”; y 17,24: “Padre, los que tú me has dado, quiero (θέλω) que donde yo esté estén también conmigo, para que contemplen mi gloria, la que me has dado, porque me has amado antes de la creación del mundo”.

¹⁹¹ Cfr. 5,6; 7,1.17; 12,21; 15,7; 16,19.

¹⁹² Cfr. Brown, *Introducción a la Cristología del Nuevo Testamento*, 67.

reciprocidad¹⁹³, o por el contrario, expresando el rechazo de la misma (cfr. 9,41 y 12,46)¹⁹⁴. En efecto, aunque en el v. 23 *permanecer* puede significar “seguir viviendo”¹⁹⁵, en el ambiente joánico, se trata de un *leitmotif*, pues se refiere más bien a la actitud del discípulo auténtico, como lo sugiere la alegoría de la vid y los sarmientos en 15,1-11, v.g. los vv. 4-5: “Permaneced “μείνατε” en mí, como yo en vosotros. Lo mismo que el sarmiento no puede dar fruto por sí mismo, si no permanece “μένει” en la vid; así tampoco vosotros si no permanecéis “μένετε” en mí. Yo soy la vid; vosotros los sarmientos. El que permanece “ὁ μένων” en mí y yo en él, ése da mucho fruto; porque separados de mí no podéis hacer nada”.

En relación con los vv. 22-23 la traducción “si quiero que se quede”, resulta bastante inexacta, por cuanto el verbo μένω no hace relación directa a una situación espacial y física, sino a un estado de presencia¹⁹⁶, que normalmente halla su equivalente en la acción de “permanecer”, de modo que el destino del discípulo no tiene que ver, propiamente hablando, con el “estar” sino con el “permanecer”. Jerónimo lo entendió muy bien al proponer la traducción latina “sic eum volo manere”.

** El verbo ἀποθνήσκω¹⁹⁷, dicho del discípulo amado, en las dos ocasiones en las que se encuentra en el v. 23 está en presente “no muere - οὐκ ἀποθνήσκει” lo que viene a confirmar el sentido de su permanencia, ya insinuado con el verbo μένω en los vv. 22-23.

¹⁹³ Cfr. 1,32; 7,27.56; 8,31.35; 12,34.46.

¹⁹⁴ Cfr. Moloney, *El Evangelio de Juan*, 406.

¹⁹⁵ Cfr. 1Co 15,6: “después se apareció a más de quinientos hermanos a la vez, de los cuales todavía la mayor parte viven “μένουσιν” y otros murieron” y Flp 1,25: “Y, persuadido de esto, sé que me quedaré y permaneceré “μενω̄” con todos vosotros para progreso y gozo de vuestra fe”.

¹⁹⁶ Cfr. 1,38-39; 5,38; 14,17.25; 15,4.5.6.7.9.

¹⁹⁷ De las 111 veces que aparece en el NT, la más alta proporción se halla en Jn con 28 recurrencias; le sigue Pablo (23x en Rm, 7x en 1Co, 7x en Hb, 5x en 2Co, 2x en Ga, 2x en Col, 2x en 1Ts y 1x en Flp), y finalmente, 10x en Lc, 8x en Mc, 6x en Ap, 5x en Mt, 4x en Hch, 1x en Judas.

** Lo dicho acerca de los verbos μένω y ἀποθνήσκω, tiene grandes repercusiones sobre el sentido del verbo ἔρχομαι en los vv. 22-23 pues en la traducción “hasta que yo venga - ἕως ἔρχομαι” dado su sabor escatológico¹⁹⁸, es imposible dejar de pensar en que se trata de una referencia explícita a la Parusía en su sentido tradicional, pero si se consideran la conjunción ἕως y el verbo ἔρχομαι, la comprensión puede variar. En primer lugar, la partícula ἕως indica el término que pone fin a una situación estable (aquí “permanecer”), como en el caso de Mt 24,39: “hasta que llegó el diluvio” de modo que afecta una situación existente, o como en Lc 17,8: “hasta que termine de comer y beber” como sinónimo de “mientras como y bebo” o Jn 9,4: “mientras es de día”.

En segundo lugar, el verbo ἔρχομαι, que se encuentra en presente de indicativo, puede referirse a un acontecimiento futuro y singular (una venida particular de Jesús), o indica una actividad iterada (repetidas venidas) que cesará algún día. En el primer caso, la traducción sería “hasta que yo venga/llegue” (cfr. 1Tm 6,13: “hasta que llegue/mientras llego” dedícate a la lectura”), y en el segundo: “mientras estoy/sigo viniendo”. Como Jesús está hablando en presente, quedan abiertas las dos posibilidades, sin embargo, al observar los episodios a partir de la resurrección (cfr. 20,19: “Vino – ἦλθεν”, 20,26: “se presentó = viene – ἔρχεται” y 21,13: “viene – ἔρχεται”), la frase ἕως ἔρχομαι enfatiza más que la ausencia, sobre todo la permanencia de Jesús. El sentido iterativo no queda bien expresado con la traducción “mientras vengo/estoy viniendo”, por lo que se requiere un auxiliar “mientras sigo/continúo viniendo”, indicando así, el período de tiempo entre la primera subida de Jesús al Padre con el fin de preparar sitio para los suyos (cfr. 20,17: “Deja de tocarme, que todavía no he subido al Padre...”), a la que corresponde su vuelta para infundirles

¹⁹⁸ Cfr. la expresión que cierra la fórmula de la institución de la Eucaristía en 1Co 11,26: “hasta que venga (él) – ἄχρι οὗ ἔλθῃ” donde el verbo ἔρχομαι está en subjuntivo; o las exclamaciones del Apocalipsis en 22,17.20: “Ven – ἔρχου” con el verbo ἔρχομαι en imperativo, y en presente en 22,7.12.20: “Vengo pronto – ἔρχομαι ταχύ”.

el espíritu (cfr. 20,19: “vino - ἦλθεν”) y la subida definitiva aún no realizada (cfr. nuevamente 20,17)¹⁹⁹. De esta manera, “mientras sigo/continúo viniendo” marca un tiempo que terminará con un “hasta que yo deje de venir”, explicitando una presencia permanente²⁰⁰.

Horizonte de Sentido

Claramente, los vv. 20-23 giran alrededor de dos cuestiones fundamentales: 1) la afirmación de Pedro como discípulo y 2) el anuncio de la permanencia del discípulo amado hasta la Venida del Señor Jesús, que habla ya resucitado, en medio de su manifestación a los discípulos a orillas del mar de Tiberíades (cfr. 21,1ss.). De hecho, en la segunda parte del Evangelio estos dos personajes se han encontrado juntos, primero en la cena (cfr. 13,23-25), luego en la tumba vacía (cfr. 20,3-10), y finalmente en la manifestación en el lago de Galilea (cfr. 21,1-8), sin embargo, a pesar de la importancia de Pedro, este discípulo ocupa un lugar privilegiado en la cena (cfr. 13,23), llega primero al sepulcro (cfr. 20,8), es el primero en reconocer al Señor (cfr. 21,7), e incluso, mientras se registran las negaciones de Pedro (cfr. 18,15-18.25-27), Jesús crucificado confía este discípulo a su Madre, María (cfr. 19,25-27).

Todo parece indicar que el v. 20 funciona como un mosaico formado a partir de una serie de elementos que han aparecido anteriormente en el Evangelio (cfr. 13,2: “estaban cenando”; 13,21c: “Uno de vosotros me va a entregar”; y 13,25: “el discípulo al que Jesús amaba, apoyándose en el pecho de Jesús, le preguntó: Señor, ¿quién es?”), de modo que actúa como un paréntesis conmemorativo, recurso muy común en Juan²⁰¹. En el caso concreto de 21,20 lo verdaderamente extraño es que la remembranza en relación con el discípulo amado se haga tan tarde, pues se habría esperado en 21,7 donde se presenta por primera vez a este discípulo en el

¹⁹⁹ Cfr. Mateos-Barreto, *El Evangelio de Juan*, 907-908.

²⁰⁰ Cfr. Mercier, *El Evangelio según el discípulo a quien Jesús amaba*, 823-824.

²⁰¹ Cfr. 11,2 con María de Betania, 12,1 con Lázaro, 12,21 con Felipe, 19,39 con Nicodemo, 21,2 con Natanael, todos ellos, figuras peculiares de la tradición joánica, exceptuando el caso de Judas en 12,4.

capítulo 21²⁰².

En el v. 21 la pregunta de Pedro: “¿y éste qué?” (que es seguramente la pregunta que se están haciendo los lectores-destinatarios del Evangelio: ¿y éste qué?), genera la respuesta de Jesús en el v. 22 y la del narrador en el v. 23. De una parte, Jesús en el v. 22 desafía a Pedro a ser esencialmente un discípulo-seguidor (en los vv. 15-18 lo había desafiado a ser todo un pastor), y de otra, la corrección introducida por el narrador en el v. 23 sobre las palabras de Jesús en torno al discípulo amado, pretende precisar que este discípulo sí moriría, ya que propiamente, no se habló de vivir sino de permanecer, lo cual puede significar que probablemente, para la época en la que se escriben estas cosas, tanto Pedro como el discípulo amado ya habrían desaparecido, aunque este último todavía viviera. En el error que habría querido corregir el narrador al repetir la frase del v. 22 se nota el deseo de demostrar que esto se remontaba a una antigua tradición, del mismo modo que si llegaron realmente a creer que el discípulo no moriría, esto confirma que las menciones que se hacen de este discípulo en el Evangelio, hablan de un personaje real y no simplemente de una figura ideal²⁰³.

La respuesta de Jesús, considerada en el marco de su encuentro con sus discípulos, habría podido alimentar esperanzas en la comunidad joánica, de que a diferencia de Pedro, este discípulo no moriría antes de la Parusía del Señor, en la línea de la enseñanza sinóptica referida por Mc 9,1: “Yo os aseguro que entre los aquí presentes hay algunos que no gustarán la muerte hasta que vean venir con poder el Reino de Dios” (cfr. Mt 16,28 y Mc 14,62), pero una vez muerto, estas falsas esperanzas se habrían corregido, ya que a él no se le anunció que no moriría, sino que no compartiría el final violento de Pedro²⁰⁴. Incluso, es posible pensar que el destino menos glorioso de este discípulo, haya generado dificultades en medio de la

²⁰² Cfr. Brown, *El Evangelio según san Juan II*, 1351 y 1568.

²⁰³ Cfr. Léon-Dufour, *Lectura del Evangelio de Juan IV*, 245.

²⁰⁴ En esta convicción se fundaría la tradición de las iglesias de Asia Menor, según las cuales el apóstol Juan habría vivido hasta la época de Trajano, como lo refiere Ireneo en su obra *Adversus Haereses* II 22,5; III 3,4. De Agustín, se sabe que conoce la leyenda de un Juan, muerto en Éfeso, al que creyeron dormido aguardando al Señor, como aparece en su comentario a Juan, CXXIV 22: *Patrología Latina*, 35 1970, mientras que el dato de la muerte de Pedro, crucificado con la cabeza para abajo, como él mismo lo solicitara, se encuentra respaldado por los primeros historiadores cristianos, como Eusebio en su *Historia Eclesiástica*, III 1,3 y Tertuliano, *Scorp.* XV 3: *Patrología Latina* 3 151).

comunidad, por no haber seguido a su Señor con el martirio, de manera que esta situación se habría resuelto, partiendo de una decisión del mismo Jesús que así lo quiso, para que este discípulo fuera testigo²⁰⁵. Así, el discípulo amado continúa presente en las palabras del Evangelio: “Este es el discípulo que da testimonio de estas cosas y que las ha escrito, y nosotros sabemos que su testimonio es verdadero” (cfr. 21,24), siendo el Evangelio el que hace presente al discípulo, como su testimonio en presente “ὁ μαρτυρῶν” y a su vez, es este discípulo quien lo pone por escrito en el relato “ὁ γράψας (en participio de aoristo).

Muy posiblemente, con el ánimo de caracterizar bien a Pedro y al discípulo amado, Pedro representará a todos los discípulos en su fragilidad, sean ellos seguidores (vv. 19 y 22) o pastores (vv. 15-17), mientras que el discípulo amado representa al discípulo ideal, en el sentido en que es quien está junto a él (cfr. 13,23), frente a la cruz (cfr. 19,26), corre ágilmente al encuentro con el Señor (cfr. 20,7), le reconoce (cfr. 21,7), aquel que sintiéndose amado por Jesús, le sigue (cfr. 21,20), y da testimonio de él (cfr. 21,24). Ha sido tal la fuerza de estos versículos en la tradición, que ya desde San Agustín se ha hablado de las dos vocaciones representadas por ellos: la de la fe y la de la clara visión, la perteneciente al tiempo de viaje y la que permanece inmutable y eterna, una más vinculada al trabajo y la otra al reposo, una más en el camino y la otra en la patria, una más identificada con las obras de la vida activa y la otra con la justa recompensa de la contemplación²⁰⁶.

La cuestión particular, sin embargo, es la especificación del sentido del anuncio de la vuelta de Jesús a sus discípulos, en los vv. 22 y 23. Tanto las palabras mismas de Jesús como el empleo del verbo ἔρχομαι, nos ponen en la perspectiva de los anuncios explícitos anteriormente identificados en el Cuarto Evangelio (cfr. 14,3; 14,18 y 14,28), pero también, en relación directa con Pablo²⁰⁷, y sus expresiones de una espera de final inminente²⁰⁸. El problema es que el significado del verbo ἔρχομαι, es diferente en cada texto, pues en 14,3 se refiere a la

²⁰⁵ Cfr. Bartolomé, *Cuarto Evangelio – Cartas de Juan*, 375-376.

²⁰⁶ Cfr. González Osa, *Tratado sobre el Evangelio y Primera Epístola de san Juan*, Tratado 124, 300.

²⁰⁷ Cfr. 1Ts 1,10; 4,16-17; 1Co 15,23-24.51-52 y 2Co 4,14.

²⁰⁸ Cfr. Vidal, *Los Escritos originales de la Comunidad del discípulo “amigo” de Jesús*, 470.

vuelta inminente de Jesús para llevarse a los discípulos, en 14,18 a la vuelta inminente de Jesús para permanecer con ellos, y en 14,28 a la vuelta inminente de Jesús, para revelar el misterio del Padre. Otro tanto se puede decir de los textos paulinos alusivos a una Parusía inminente, ya que es necesario despojarlos de su atmósfera apocalíptica, para poder comparar su fondo con las expectativas joánicas al respecto de la Segunda Venida del Señor.

Con la intención de precisar los matices semánticos de la expresión “si quiero que se quede hasta que yo venga”, hay que considerar varias posibilidades:

Primero, el significado obvio de la frase es que Jesús volverá durante la vida del discípulo, y así sería como lo interpretaron inmediatamente, pero como el discípulo amado estaba próximo a morir o ya había muerto cuando se escribió el capítulo 21, la fórmula hipotética utilizada por el autor, mostraría que la promesa de Jesús no era absoluta, por lo que la venida de Jesús no estaría necesariamente sujeta a la permanencia del discípulo, luego no se requeriría que éste estuviese vivo²⁰⁹.

Segundo, dejando de lado su carácter hipotético, podría tratarse de una clara expresión de la expectativa ante la Segunda Venida de Jesús, que habría de producirse poco tiempo después de la resurrección, comprensión que se basa en la traducción alternativa de la conjunción ἕως por “mientras” que normalmente se traduce por “hasta” lo que generaría un “mientras yo vuelvo” explicitando que se trata de una situación transitoria y por ende, breve²¹⁰. Con esta última referencia explícita, estaríamos ante una expresión abierta de la Parusía, en la forma como la habrían entendido las primitivas comunidades cristianas, pero que iría en contra de la experiencia de salvación presente, más evidente en el Cuarto Evangelio, y por tanto, de la comunión con Cristo ya lograda.

Tercero, si para la conjunción ἕως, se deja la traducción “hasta” y se considera toda la carga

²⁰⁹ Cfr. Brown, *Introducción a la Cristología del Nuevo Testamento*, 67.

²¹⁰ Cfr. Brown, *El Evangelio según san Juan II*, 1569.

semántica del verbo μένω, propia del ambiente joánico, en los vv. 22-23 se trataría de un “seguir viviendo” entendido no como una “continuidad histórica” sino como una “permanencia en la historia” de la comunidad, generándose la traducción “hasta que yo venga” para la expresión ἕως ἔρχομαι, que funcionaría como síntesis joánica de la comprensión en torno a la Venida del Señor, indicando su permanencia, ya anunciada en las referencias explícitas del capítulo 14 (vv. 3.18.28), y equivalente al envío del Espíritu Santo (cfr. 14,16 y 16,7); dicha permanencia se expresaría también bajo el lenguaje de la visión (cfr. 14,19 y 16,16-19). Así, el sentido iterativo expresado con la traducción “mientras sigo/continúo viniendo” indica la profunda convicción de la presencia actual de Cristo, en la espera de una Venida definitiva aún no realizada, que coincidiría con un “hasta que yo deje de venir”.

Así pues, en 21,22-23 como en 14,3 hay una clara referencia a la Parusía, que en la fase redaccional, asumiría un valor de escatología realizada²¹¹, continuando vigentes las proximidades con 1Jn 2,28 y 3,2 donde resuena abiertamente la idea del retorno, bajo la formulación de “Parusía” y “Manifestación”, pero sin la inminencia que parece latir en Jn 21,22 (en realidad, de lo que se trata sobre todo, es de su Venida como presencia, más que de la Parusía como regreso).

Algo similar se aprecia en el libro del Apocalipsis joánico, donde se invita a mantener viva la esperanza de algo inminente (cfr. 1,3.19; 6,11 y par.), donde la parusía se anuncia no solo con la imagen tradicional de “venir con o sobre las nubes” (1,7), sino que la proclaman, el propio Señor celestial: “He aquí que vengo enseguida” (cfr. 3,11; 22,7.12.20), y el mismo vidente en nombre de la comunidad, como un intenso anhelo: “Ven Señor Jesús” (22,20). Este modo de hablar de la Venida del Señor, antiguo, como lo certifica Pablo (cfr. 1Co 4,5; 11,26) y como seguramente lo debieron mantener en general las primeras comunidades cristianas, de acuerdo con Mc 9,1 nos haría inferir que lo de los contemporáneos de Jesús que vivirían para presenciar la venida del Reino en poder, se habría aplicado al discípulo amado, adentrándonos

²¹¹ Cfr. Legasse, *Le retour du Christ d'après l'évangile de Jean chapitre 14 et 16 : une adaptation du motif de la Parousie*, 161-174.

así en un estadio anterior, en el que la comunidad joánica rebosaba todavía de expectación por los sucesos inminentes, o más bien, redaccionalmente se estaría estableciendo una relación con estas concepciones primitivas, al incorporar al relato tal forma de entender la Parusía. Esto no quiere decir necesariamente que las cosas se mantuvieran así para el tiempo en el que se escribe el capítulo 21, pues la parusía no se pone en tela de juicio, como tampoco en 1Jn. El hecho constatable es que el Apocalipsis aún a finales del siglo I está impresionado por esta idea, y la expresa con las mismas palabras, acercándose mucho más al *Sitz im Leben* de esta sentencia del Señor difundida por la tradición²¹².

2.2 LOS TEXTOS IMPLÍCITOS: LA FUERZA DE LAS RELECTURAS

Con el amplio panorama y la dinámica comprensiva sobre la Venida del Señor resucitado, que en el apartado anterior han quedado lo suficientemente bien planteados con el desarrollo de las cuatro referencias explícitas, en este sucesivo momento, conviene aproximarse a las ocho restantes referencias implícitas, presentes y distribuidas solamente en los capítulos 14 y 16, sin embargo, se impone hacer una distinción inicial entre ellas, dado no sólo el horizonte de sentido al que apuntan, sino también su propia fisonomía literaria. Se propondrán, por consiguiente, seis de estas referencias, bajo la denominación de *textos implícitos de primer orden* (14,6; 14,19; 14,21; 14,22-23; 16,16-19 y 16,22), en tanto versan sobre la Segunda Venida del Señor resucitado, utilizando verbos diferentes al verbo ἔρχομαι, y dos referencias implícitas bajo la denominación de *textos implícitos como sustitución*, en el sentido en que ya no se trata de que la Venida del Señor Jesús resucitado sea presentada con verbos, trátase de ἔρχομαι o de otros que se refieran al hecho del regreso, venida o presencia, sino que ahora, de lo que se trata, es de que es otro el que viene en su lugar, y éste es el Paráclito (14,16 y 16,7).

²¹² Cfr. Schnackenburg, *El Evangelio según san Juan III*, 457-458.

2.2.1 LOS TEXTOS IMPLÍCITOS DE PRIMER ORDEN

En este grupo, tal como se acaba de indicar, se ubican las referencias implícitas que sugieren la Venida del Señor con un lenguaje verbal diferente al propio de las referencias explícitas, caracterizadas por la presencia del verbo ἔρχομαι (cfr. 14,3.18.28; 21,22-23). Entre ellas se encuentran en el capítulo 14 los vv. 6.19.21.22-23 y en el capítulo 16 los vv. 16-19.22.

2.2.1.1 JN 14,6: LA VENIDA DE JESÚS COMO IDA AL PADRE

En este primer texto implícito, nos encontramos con una declaración de Jesús, relacionada con otra afirmación suya según la cual los discípulos saben cuál es el camino hacia donde se dirige Jesús (v. 4), pero dado que se afirma tanto el desconocimiento del punto de llegada como del camino (v. 5), Jesús se presenta a sí mismo como el camino (y también, la verdad y la vida), enfatizando el que es a través de él como se va al Padre.

v. 6 Le dice Jesús:

Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida.

NADIE VA (ἔρχεται) AL PADRE SINO POR MÍ.

De acuerdo con la estructura literaria sugerida para el capítulo 14 (cfr. p. 87), este versículo forma parte de la subsección 14,4-6. Así, desde el punto de vista de la trama narrativa del conjunto, en el v. 4 Jesús habla de su partida y afirma que sus discípulos conocen el camino. De hecho, ellos ya habían oído de Jesús, que retornaría a su Padre (cfr. 14,2), quizás, mediante la experiencia de la muerte, que será al mismo tiempo, experiencia de glorificación²¹³. En el v. 5 a través de Tomás, ellos manifiestan su desconocimiento sobre el camino y el destino de

²¹³ Cfr. 11,4.40; 12,23.32-34 y 13,31-32.

Jesús, sin embargo, la pregunta de Tomás parece reflejar la resistencia a aceptar el final de la historia de Jesús (cfr. 13,33.36), abriendo la posibilidad para que tenga lugar la autorrevelación de Jesús como camino, con el enigmático y paradigmático “Yo Soy” aun cuando éste se encuentra con predicado. Esto es lo que tiene lugar en el v. 6 afirmando que él es el camino “ἡ ὁδὸς” es decir, el medio a través del cual llegar al Padre, complementándolo con dos sustantivos muy propios del lenguaje de Juan, ya desde el prólogo: “la verdad - ἡ ἀλήθεια” y “la vida - ἡ ζωή” (cfr. 1,4.14.17).

v. 4 Y adonde yo voy
 καὶ ὅπου [ἐγὼ] ὑπάγω

 sabéis el camino
 οἴδατε τὴν ὁδόν.

v. 5 Le dice Tomás:
 Λέγει αὐτῷ Θωμᾶς,

 Señor, no sabemos a dónde vas,
 Κύριε, οὐκ οἴδαμεν ποῦ ὑπάγεις:

 ¿cómo podemos saber el camino?
 πῶς δυνάμεθα τὴν ὁδὸν εἰδέναι;

v. 6 Le dice Jesús:
 λέγει αὐτῷ [ὁ] Ἰησοῦς,

 Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida.
 Ἐγὼ εἰμι ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωή:

Nadie **va** al Padre sino por mí.

οὐδεὶς ἔρχεται πρὸς τὸν πατέρα εἰ μὴ δι' ἐμοῦ.

Peculiaridades del Contexto

- Como ya se dijo, al identificar los aspectos contextuales de Jn 14,1-3, en los vv. 4-6 se nota un cambio de perspectiva en relación con los vv. 1-3²¹⁴, por cuanto que Jesús ya no habla a los discípulos, de "ir a la casa del Padre, para preparar las moradas y regresar a llevarlos consigo" (vv. 2-3), sino que los invita a reunirse más tarde con él, siguiendo sus pasos; el lector pasa de la contemplación de la casa del Padre a la exigencia de creer en el Hijo, y del anuncio del resultado al del medio para alcanzarlo²¹⁵. Se nota la incoherencia entre el v. 3 y el 4 mientras que la relación entre el v. 4 y el 5 es evidente, ya que está en más consonancia con 13,33-37, tan solo que esta vez, no es Simón Pedro, sino Tomás, quien hace la pregunta: "Señor, no sabemos a dónde vas... cómo podemos conocer el camino". La pregunta de Tomás ¿dónde vas? no parece razonable (lo mismo se constatará en 16,5 ya que allí, de nuevo, Jesús dirigiéndose a sus discípulos, afirma que nadie le pregunta dónde va, cosa que ya había tenido lugar en 13,36 y aquí, en 14,5), ya que Jesús acababa de decir que va a la casa del Padre (v. 2); además, si Jesús va a regresar a tomarlos consigo, ¿qué sentido tiene la pregunta por el camino?²¹⁶.
- Otro giro significativo en relación con el contexto anterior, está en que mientras 14,1-3 está orientado hacia el futuro, a partir del v. 4 el texto se considera como una realidad presente, lo cual es significativo para su comprensión, porque Jesús al declararse como

²¹⁴ Cfr. Boismard, *L'évolution du thème eschatologique dans les traditions johanniques*, 518-523, y Legasse, *Le retour du Christ d'après l'évangile de Jean chapitre 14 et 16 : une adaptation du motif de la Parousie*, 165-169.

²¹⁵ Cfr. Léon-Dufour, *Lectura del Evangelio de Juan III*, 81.

²¹⁶ Cfr. Boismard, *L'Évangile de Jean*, 347.

camino, lo hace no solo en sentido escatológico, sino desde ya, en el tiempo presente, trayendo de esta manera la escatología futura al presente²¹⁷.

- Por la expresión “ὅπου [ἐγὼ] ὑπάγω” del v. 5 que ya había aparecido en 13,33.36 (cfr. 8,21-22), se diría que es su continuación lógica; de otra parte, así como en 8,21-22 y 13,33.36, en 14,4-5 se destaca la incomprensión ante las palabras de Jesús; en efecto, él les dice: "conocéis el camino (para ir) a donde yo voy"; ellos piensan que se trata de un camino normal, y por eso no comprenden el nivel superior de las palabras, así que Jesús les va a aclarar el sentido: "yo soy el camino... nadie va al Padre sino por mí"²¹⁸.
- En el v. 6 el camino deja de lado su sentido real y espacial, y se hace metáfora, de modo que ahora el camino es Jesús, él es el medio para ir al Padre; del mismo modo, también se recalca la identidad entre él y el Padre, pues quien le ha visto, ha visto al Padre (vv. 7-10), y el Padre está en él, y él en el Padre (v. 12).
- Observando el contexto próximo posterior, en el v. 7 la afirmación de Jesús εἰ ἐγνώκατέ με... γνώσεσθε, por el uso del perfecto, indica un conocimiento ya logrado. Por lo demás, Jesús se refiere a la unidad de conocimiento, en el sentido en que él revela al Padre, planteando una relación sinonímica entre conocer y ver. Esta unidad entre Jesús y su Padre, había sido ya propuesta en múltiples ocasiones²¹⁹. Así, tiene lugar la petición de Felipe de ver al Padre y quedar con ello colmados (v. 8); de hecho, el mismo Felipe en 6,7 se había maravillado de la capacidad de Jesús para satisfacer (ἀρκοῦσιν) a la gran muchedumbre junto al lago, y ahora, en 14,8 pide ver a Dios para que ellos, los discípulos, queden satisfechos (ἀρκεῖ). En el v. 9 dando una

²¹⁷ Cfr. Mercier, *El Evangelio según el discípulo a quien Jesús amaba II*, 170.

²¹⁸ Jn 7,33 está en relación con estos versículos, en cuanto que tratando el tema del lugar hacia el que va Jesús, y utilizando el verbo ὑπάγω, sus interlocutores no le comprenden, y se preguntan entre ellos a dónde va a ir Jesús, utilizando el verbo πορεύομαι, signo de su comprensión material, sin llegar al significado verdadero. Por lo demás, la incomprensión es también nota característica del Cuarto Evangelio (cfr. 8,27; 10,6; 12,16; 13,7.28; 16,16-19).

²¹⁹ Cfr. 1,18; 5,19-30; 8,19.38.58; 10,30.38.

mirada al tiempo pasado con sus discípulos “*τοσοῦτω χρόνω μεθ’ ὑμῶν*”, Jesús vuelve a afirmar la relación con su Padre, y la forma como conocerlo a él es conocer a su Padre, cosa que Felipe parece ignorar o no ha comprendido durante el tiempo compartido con Jesús (v. 10: “¿No crees que yo estoy en el Padre y el Padre está en mí”), a partir de la relación de significado entre conocer y ver. Propiamente hablando, si bien se insinúa la partida, no se habla nada de la Venida, acentuando el valor del conocimiento y visión actual de Dios en Jesús.

Observación de Crítica Textual

En el v. 4, para la expresión *την ὁδόν*, se da un cambio por *καὶ την ὁδόν οἶδατε*, atestiguada por P⁶⁶ y el códice alejandrino (A), entre los más importantes, junto con C³ D Θ Ψ f^{1.13} ℳ lat sy sa ac², que supone la lectura “vosotros sabéis a dónde voy y sabéis el camino”; aunque es una forma larga, se trata de una simplificación que mejora el texto, por lo que debe ser rechazada. Este arreglo redaccional incorporado por los copistas, pudo haber sido provocado por la división de las palabras de Tomás en el v. 5²²⁰.

En el v. 5 junto a Tomás, el Códice Beza añade “este nombre significa mellizo” como en 11,16: “Entonces Tomás, llamado el Mellizo...” y 20,24: “Tomás, uno de los doce, llamado el Mellizo...” con la clara intención de armonizar. De frente a la expresión “cómo podemos saber” hay múltiples variantes, pero al parecer, sin importancia.

Aproximación a la Estructura Literaria

La definición de la estructura de los vv. 4-6 puede estar sugerida por las siguientes observaciones:

²²⁰ Cfr. Barrett, *El Evangelio según san Juan*, 695 y Boismard, *L'Évangile de Jean*, 351.

- Los tres versículos comienzan con una referencia a quien habla (Jesús y Tomás), en el marco de un diálogo, medio literario típico en este Evangelio, aún cuando en el v. 4 esta referencia está supuesta, sabiendo que se trata de Jesús, de acuerdo con la trama narrativa desde 14,1.
- Dos cuestiones concentran la atención en el v. 4: el lugar al que va Jesús y el conocimiento de este lugar, que supone en los discípulos.
- En el v. 5 Tomás manifiesta el desconocimiento tanto del lugar como del camino para dirigirse a él, provocando en el v. 6 la respuesta de Jesús en torno a estas dos cuestiones. Este conjunto, por consiguiente, parece desarrollarse en forma de quiasmo, siendo los vv. 5 y 6, de una parte, la respuesta al planteamiento propuesto en el v. 4, y de otra, el v.5 el centro alrededor del cual se entienden las dos afirmaciones de Jesús de los vv. 4 y 6:

v. 4 **b** Y adonde yo voy
 c sabéis el camino

v. 5 **a'** Le dice Tomás:
 b' Señor, no sabemos a dónde vas,
 c' ¿cómo podemos saber el camino?

v. 6 **a''** Le dice Jesús:
 c'' Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida.
 b'' Nadie va al Padre sino por mí.

Categorías Fundamentales

En el v. 4 el adverbio ὅπου, los verbos ὑπάγω y οἶδα (y la retoma de estos dos verbos en el v. 5), y el sustantivo ὁδός (y su retoma en los vv. 5 y 6), marcan la dinámica interpretativa del conjunto:

** El adverbio ὅπου aparece 82 veces en el NT²²¹, de las cuales, es precisamente en el Evangelio de Juan, donde está más presente, con 30 usos, siempre refiriéndose a un lugar físico. En función de la comprensión del v. 4 y de los movimientos de Jesús, este aspecto simple, es trascendental para captar el horizonte semántico del conjunto.

** El verbo ὑπάγω del v. 4 y su retoma en el v. 5 (donde Jesús lo usa para referirse a su vuelta al Padre), es característico de este conjunto, mientras que en el v. 6 utiliza el verbo ἔρχομαι para referirse en general, a quienes van al Padre. En efecto, este verbo (cfr. anotaciones a Jn 14,28 en la p. 203), expresa la idea de un "camino hacia un lugar misterioso", cuando genera la incompreensión, cuando el término del viaje falta o es oscuro²²², o cuando indica una acción reservada a Jesús, sugiriendo la idea de la partida y ausencia²²³, razón por la cual, Juan siente especial predilección por ὑπάγω (16x), en lugar de πορεύομαι (6x), que insiste muchísimo más en el carácter físico del movimiento de Jesús, y por ende, en una ausencia física junto a los discípulos.

** Sobre la forma perfecta διδα del verbo εἰδέναι, presente en el v. 4 y su retoma en el v. 5, se designa normalmente un conocimiento profundo, como en estos versículos (y también en 1Jn 5,20: "Pero sabemos οἶδαμεν que el Hijo de Dios ha venido..."), aunque también puede sugerir un "conocer cierto e inmediato", cuando se asume como

²²¹ 13 veces en Mt, 15x en Mc, 5x en Lc, 2x en Hch, 3x en Pablo, 3x en Hb, 2x en St, 1x en 2Pe y 8x en Ap.

²²² Cfr. 13,3.33.36bis; 14,4-5.28; 16,5bis.10.17.

²²³ Cfr. 7,33; 8,14.21(2x).22; 13,3.33.36(2x); 14,4-5.28; 16,5(2x).10.17.

simple sinónimo de γινώσκω²²⁴; cuando viene usado en forma negativa, subraya la idea de ignorancia total²²⁵; respecto a Jesús, γινώσκω designa su conocimiento natural (sobre todo al aoristo), mientras que οἶδα precisa el conocimiento absoluto no adquirido, que sirve para caracterizar que Jesús conoce las cosas divinas²²⁶.

En el NT, οἶδα recurre 24 veces en Mt, 21x en Mc, 25x en Lc, 84x en Jn y 15x en 1Jn, por lo que puede ser considerado un verbo típicamente joánico; vino a reemplazar el perfecto ἔγνωκα (del verbo γινώσκω), del cual se tiene un muy buen ejemplo en 14,4 donde Jesús dice a los discípulos: "donde yo voy vosotros conocéis οἶδατε el camino" (suponiendo en ellos el conocimiento del sentido profundo de la expresión, como si se tratara del verbo γινώσκω); uno de los discípulos, Tomás, en la misma línea de la afirmación de Jesús, responde con εἰδέναι: "Señor, no sabemos οἶδαμεν dónde vas; ¿cómo podemos conocer εἰδέναι el camino?" (v. 5) significando con ello que había entendido en sentido material (cfr. en este mismo sentido, el relato de la manifestación a Tomás en 20,25-29), con lo cual, Jesús en el v. 7-10, muestra el verdadero sentido de "este conocerlo, y en él, al Padre"²²⁷, con el verbo γινώσκω.

El v. 6 está caracterizado por la expresión paradigmática y autorrevelatoria ἐγώ εἰμι, puntualizada con los sustantivos ὁδός (presente en los vv. 4.5. y 6), ἀλήθεια y ζωή, el pronombre indefinido οὐδεὶς y el verbo ἔρχομαι:

** Acerca de la expresión ἐγώ εἰμι (cfr. anotaciones a Jn 14,28 en la p. 208) y su probable correspondencia con el nombre divino revelado a Moisés (cfr. Ex 3,14+), la transferencia de este título a Jesús pretende exaltar su relación de comunión con el

²²⁴ Cfr. Jn 3,11; 7,15.29; 8,14.55; 10,4; 14,4.5; 16,30; 21,15.16.17.24.

²²⁵ Cfr. Jn 1,26.31.33; 4,32; 8,19; 9,30; 11,49; 13,7; 14,5; 15,21.

²²⁶ Cfr. La Potterie, Οἶδα et Γινώσκω. *Les deux modes de la connaissance dans le quatrième évangile*, 709-725, y Pasquetto, *Da Gesù al Padre*, 27-28.

²²⁷ Idem.

Padre, y seguramente, de allí la tradición posterior sacará los elementos necesarios para afirmar la igualdad de condición. En el marco de los tres tipos de textos donde aparece la expresión, el v. 6 se ubica en el tercero, donde la fórmula está acompañada de tres predicados²²⁸, algo único en Juan (cfr. 6,35 y 11,25), de modo que además del componente autorrevelatorio propio de Jesús, en el Cuarto Evangelio se amplía y explicita dicha función (cfr. Jn 6,35 y 6,48: “Yo soy el pan de vida”, 6,41: “Yo soy el pan que ha bajado del cielo”, 6,51: “Yo soy el pan vivo”, 8,12: “Yo soy la luz del mundo”, 10,7: “Yo soy la puerta de las ovejas”, 10,9: “Yo soy la puerta”, 10,11.14: “Yo soy el buen pastor”, 11,25: “Yo soy la resurrección y la vida”, 14,6: “Yo soy el camino, la verdad y la vida” y 15,1.5: “Yo soy la vid verdadera”).

** El sustantivo ὁδός de los vv. 4.5 y 6 aparece 101 veces en el NT²²⁹, de las cuales, tan sólo 3 veces se encuentra en el Cuarto Evangelio, justamente en 14,4-6 (y fuera de aquí, en 1,23 en una cita de Is 40,3 referida a Juan el Bautista: “Yo soy la voz del que clama en el desierto: Rectificad el camino τὴν ὁδὸν del Señor, como dijo el profeta Isaías”). Inspirados, por tanto, en Is 40,3, *camino*, en el mundo bíblico es la imagen de la opción que se debe hacer, es la metáfora de la orientación fundamental de la existencia, y los creyentes de Israel, sabían que Dios había enseñado sus caminos (cfr. Dt 5,33; Sal 25,4-10), y sobre todo, los dos caminos, donde “el camino que conduce a la vida” se opone “al camino que conduce a la muerte” (cfr. Jr 21,8; Dt 30,15.19; Mt 7,14). Así pues, en Jn 14,4 se puede intuir que Jesús presupone que sus discípulos han aprendido cuál es el camino (cfr. 14,4).

** De las 109 recurrencias del sustantivo ἀλήθεια en el NT²³⁰, 47 se encuentran en la literatura joánica (25 en el Evangelio, 9x en 1Jn, 5x en 2Jn y 6x en 3Jn), de manera que

²²⁸ Cfr. Ap 1,8.17; 2,23; 21,6.16.

²²⁹ 22 veces en Mt, 16x en Mc, 20x en Lc, 20x en Hch, 7x en Pablo, 3x en Hb, 3x en St, 4x en 2Pe, 1x en Judas y 2x en Ap.

²³⁰ 47 veces en Pablo, 1x en Hb, 1x en Mt, 3x en Mc, 3x en Lc, 3x en Hch, 3x en St, 2x en 2Pe, 1x en 1Pe. Las recurrencias sinópticas no parecen tener ningún alcance teológico, dado su uso genérico (cfr. Schnackenburg, *El Evangelio según san Juan II*, 264).

se trata de una categoría altamente significativa para este ambiente autoral, y muy compleja en cuanto a la diversidad de usos. Generalmente se hace una distinción entre el concepto hebreo y el griego, pues mientras que קָבֵץ de la raíz קָבַץ (ser firme, sólido), acentúa la dimensión moral por cuanto la firmeza reposa en la persona, $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ expresa básicamente la idea del no ocultamiento, acentuando un horizonte mucho más intelectual que moral²³¹.

Por esta razón, el ambiente de origen de esta categoría joánica, sin lugar a dudas se encuentra en el AT y en el judaísmo tardío subyacente al Evangelio, si bien al mismo tiempo, se reconoce la originalidad de Juan, que con su lenguaje teológico, transforma el mensaje de Cristo para sus oyentes; así, bajo el concepto de *Verdad*: a) se propone la revelación en Jesucristo (1,17), b) Él es el enviado de Dios que transmite la revelación salvífica especialmente a través de sus palabras²³², c) dicha Verdad está presente en Jesucristo (14,16; 8,31ss.), d) esta Verdad plantea una serie de exigencias al hombre²³³, e) tiene la función crítica de descubrir lo que hay en el hombre, su contextura moral (cfr. 1Jn 3,19; Jn 18,37), f) no es una realidad de la que el hombre pueda disponer libremente, pues es el Espíritu el que abre y ahonda la Verdad que Cristo ha revelado (cfr. las sentencias sobre el Paráclito, particularmente 16,13)²³⁴. Dicho de otro modo, uno de los aspectos más importantes de esta categoría en el Cuarto Evangelio tiene que ver con que a diferencia de la tradición platónica Juan nunca define a Dios o al Lógos como Verdad; para él, la verdad tiene un carácter soteriológico, en cuanto que solo el hombre Jesús, es decir, Jesucristo, es la Verdad porque él es el revelador (cfr. 1,17), en quien reside la verdad (cfr. 1,14), a quien se le anuncia como verdad (cfr. 5,33), una verdad que se conoce, que es Jesús, y que libera (cfr. 8,32), razón por la cual encuentra

²³¹ Cfr. Dodd, *Interpretación del Cuarto Evangelio*, 178.

²³² Cfr. 3,33ss.; 8,32; 14,6; 17,17.19.

²³³ Cfr. 3,21; 1Jn 1,6; 2,4; 3,18.

²³⁴ Cfr. Schnackenburg, *El Evangelio según san Juan II*, 278-280.

su trasfondo veterotestamentario en la corriente sapiencial, especialmente (cfr. Sb 3,9; 5,6)²³⁵:

“Si se acepta como base el concepto dualista de verdad, fácilmente se llega a una idea de la revelación de tipo místico o gnóstico, que difícilmente puede conciliarse con la encarnación del *Lógos*. Si, por el contrario, se le sitúa a Juan en la prolongación de la tradición apocalíptica y sapiencial, se otorga el lugar adecuado a la eficacia esencial del *Lógos* encarnado y del Espíritu en la transmisión de la Verdad”²³⁶.

** El sustantivo ζωή, del mismo modo que ἀλήθεια, forma parte del grupo de vocablos soteriológicos constitutivos de la identidad literaria y teológica de Juan, pues en efecto, de sus 135 recurrencias en el NT²³⁷, 66 se encuentran en la literatura joánica (36 en el Evangelio, 13 en la primera carta de Juan y 17 en el Apocalipsis). En el Evangelio, aparece 18 veces sola, y como “vida eterna” otras 18, mientras que en 1Jn, aparece 7 veces sola y como “vida eterna” 6 veces. Es altamente significativo el que en la conclusión del Evangelio, en 20,31 se afirme que éste se escribió precisamente “para que tengáis vida en su nombre”, por lo que claramente, no se trata de una referencia a la vida natural, pues ésta, Juan la designa normalmente con el sustantivo ψυχή (cfr. 13,37 y 15,13), vida que concluye con la muerte, aunque como en los Sinópticos, ψυχή también puede indicar la existencia auténtica y duradera²³⁸, mientras que la vida eterna (αἰώνιος de αἰών = edad o segmento de tiempo, es equivalente del hebreo עוֹלָם = período de tiempo sin comienzo ni fin), es una vida que la muerte no puede destruir (cfr. 11,26), porque su verdadero enemigo no es ella sino el pecado (cfr. 1Jn 3,15 y 5,16). Muy probablemente, ζωή esté mucho más cerca de חַיִּים que de ψυχή o

²³⁵ Cfr. Castro Sánchez, *Evangelio de Juan*, 320-321.

²³⁶ Schnackenburg, *El Evangelio según san Juan II*, 266, citando a Ignace de la Potterie (cfr. *San Giovanni*, 144).

²³⁷ 7 veces en Mt, 4x en Mc, 5x en Lc, 8x en Hch, 37x en Pablo, 2x en Hb, 2x en St, 2x en 1Pe, 1x en 2Pe y 1x en Judas.

²³⁸ Cfr. 10,11.15.17; 13,37ss.; 15,13.

βίος (este último, indica el “sustento”, como en 1Jn 2,16 y 3,17).

En los Evangelios Sinópticos el tema de la “vida eterna”²³⁹, se plantea en sintonía con el lenguaje que ellos utilizan para hablar del Reino (cfr. Mt 19,24 y 25,34), sin embargo, Juan desarrolla ampliamente esta idea, que muy seguramente se remonta a las palabras mismas de Jesús, explicitando la influencia del AT, especialmente a través del ambiente y literatura sapiencial²⁴⁰, como es característico del Cuarto Evangelio²⁴¹; una de las notas características de de esta expresión, es que en los Evangelios Sinópticos la vida eterna está relacionada con el futuro escatológico (cfr. Mc 10,17; Mt 25,46), mientras que en Juan, se traslada al presente (cfr. 3,15.16.36 etc.).

El apóstol Pablo emplea mucho más la forma infinitiva presente activa ζῆν del verbo ζῶω, para indicar la vida terrena²⁴², y en contadas ocasiones también ζωή (cfr. 1Co 15,19 y Flp 1,20). De la ζωή αἰώνιος parece hablar exclusivamente cuando mira a la consumación escatológica²⁴³, siendo la vida eterna tanto el objetivo (τέλος) de la existencia cristiana (cfr. Rm 6,22), así como una posesión actual gracias a la acción del Espíritu²⁴⁴, de modo que esa vida opera, ligada a la resurrección de Jesús y a la presencia del Espíritu. Tenemos en Pablo, por tanto, un pensamiento paralelo al de Juan, en el que la vida se entiende como una fuerza que viene de Dios, y que por ello es más poderosa, como un poder que se manifiesta en Cristo, especialmente en su resurrección²⁴⁵.

Es por esto que Juan suele referirse a Jesús, como en quien está la vida (cfr. 1,4), quien la da (cfr. 6,33.35.48), y la da en abundancia como misión última (cfr. 10,10), sus

²³⁹ Cfr. Mc 9,42; Mt 25,46; Mc 10,17 y Mt 19,16.

²⁴⁰ Cfr. Pr 4,13; 8,32-35; Eclo 4,12; Sb 6,18-19.

²⁴¹ Cfr. Brown, *El Evangelio según san Juan II*, 1613-1617.

²⁴² Cfr. Rm 8,12; 1Co 9,14; 2Co 1,8; Flp 1,22; 2Tm 3,12; Hb 2,15.

²⁴³ Cfr. Rm 2,7; 5,21; 6,22ss.; Ga 6,8.

²⁴⁴ Cfr. Ga 2,20; 5,25; Rm 6,11; 8,2.10.

²⁴⁵ Cfr. Schnackenburg, *El Evangelio según san Juan II*, 430-431.

palabras son palabras de vida eterna (cfr. 6,68), y quien le sigue a él, tendrá la luz de la vida (cfr. 8,12). Cristo es el fundamento de esta vida en cuanto portador de vida enviado por Dios²⁴⁶; la vida de Dios que Cristo encarna, se manifiesta en sus palabras (cfr. 6,63.68), que son respuesta a la pregunta del hombre por el sentido de la existencia (cfr. 1,4; 8,12), y por tanto, viene de Dios, constituyéndose en participación en su vida (cfr. 5,26; 1Jn 1,2; 5,11)²⁴⁷.

** El pronombre indefinido οὐδεὶς está extremadamente bien representado en el NT, ya que recurre 234 veces, de las cuales, 53 se encuentran en el Evangelio de Juan²⁴⁸, hablando de una limitación absoluta, como cuando se afirma que “a Dios nadie le ha visto” (cfr. 1,18), o dicho de Jesús: “nadie puede realizar los signos que tú realizas” (cfr. 3,2), o “nadie ha subido al cielo, sino el que bajó del cielo, el Hijo del Hombre” (cfr. 3,13).

** En el v. 6 el ir al Padre, en Cristo, propuesto con el verbo ἔρχομαι, de alguna forma evoca la expresión de Lc 15,20 para referir el regreso del hijo pródigo hacia su padre, como una acción realizada (partió = ἦλθεν), mientras que en el marco de ese mismo relato, unos versículos antes, en Lc 15,18 se refiere ese mismo regreso, como proyecto, con el verbo πορεύομαι (iré = πορεύσομαι).

Los usos anotados del verbo ἔρχομαι, a propósito del análisis de Jn 14,3 (cfr. p. 165ss), manifiestan una gran riqueza de sentido en el Cuarto Evangelio, donde la expresión “ir al Padre” tiene hondo significado en relación con la partida o regreso de Jesús hacia Él, solo que ese regreso se refiere con distintos verbos, en 8 ocasiones:

a) En 13,1 con μεταβάλνω: “Antes de la fiesta de la Pascua, sabiendo Jesús que había

²⁴⁶ Cfr. 6,33.35.48; 8,12; 11,25; 14,6.

²⁴⁷ Ibidem, 432.

²⁴⁸ Las restantes están, 35x en Lc, 28x en Hch, 26x en Mc, 19x en Mt, 19x en 1Co, 12x en Ap, 8x en 2Co, 8x en Ga, 6x en Hb, 4x en Rm, 3x en Flp, 3x en 1Tm, 3x en 2Tm, 2x en St, 2x en 1Jn, 1x en Ef, 1x en Tt y 1x en Flm.

llegado su hora de pasar “μεταβῆ” de este mundo al Padre, habiendo amado a los suyos que estaban en el mundo, los amó hasta el extremo”.

b) Tres veces en 14,12.28 y 16,28 con πορεύομαι:

14,12: En verdad, en verdad os digo: el que crea en mí, hará él también las obras que yo hago, y hará mayores aún, porque **yo voy** - πορεύομαι - al Padre.

14,28: Habéis oído que os he dicho: Me voy y volveré a vosotros. Si me amarais, os alegraríais de que **me vaya** - πορεύομαι - al Padre, porque el Padre es más grande que yo.

16,28: Salí del Padre y he venido al mundo. Ahora dejo otra vez el mundo y **voy** - πορεύομαι - al Padre.

c) Dos veces en 16,10.17 con ὑπάγω:

16,10: En lo referente a la justicia porque **me voy** - ὑπάγω - al Padre, y ya no me veréis.

16,17: Entonces algunos de sus discípulos comentaron entre sí: ¿Qué es eso que nos dice: Dentro de poco ya no me veréis y dentro de otro poco me volveréis a ver y **me voy** - ὑπάγω - al Padre?

d) Dos veces en 20,17 con ἀναβαίνω, para significar el ascenso de Jesús al Padre:

20,17: Dícele Jesús: Deja de tocarme, que todavía no **he subido** - ἀναβέβηκα - al Padre. Pero vete a mis hermanos y diles: **Subo** - ἀναβαίνω - a mi Padre y vuestro Padre, a mi Dios y vuestro Dios.

e) Solamente en dos ocasiones se utiliza el verbo ἔρχομαι en 17,11 y 13 para referir la ida de Jesús al Padre:

17,11: Yo ya no estoy en el mundo, pero ellos sí están en el mundo, y **yo voy** – ἔρχομαι - a ti. Padre santo, cuida en tu nombre a los que me has dado, para que sean uno como nosotros.

17,13: Pero ahora **voy** – ἔρχομαι - a ti, y digo estas cosas en el mundo para que tengan en sí mismos mi alegría colmada.

f) En 14,6 con ἔρχομαι aludiendo al movimiento en general, hacia el Padre:

14,6: Le dice Jesús: Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida. Nadie **va** – ἔρχεται - al Padre sino por mí.

La particularidad del uso de ἔρχομαι en este texto, radica en que no se refiere a la Venida de Jesús a los discípulos, que siempre se propone con este verbo, sino al movimiento de los discípulos hacia el Padre, y a todo aquel que se dirija a Él. Así, si ἔρχομαι es por excelencia, el verbo utilizado para referirse a la Venida de Jesús, sea como venida inicial, cuando se indica su procedencia (cfr. 8,42.14), o cuando se trata del encuentro con él, en el marco de su ministerio (cfr. 1,47 y 6,44), o pensando en su venida como resucitado (cfr. 20,19; 20,26 y 21,13), o quizás, aludiendo a su Segunda Venida (cfr. 14,3.18.28), es evidente que este verbo se utiliza para sugerir siempre el encuentro “rodeado de plenitud” con Jesús, antes y después de la pascua. Por analogía, si se usa solo en dos ocasiones, para indicar la ida de Jesús al Padre (cfr. 17,11.13), y en 14,6 se utiliza para indicar la ida de los discípulos al Padre, es claro que se quiere sugerir en uno y otro caso, tanto la idea del encuentro y la comunión, como la idea de la unidad existente entre el Hijo y el Padre, en quienes está puesto el destino de los discípulos y de quienes vayan en Cristo al Padre.

Textos Referenciales

En la historia de la interpretación, tras la expresión “Yo soy el camino”, se han querido ver paralelos con la expresión “camino de verdad” de la literatura hermética y mandea, aun cuando esta literatura es bien posterior a la joánica, así como referentes veterotestamentarios, con base en la misma expresión “camino de la verdad”²⁴⁹, la cual se refiere a un estilo de vida en conformidad con la ley. En Juan, el acento no se carga sobre el aspecto moral, ya que Jesús es para Juan, el camino mismo, porque es la revelación del Padre, aunque no se descarte del todo, al considerar a Jesús, tanto como mediador, como norma de vida. De hecho, la comunidad de Qumrán se designaba como “el camino - דְּרַבְּרַת ”²⁵⁰, uso que parece tener su origen en una interpretación de Is 40,3: “Una voz clama: En el desierto abrid camino a Yahvéh, trazad en la estepa una calzada recta a nuestro Dios”, ideal que orienta la actividad de Juan el Bautista, y que parece haber hecho mella en la comunidad cristiana, que designaba con este término la doctrina de Jesús²⁵¹. La raíz verbal utilizada en Dt 5,33: “Seguid (דְּרַבְּרַת) en todo el camino (דְּרַבְּרַת) que Yahvéh vuestro Dios os ha trazado: así viviréis, seréis felices y prolongaréis vuestros días en la tierra de la que vais a tomar posesión”, se encuentra en la halakáh, es decir, en la interpretación normativa de la ley para el judaísmo.

En este orden de ideas, no es raro que el Jesús joánico asuma para sí, terminología anterior aplicada a Israel y la aplique a sí mismo, como es el caso del Templo (cfr. Jn 2,21), o del “Yo soy” como equivalente del “Reino de Dios” de los sinópticos, o las imágenes de redil y viña, dichas en el AT de la comunidad de Israel, y que mientras en los sinópticos se aplican al Reino de Dios, en Juan se aplican a Jesús como pastor y vid, o finalmente, como “Sabiduría divina personificada”, a la luz de Pr 5,6 donde se da a entender que la sabiduría ofrece el camino de vida a los hombres, o Pr 6,23; 10,17 y Eclo 24,25²⁵².

²⁴⁹ Cfr. Sal 119,30; Tb 1,3; Sab 5,6.

²⁵⁰ Cfr. 1QS 9,12-16.17-18.21.

²⁵¹ Cfr. Hch 9,2; 18,25; 19,9.23; 22,4; 24,14.22.

²⁵² Cfr. Brown II, *El Evangelio según san Juan II*, 952-955.

Finalmente, la noción de “camino - ὁδός” aparece con el verbo ὁδηγέω en el Salmo 42-43, el cual habría podido servir de esquema a Juan: “Envía tu luz y tu verdad: ellas me guiarán (ὠδήγησαν)... hasta tus moradas” (cfr. Sal 42,3), donde la verdad tiene la misión de conducir al orante a aquel a quien llama “mi Dios vivo” (cfr. Sal 42,3.9)²⁵³.

Horizonte de Sentido

Al cambio operado de los vv. 1-3 a 4ss., es lo que se ha denominado como "reinterpretación de la tradición primitiva en el Cuarto Evangelio"²⁵⁴, pues en el v. 4 el evangelista interpreta el encuentro de los discípulos con Jesús en la casa del Padre, pero dejando de lado la idea del Retorno de Jesús; ahora son ellos los que deben ponerse en camino hacia el Padre, es decir, no es "la Venida del Señor" lo que constituye la Parusía, sino "la ida de los discípulos" a Dios Padre, y ésta es ciertamente una nueva forma de hacer presente o de reconocer la Venida del Señor.

En la mente del evangelista, la pregunta de Tomás (v. 5), refleja la incompreensión frente a la misión de Jesús, preparando su revelación en el v. 6 con el *Yo soy*. Tomás, llamado el mellizo (cfr. 11,16, donde *mellizo* es la traducción griega del nombre arameo *Teoma*), es un personaje que fuera de Juan solo figura en las listas de los doce en los Sinópticos y Hechos²⁵⁵. En el Cuarto Evangelio, se encuentra en 14,5; 20,24-29 y 21,2, hecho que hace pensar en su posible influjo en el cristianismo joánico de finales del siglo I, el cual habría llegado a ser un personaje importante en los círculos cristianos en Siria y en los ambientes gnósticos (él sería quizás el autor del *Evangelio de Tomás*, cuya traducción copta ha llegado gracias a los descubrimientos de *Nag Hammadi* en 1945). Por estas razones, se entendería en el Evangelio

²⁵³ Cfr. Léon-Dufour, *Lectura del Evangelio de Juan III*, 85.

²⁵⁴ Cfr. Estelayo, *La vuelta de Cristo en el Evangelio de Juan*, 50ss.; Boismard, *L'évolution du thème eschatologique dans les traditions johanniques*, 518ss.; Brown, *El Evangelio según san Juan II*, 626.642-646.

²⁵⁵ Cfr. Mc 3,18; Mt 10,3; Lc 6,15 y Hch 1,13.

de Juan, el tono crítico con respecto a Tomás, donde sus impulsos y opiniones en los tres relatos donde figura, demandan una posterior clarificación²⁵⁶.

En Jn 14,6 Jesús no se presenta como un guía moral o un jefe al que los discípulos deban seguir, como en el caso de Hb 2,10 y 6,20, sino que se presenta como la única ruta hacia la salvación, como en 10,7.9: “Yo soy la puerta. El que entre por mí se salvará”, de modo que *Yo soy el camino* como autorrevelación suya, al igual que en todos los usos de “ἐγώ εἰμι” con predicado, no sólo anuncia su identidad, sino también lo que hace, y lo que hace es conducir al Padre (v. 6b), tal como Juan ya lo había indicado en otros lugares²⁵⁷. El que a través de Jesús, tenga lugar este movimiento hacia el Padre, sugiere la idea de que es en su misma vida, toda su historia, su muerte y su resurrección²⁵⁸. En realidad, se han propuesto muy diversas interpretaciones para esta afirmación de Jesús: Unos, como Bultmann²⁵⁹, piensan en Jesús camino *que conduce* a las realidades celestes de la verdad y la vida, aunque la verdad y la vida como metas y formas de la esencia divina, no serían un concepto bíblico o joánico, y Jesús no es camino hacia la verdad sino hacia el Padre²⁶⁰; para otros, Jesús es el camino verdadero *que conduce* por la verdad a la vida, aunque a Dios tampoco se le puede identificar de forma directa con la vida, si bien él la tiene y la da (cfr. 5,26); se ha propuesto finalmente, que *verdad y vida*, expliquen el modo como Jesús es camino, ya que él revela la verdad que da vida²⁶¹.

Particularmente, Ignace de la Potterie²⁶², ha insistido en que la utilización del καὶ en la expresión “Yo soy el camino y (καὶ) la verdad y (καὶ) la vida”, es epexegetico, donde la palabra que sigue al καὶ explica la anterior, de modo que tanto “la verdad” como “la vida”

²⁵⁶ Cfr. Vidal, *Los Escritos originales de la Comunidad del discípulo “amigo” de Jesús*, 456.

²⁵⁷ Cfr. 1,18.51.; 3,13; 5,37-38; 6,46; 10,1.7.11.14.

²⁵⁸ Cfr. Blank, *El Evangelio según San Juan*, 80.

²⁵⁹ Cfr. *The Gospel of John*, 604-607.

²⁶⁰ Cfr. Bartolomé, *Cuarto Evangelio – Cartas de Juan*, 299.

²⁶¹ Cfr. Moloney, *El Evangelio de Juan*, 410.

²⁶² Cfr. La Potterie, *La Vérité dans Saint Jean I*, 241-278.

explican el camino²⁶³; así, al decir de sí mismo que es la verdad o que es la vida, Jesús no está dando una definición ontológica, sino que está describiendo su misión, en la línea de 18,37: “Tengo por misión ser testigo de la verdad” y 10,10: “Yo he venido para que tengan vida y la tengan en abundancia”, del mismo modo que la presencia de los artículos definidos ante los tres sustantivos, implican que Jesús es el único camino²⁶⁴. Por último, estos tres sustantivos, aplicados a Jesús, indican sus tres funciones específicas de mediador, revelador y salvador. Así, Jesús no es sólo la única persona que puede poner en relación con el Padre, sino que al mismo tiempo manifiesta de forma perfecta la vida y el amor de Dios a la humanidad y comunica al mundo la salvación²⁶⁵.

El v. 6 en la misma línea del v. 4, lo explicaría: ellos creían que la vía era material, pero es una metáfora que utiliza Jesús para referirse a sí mismo, y de forma exclusiva: "Yo soy el camino" y "nadie va al Padre, si no es por mi medio"; en esta lógica de Jesús – mediador (cfr. Hb 1,2), ahora es más clara la idea de que no es Jesús quien viene, sino los discípulos los que van, de modo que la Venida de Jesús se expresa en el permitir la ida de los discípulos al Padre, a través de la experiencia de fe en Jesús; son ellos quienes deben ponerse en camino, "hacia el Padre", creyendo en Jesús, y para referir esta ida de los discípulos, Juan utiliza el verbo ἔρχομαι, pero no ὑπάγω o πορεύομαι (y menos aún μεταβαίνω o ἀναβαίνω, que están reservados para hablar del "paso de Jesús al Padre"). De esta manera, quienes creen en Jesús como revelación del Padre (éste sería el sentido de “Verdad”), reciben el don de la vida (cfr. 6,63 y 5,24), y esto es lo que significa “ir al Padre” como una experiencia actual de encuentro con Dios en Jesús, al modo como él mismo lo propuso en 14,9: “el que me ha visto a mí, ha visto al Padre”.

²⁶³ Cfr. BDF, 1961: 229, § 442.

²⁶⁴ Cfr. Brown, *El Evangelio según san Juan II*, 877-878 y 955.

²⁶⁵ Cfr. Panimolle, *El Evangelista Juan. Pensamiento y obra literaria del Cuarto Evangelio*, 215.

2.2.1.2 JN 14,19: VOSOTROS SÍ ME VERÉIS

En Jn 14,19 Jesús, anuncia que el mundo ya no le verá, tal como lo había dicho, refiriéndose a los judíos, afirmando que esa luz se agotaría dentro de poco (cfr. 12,35: “Jesús les dijo: Todavía, por un poco de tiempo, está la luz entre vosotros. Caminad mientras tenéis la luz, para que no os sorprendan las tinieblas; el que camina en tinieblas, no sabe a dónde va”), y se expresa en relación con su partida y su regreso, no en términos de movimiento sino de visión por parte de los discípulos, la cual será posible porque él estará vivo, tanto como ellos.

v. 19 Dentro de poco **EL MUNDO YA NO ME VERÁ**,
ἔτι μικρὸν καὶ ὁ κόσμος με οὐκέτι θεωρεῖ,

pero **VOSOTROS SÍ ME VERÉIS**,
ὑμεῖς δὲ θεωρεῖτέ με,

porque yo vivo y también vosotros viviréis.
ὅτι ἐγὼ ζῶ καὶ ὑμεῖς ζήσετε.

Peculiaridades del Contexto

Téngase presente que el v. 19 forma parte del conjunto 18-21 (por lo que es imprescindible volver permanentemente a lo dicho para el v. 18, en el marco de la presentación de los textos explícitos):

v. 18 No os dejaré huérfanos: volveré a vosotros.

v. 19 Dentro de poco **el mundo ya no me verá** (με οὐκέτι θεωρεῖ),

pero **vosotros sí me veréis** (ὕμεις δὲ θεωρεῖτέ με),
porque yo vivo y también vosotros viviréis.

v. 20 Aquel día comprenderéis que yo estoy en mi Padre
y vosotros en mí y yo en vosotros.

v. 21 El que tiene mis mandamientos y los guarda, ése es el que me ama;
y el que me ame, será amado de mi Padre;
y yo le amaré y me manifestaré a él.

Aquí, se replantea de nuevo, el tema introducido en 13,33 con el "poco tiempo (ἔτι μικρὸν)²⁶⁶ de permanencia con los discípulos", donde Jesús les niega la posibilidad a ellos junto con los judíos, de ir a donde él va: "lo mismo que les dije a los judíos, que adonde yo voy (ὅπου ἐγὼ ὑπάγω), vosotros no podéis venir (οὐ δύνασθε ἐλθεῖν)", sin embargo, se introduce una transformación en 14,19, pues ahora el "tiempo breve", que continúa afirmando la imposibilidad de los judíos (el mundo), para "ir al Padre" y "para ver a Jesús", por el contrario, para los discípulos lo propone como posibilidad real y próxima²⁶⁷: "Dentro de poco el mundo ya no me verá, pero vosotros sí me veréis", y la consecuente participación de la vida de Jesús, a partir de tal revelación o visión. El no ver del mundo a Jesús "με οὐκέτι θεωρεῖ" y el verlo de los discípulos "ὕμεις δὲ θεωρεῖτέ με", están expresados en presente con sentido de futuro, lo mismo que la presencia viva de Jesús "ἐγὼ ζῶ", lo que imprime un carácter trascendental al sentido de la visión; este recurso es muy común en el Cuarto Evangelio, tal como se vio en la forma del verbo ἔρχομαι en las referencias explícitas a la Venida, en 14,3.18.28, donde el verbo también se encuentra en presente con sentido de futuro (cfr. p. 182).

²⁶⁶ Sin embargo, es bien evidente que en 13,33; 12,35 y 7,33, la expresión se refiere a la inminencia de la partida, mientras que en 14,19 se refiere a la inminencia del retorno.

²⁶⁷ La fórmula "un poco de tiempo" (14,19) envía a muchos pasajes en la LXX donde se expresa la proximidad y la urgencia del ἔσχατον (cfr. Is 10,25; 29,17; Jr 28,33; Os 1,4; Ag 2,6; Sal 36,10 etc.).

De acuerdo, por tanto, con el contexto de los vv. 18-21, aunque Jesús esté partiendo (v. 18a), vuelve/volverá a sus discípulos (v. 18b), y éstos le ven/verán (V. 19b), de manera que una consecuencia de su partida del mundo es su presencia vivificante entre sus discípulos (v. 19b: “porque yo vivo y también vosotros viviréis”).

Categorías Fundamentales

La trama narrativa y semántica del v. 19 está marcada por el adjetivo μικρός, el sustantivo κόσμος, y los verbos θεωρέω y ζάω.

** El adjetivo μικρός, que recurre 46 veces en el NT²⁶⁸, presenta el uso más importante en el Cuarto Evangelio, donde en todas sus 11 recurrencias, Jesús se refiere “al poco tiempo” que le queda con sus discípulos, antes de su partida (2 veces en 7,33 y 12,35 y 9 veces en el contexto de los discursos de adiós), y en todos los casos, trátase del verbo εἶμι o del verbo θεωρέω, éstos se proponen en presente con sentido de futuro, razón por la cual se hace necesario evidenciarlas:

7,33: Entonces él dijo: Todavía **un poco** de tiempo - ἔτι χρόνον μικρὸν - estaré (en el texto griego, εἶμι está en presente) con vosotros, y me voy al que me ha enviado.

12,35: Jesús les dijo: Todavía, por **un poco** de tiempo – ἔτι μικρὸν χρόνον - está la luz (en el texto griego, εἶμι en presente) entre vosotros. Caminad mientras tenéis la luz, para que no os sorprendan las tinieblas; el que camina en tinieblas, no sabe a dónde va.

²⁶⁸ 11 veces en Jn, 8x en Mt, 8x en Ap, 5x en Mc, 5x en Lc, 2x en Hch, 2x en Hb, 4x en Pablo y 1x en St.

13,33: Hijos míos, **ya poco** tiempo - ἔτι μικρὸν - voy a estar (en el texto griego, εἶμι está en presente) con vosotros. Vosotros me buscaréis, y, lo mismo que les dije a los judíos, que adonde yo voy, vosotros no podéis venir, os digo también ahora a vosotros.

14,19: Dentro **de poco** - ἔτι μικρὸν - el mundo ya no me verá (en el texto griego, θεωρέω está en presente), pero vosotros sí me veréis (aquí también, θεωρέω está en presente), porque yo vivo (ζῶω está en presente) y también vosotros viviréis.

16,16-19:

16: Dentro **de poco** - Μικρὸν - ya no me veréis (en el texto griego, θεωρέω está en presente), y dentro de **otro poco** - καὶ πάλιν μικρὸν - me volveréis a ver (en el texto griego, ὄρω está en futuro).

17: Entonces algunos de sus discípulos comentaron entre sí: ¿Qué es eso que nos dice: Dentro **de poco** - Μικρὸν - ya no me veréis y dentro de **otro poco** - καὶ πάλιν μικρὸν - me volveréis a ver y Me voy al Padre?

18: Y decían: ¿Qué es ese **poco** - τὸ μικρόν? No sabemos lo que quiere decir.

19: Se dio cuenta Jesús de que querían preguntarle y les dijo: ¿Andáis preguntándoos acerca de lo que he dicho: Dentro **de poco** - Μικρὸν - no me veréis y dentro de **otro poco** - καὶ πάλιν μικρὸν - me volveréis a ver?

** El sustantivo κόσμος ha sido considerado una categoría típicamente joánica, ya que de las 186 veces que recurre en el NT²⁶⁹, 78 se encuentran en el Cuarto Evangelio, 23 en 1Jn y 1 en 2Jn, para un total de 102 veces en estos escritos, sin contar los tres textos

²⁶⁹ 47 veces en Pablo, 9x en Mt, 5x en Hb, 5x en St, 5x en 2Pe, 3x en Mc, 3x en Lc, 3x en Ap y 1x en Hch.

del Apocalipsis (cfr. 11,15; 13,8 y 17,8), donde tiene un sentido totalmente positivo. En hebreo, lo que en nuestras culturas denominamos “universo” se expresa generalmente con la expresión “cielo y tierra”²⁷⁰, y solamente en hebreo tardío se empleó עוֹלָם (edad), para significar “mundo”. El griego, por su parte, encontró en κόσμος (mundo), un término adecuado para expresar el concepto helenístico del orden del universo, aun cuando a menudo, “mundo” significa mucho más que el universo material, refiriéndose a ese mundo en cuanto que dice relación al ser humano, o incluso, tornándose sinónimo de “humanidad” u “hombres”²⁷¹. En Juan, de las variadas acepciones de κόσμος, provenientes del griego clásico y de los LXX, se pueden reconocer las siguientes: a) la referencia al mundo físico (cfr. 17,5.24), y a la tierra, lugar donde habita la humanidad (cfr. 11,9; 21,25); b) la humanidad que habita el mundo²⁷²; c) grupo humano numeroso, todo el mundo (cfr. 12,19; 14,27); y sobre todo, la humanidad en cuanto estructurada en un orden socio-religioso contrario a Dios²⁷³, donde claramente κόσμος, deja de ser una categoría cosmológica para transformarse en una categoría profundamente teológica²⁷⁴.

** El verbo θεωρέω²⁷⁵, desde el punto de vista de su significación básica, se refiere a un "observar con atención y concentración", de donde se pasa directamente al sentido figurado de "contemplar"; este verbo designa la simple percepción, sea física (cfr. 2,23 y 14,19), que espiritual (cfr. 6,40.62; 8,51; 12,45), suponiendo una visión intelectual de relación, en contraste con βλέπω²⁷⁶, que permanece en la pura materialidad; el tipo de

²⁷⁰ Cfr. Gn 1,1; 2,1.4; Ex 20,11 etc.

²⁷¹ Cfr. Brown, *El Evangelio según san Juan II*, 1618-1620.

²⁷² Cfr. 1,9.10.29; 3,16.17.19; 4,42; 6,14.33.51; 8,12 etc.

²⁷³ Cfr. 7,4.7; 8,23.26; 9,39; 12,25.31; 13,1 etc.

²⁷⁴ Cfr. Mateos-Barreto, *Vocabulario teológico del Evangelio de Juan*, 211-215.

²⁷⁵ Cfr. Michaelis, θεωρέω, 921ss.

²⁷⁶ De las 132 recurrencias de este verbo en el NT (20 veces en Mt, 17x en Jn, 16x en Lc, 15x en Mc, 13x en los Hch, 13x en el Ap, 8x en Hb, 28x en Pablo, 1x en St y 1x en 2Jn), el Evangelio de Juan es el segundo lugar donde encontramos la presencia más significativa de este verbo, denotando siempre una percepción totalmente sensorial y material; buenos ejemplos de ello se pueden observar en el extenso relato de la curación del ciego de nacimiento (cfr. 9,1-41), donde el verbo aparece 9 veces, o en relación con el hallazgo del sepulcro vacío, referido a María la Magdalena que “ve la piedra quitada del sepulcro” (cfr. 20,1), o dicho del otro discípulo que

visión sugerido por θεωρέω implica una participación activa por parte del sujeto, en cuanto que se trata de un ver que constata escrutadoramente, pero en todo caso, un ver en el que prevalece la percepción sensorial, en la que puede tener lugar una percepción espiritual, pero que no es aun visión de fe²⁷⁷.

En el uso veterotestamentario, ejemplos típicos de percepción sensorial que se interroga, los tenemos en Jos 8,20: “Los hombres de Ay volvieron la vista atrás y vieron (ἐθεώρουν) la humareda que subía de la ciudad hacia el cielo”; Jc 16,27: “El edificio estaba lleno de hombres y mujeres. Estaban dentro todos los tiranos de los filisteos y, en el terrado, unos tres mil hombres y mujeres contemplando (θεωροῦντες) los juegos de Sansón” y 2Ma 3,17: “Aquel hombre estaba embargado de miedo y temblor en su cuerpo, con lo que mostraba a los que le contemplaban (θεωροῦσιν) el dolor que había en su corazón”. En el NT recurre 58 veces, de las cuales 24 se encuentran en Jn y 14 en Hch²⁷⁸, conservando la acepción originaria de “observar, ver sensorial”.

En el caso específico de San Juan, prevalece fundamentalmente el significado de percepción sensorial, v.g.:

2,23: Mientras estuvo en Jerusalén, por la fiesta de la Pascua, muchos creyeron en su nombre **al ver** - θεωροῦντες - los signos que realizaba.

6,2: Mucha gente le seguía porque **veían** - ἐθεώρουν - los signos que realizaba en los enfermos.

6,19: Cuando habían remado unos veinticinco o treinta estadios, **ven** - θεωροῦσιν - a Jesús que caminaba sobre el mar y se acercaba a la barca, y tuvieron miedo.

llegó primero que Pedro al sepulcro, el cual “ve los lienzos en el suelo” (cfr. 20,5).

²⁷⁷ Cfr. La Potterie, *La Vérité dans Saint Jean II*, 348-350.

²⁷⁸ Las restantes están, 7x en Mc, 7x en Lc, 2x en Mt, 2x en Ap, 1x en Hb y 1x en 1Jn.

20,6: Llega también Simón Pedro siguiéndole, entra en el sepulcro y ve – θεωρεῖ – los lienzos en el suelo; y 20,12: **Ve** – θεωρεῖ - dos ángeles de blanco, sentados donde había estado el cuerpo de Jesús, uno a la cabecera y otro a los pies.

20,14: Dicho esto, se volvió y **vio** – θεωρεῖ - a Jesús, de pie, pero no sabía que era Jesús.

También toma la acepción de “notar, conocer” en casos como 4,19; 12,19; 14,17 (incluso 9,8 y 10,12). Por lo demás, en Juan, el verbo θεωρέω jamás tiene a Jesús por sujeto sino por objeto, o alguna cosa que se refiera a él, de modo que en este “ver” atentamente a Jesús, se puede llegar a una percepción espiritual, como es el caso de 2,23 donde los judíos viendo los signos que realizaba, creyeron en él, o de igual manera, en el caso de las multitudes de Galilea (6,2), o de aquellos que ante la visión de los signos, lo reconocen como profeta (6,14), lo mismo que con la samaritana (cfr. 4,19: “Señor, veo que tu eres un profeta”).

Otros textos tales como 6,40: “Porque ésta es la voluntad de mi Padre, que todo el que ve al Hijo (πᾶς ὁ θεωρῶν τὸν υἱὸν) y cree en él (καὶ πιστεύων εἰς αὐτὸν) tenga la vida eterna”; o 12,44-45: “El que cree en mí, no cree en mí, sino en aquel que me ha enviado, y el que me ve (ὁ θεωρῶν ἔμε), ve (θεωρεῖ) al que me ha enviado”, nos revelan cómo observando a Jesús, sus signos y sus obras, los hombres descubren progresivamente en él, al taumaturgo, al profeta, al hijo del hombre, al hijo, y en fin, al Padre, pasando así, de un conocimiento material a una visión espiritual, pero que al parecer, aún no está separada de la visión sensible.

** El verbo ζάω aparece 140 veces en el NT²⁷⁹, y dado que también en este caso, su presencia en el Evangelio de Juan habla de la segunda recurrencia más significativa (17x), una mirada al texto, muestra que las referencias se encuentran concentradas sobre todo, en los capítulos 4.6 y 11: En el capítulo 4 en torno al encuentro con la samaritana y la curación del hijo del funcionario real (5 veces en 4,10.11.50.51.53), en el capítulo 6 en el discurso del pan de vida (6 veces en 6,51.57.58), y en el capítulo 11 en torno a la resurrección de Lázaro (2 veces en 11,25-26), quedando tan solo cuatro recurrencias aisladas, en 5,25; 7,38 y las dos de esta referencia implícita en 14,19(2x).

Este verbo, sin embargo, debe considerarse junto al sustantivo ζωή, de profundo sabor e identidad joánica (66 recurrencias, repartidas 36 en el Evangelio, 13 en 1Jn y 17 en Ap)²⁸⁰. Como se dirá en las anotaciones a Jn 14,6 (cfr. p. 247), este vocablo suele referirse a Jesús, como en quien está la vida (cfr. 1,4), y quien la da (cfr. 6,33.35.48), cuyas palabras son palabras de vida eterna (cfr. 6,68), y don que recibe quien le sigue (cfr. 8,12), y que recibe de Jesús, en abundancia (cfr. 10,10).

Horizonte de Sentido

¿Cuál es el sentido del volver a ver a Jesús, en el v. 19? ¿se trata de las apariciones después de la resurrección, o se trata de un nuevo tipo de presencia resucitada en medio de ellos?. De acuerdo al uso del verbo θεωρέω, habría que decir, que Jesús se refiere directamente a sus apariciones, sin embargo, es posible también creer que se refiere no sólo a la “Visión o Retorno Pascual”, sino también a la “Parusía” entendida de manera nueva: es el comienzo de una visión que se realiza con las apariciones, y se proyecta indefinidamente, puesto que es una

²⁷⁹ 23 veces en Rm, 17x en Jn, 13x en Ap, 12x en Hch, 12x en Hb, 9x en Lc, 9x en 2Co, 9x en Ga, 7x en 1Pe, 6x en Mt, 5x en 1Ts, 3x en Mc, 3x en 1Co, 3x en 1Tm, 2x en Flp, 2x en Col, 2x en 2Tm, 1x en Tt, 1x en St y 1x en 1Jn.

²⁸⁰ En el Evangelio, aparece 18 veces solo, y como “vida eterna” otras 18, mientras que en 1Jn, aparece 7 veces solo y como “vida eterna” 6 veces.

experiencia que se prolonga y se profundiza: “Yo vivo y vosotros viviréis” (v. 19)²⁸¹.

Una observación retrospectiva de la dinámica de las referencias previas a ésta, en el capítulo 14, muestra: 1) una referencia explícita en el v. 3 con el verbo ἔρχομαι²⁸²; 2) una referencia implícita en el v. 6 donde aparece el verbo ἔρχομαι pero referido a los discípulos; y 3) de nuevo, una referencia explícita, la segunda, en el v. 18 con el verbo ἔρχομαι. Ahora aquí, se evidencia el cambio de perspectiva, de los vv. 4-6 a 18-19 puesto que se supera la situación de angustia, ante la partida de Jesús, que puede dejarlos sin el camino, sin el Padre, y naturalmente, privados de su presencia, y de los vv. 18-19 con respecto a 1-3 ya que aquí como allá, no los dejará desamparados; si antes les prometía volver para llevarlos consigo, ahora les promete volver para acompañarlos²⁸³, estando con ellos, confortándolos con su presencia “dejándose ver”, y compartiendo con ellos “su vida resucitada” (v. 19):

1 No se turbe vuestro corazón; Creéis en Dios: creed también en mí.

18a No os dejaré huérfanos:

3 Y cuando haya ido y os haya preparado un lugar, volveré ἔρχομαι y os tomaré conmigo, para que donde esté yo, estéis también vosotros.

18b volveré ἔρχομαι a vosotros.

19 Dentro de poco el mundo ya no me verá - ὁ κόσμος με οὐκέτι θεωρεῖ, pero vosotros si me veréis, - ὑμεῖς δὲ θεωρεῖτέ με porque yo vivo y también vosotros viviréis.

²⁸¹ Cfr. Legasse, *Le retour du Christ d'après l'évangile de Jean chapitre 14 et 16: une adaptation du motif de la Parousie*, 170.

²⁸² Obsérvese cómo la repetición del verbo ἔρχομαι, sirve para introducir una modificación en el sentido teológico de los vv. 18-19.

²⁸³ Una gran diferencia de estilo y significado, está en que en el v. 18, el Retorno de Jesús no está condicionado, como en los vv. 1-3 ("Y cuando haya ido y os haya preparado un lugar, volveré (πάλιν ἔρχομαι) y os tomaré conmigo").

El Jesús “que vive – el viviente” es ya el Resucitado, el vencedor de la muerte que comparte su victoria, su vida con sus discípulos, en un nuevo tipo de presencia que sugiere el v. 19, muy seguramente, a través del culto, donde le verán, puesto que allí se anuncia y anticipa su llegada definitiva²⁸⁴.

2.2.1.3 JN 14,21: AL QUE ME AME, ME MANIFESTARÉ

El texto de Jn 14,21 entendido como una referencia implícita, muy en la línea de Jn 14,22-23 plantea la Venida de Jesús, alrededor de la relación: guardar los mandamientos – amar a Jesús, amar al hijo – ser amado por el Padre, sin embargo, se introduce una gran novedad en relación con la idea del regreso de Jesús a sus discípulos, y es que ésta se presenta bajo el lenguaje de la manifestación.

v. 21 El que tiene mis mandamientos y los guarda,
ὁ ἔχων τὰς ἐντολάς μου καὶ τηρῶν αὐτάς

ése es el que me ama;

ἐκεῖνός ἐστιν ὁ ἀγαπῶν με:

y el que me ame, será amado de mi Padre;

ὁ δὲ ἀγαπῶν με ἀγαπηθήσεται ὑπὸ τοῦ πατρός μου,

y yo le amaré y **ME MANIFESTARÉ A ÉL.**

κἀγὼ ἀγαπήσω αὐτὸν καὶ ἐμφανίσω αὐτῷ ἑμαυτόν.

²⁸⁴ Cfr. Moloney, *Glory not Dishonor. Reading John 13-21*, 44.

Peculiaridades del Contexto

También el v. 21 forma parte del conjunto 18-21, por lo que la síntesis a nivel de la captación del sentido, está dado por la relación existente entre el anuncio explícito del v. 18 y los implícitos de los vv. 19 y 21, es decir: venir – ver – manifestar (ἐρχομαι – θεωρέω – ἐμφανίζω), y por supuesto, el cambio de énfasis que se registra de uno a otro uso verbal.

- v. 18 No os dejaré huérfanos: volveré (ἐρχομαι) a vosotros.
- v. 19 Dentro de poco el mundo ya no me verá (θεωρέω),
pero vosotros sí me veréis (θεωρέω),
porque yo vivo y también vosotros viviréis.
- v. 20 Aquel día comprenderéis que yo estoy en mi Padre
y vosotros en mí y yo en vosotros.
- v. 21 El que tiene mis mandamientos y los guarda, ése es el que me ama;
y el que me ame, será amado de mi Padre;
y yo le amaré y me manifestaré (ἐμφανίζω) a él.

Un elemento característico del v. 21 y que se mantendrá en los vv. 23-24, muy probablemente por influjo de motivos sapienciales (cfr. Sb 6,12.18 y Pr 8,17), es el cambio a la tercera persona singular, pues los vv. 1-20 estaban dirigidos a los discípulos en segunda persona plural, así como el discurso duplicado del capítulo 16²⁸⁵.

²⁸⁵ Cfr. Brown, *El Evangelio según san Juan II*, 968.

Aproximación a la Estructura Literaria

Este versículo presenta una muy clara estructura quiástica, compuesta por seis elementos que dan cuenta de su relación cruzada, donde c-c' dan razón de la novedad introducida por el quiasmo al proponer el amor del Padre como una consecuencia del amor a Jesús:

- 21:** **a** El que tiene mis mandamientos y los guarda,
 b ése es el que me ama;
 c y el que me ame,
 c' será amado de mi Padre,
 b' y yo le amaré
 a' y me manifestaré a él (ἐμφανίσω αὐτῷ ἑμαυτόν)

Categorías Fundamentales

Los elementos de vocabulario, determinantes del horizonte de sentido del v. 21, son el sustantivo ἐντολή y los verbos τηρέω, ἀγαπάω y ἐμφανίζω:

** El sustantivo ἐντολή aparece 67 veces en el NT²⁸⁶, de las cuales, 14 se encuentran en 1Jn, 10 en su Evangelio y 4 en 2Jn, para un total de 28 recurrencias en estos escritos. Cinco veces (cuatro en singular y una en plural) utiliza Juan la palabra ἐντολή en relación con el mandato que Jesús ha recibido del Padre; otras cinco veces (dos en singular y tres en plural), se refiere ἐντολή al mandato de Jesús a sus discípulos. La frecuencia de este sustantivo en los discursos de despedida se entiende dado el contexto de intimidad entre Jesús y sus discípulos, propio de esta situación²⁸⁷. El sustantivo presenta, por tanto, variadas acepciones en el Evangelio, donde se refiere

²⁸⁶ 6 veces en Mt, 6x en Mc, 4x en Lc, 4x en Hb, 2x en 2Pe, 2x en Ap, 1x en Hch y 14x en Lc.

²⁸⁷ Cfr. Brown, *El Evangelio según san Juan II*, 1611.

al poder que tiene Jesús sobre su propia vida, para darla libremente y recuperarla (cfr. 10,18), a las órdenes que dan los sumos sacerdotes (cfr. 11,57), al mandato del Padre (cfr. 12,49.50), y sobre todo, al mandamiento nuevo de Jesús²⁸⁸, que es el mandamiento del amor mutuo. En la misma línea, todas las 14 recurrencias de 1Jn²⁸⁹, y las 4 de 2Jn (cfr. 1,4.5.6(2x)), se refieren a este mandamiento de Jesús, de modo que lo que está en juego es toda la comprensión de Juan sobre el amor, al tiempo pone a Jesús en igualdad de condición respecto a Dios, que es quien desde el comienzo, ha afirmado su derecho a ser obedecido.

Así, el sustantivo femenino ἀγάπη (cfr. anotaciones a Jn 14,28 y 14,21 en las pp. 207 y 271), que recurre 116 veces en el NT²⁹⁰, de las cuales, 18 veces se encuentra en 1Jn, siendo éste el texto donde más aparece, 7 veces en el Evangelio, 2 veces en 2Jn y 1 en 3Jn, para un total de 28 apariciones en estos escritos. En el Cuarto Evangelio, las citas se refieren al amor de Dios (cfr. 5,42 y 17,26), al mandamiento de Jesús (cfr. 13,35 y 2Jn 6), a la invitación a permanecer en el amor de Jesús (cfr. 15,9.10(2x)), y al amor que hace que se dé la vida por los amigos (cfr. 15,13). En 1Jn se refiere al amor de Dios²⁹¹, al amor como donación de la vida (cfr. 3,16), al amor como plenitud en nosotros, en el que cabe la confianza y no el temor (cfr. 4,17.18(3x)), y como amor a Dios (cfr. 5,3). Finalmente, en 2Jn 3 se habla del amor como un principio que juntamente con la verdad, debe orientar la vida, y en 3Jn 6 se elogia el amor de Gayo.

** El verbo τηρέω también se caracteriza por su significativa presencia en el Evangelio de Juan, pues de 70 recurrencias en el NT²⁹², 18 se encuentran en el

²⁸⁸ Cfr. 13,34; 14,15.21; 15,10(2x).12.

²⁸⁹ Cfr. 2,3.4.7(3x),8; 3,22.23(2x).24; 4,21; 5,2.3(2x).

²⁹⁰ Este vocablo se encuentra ampliamente representado en Pablo (75 veces así: 14x en 1Co, 10x en Ef, 9x en Rm, 9x en 2Co, 5x en Col, 5x en 1Ts, 5x en 1Tm, 4x en Flp, 4x en 2Tm, 3x en Ga, 3x en 2Ts, 3x en Flm, 1x en Tt); en el resto de escritos del NT, se encuentra 3 veces en 1Pe, 3x en Judas, 2x en Hb, 2x en Ap, 1x en Mt, 1x en Lc, 1x en 2Pe.

²⁹¹ Cfr. 2,5.15; 3,1.17; 4,7.8.9.10.12.16(3x).

²⁹² 11 veces en Ap, 8x en Hch, 6x en Mt, 5x en Judas, 4x en 2Pe, 2x en St, 1x en 1Pe y 9x en Pablo (2x en 2Co, 2x en 1Tm, 1x en 1Co, 1x en Ef, 1x en 1Ts, 1x en 2Tm).

Evangelio y 7 en 1Jn. Si bien, en este Evangelio se registra una gran diversidad de acepciones para el verbo τηρέω²⁹³, prima la referencia al cumplimiento de los mandamientos del Señor, mientras que en otros lugares se refiere más a los diez mandamientos de Dios²⁹⁴, haciendo de esta manera, bastante explícita la distinción entre unos y otros.

** La alusión a “guardar los mandamientos de Jesús”, presente en tres textos en el Evangelio de Juan (cfr. 14,15; 14,21 y 15,10), deja la impresión de una evolución en su significado, pues de 14,15 a 14,21a se encuentran los mismos elementos, aunque invertidos, influyendo en su significación, ya que según 14,15 la guarda de los mandamientos es una consecuencia del amor a Jesús, mientras que en 14,21a por el contrario, la guarda de los mandamientos de Jesús es la expresión del amor a él (el amor como consecuencia), lo que fácilmente lleva a considerar dos tipos de percepción de la vida cristiana: una en la que la observancia de los mandamientos es efecto del amor a Jesús, y otra, en la que la observancia de los mandamientos, es el reflejo de una búsqueda de salvación que a menudo se traduce como una pura búsqueda moral de realización:

14,15 Si me amáis,
 guardaréis mis mandamientos;

14,21a El que tiene mis mandamientos y los guarda,
 ése es el que me ama;

²⁹³ Guardar la Palabra de Jesús (cfr. 8,51.52; 14,23.24; 15,20(2x)), guardar la Palabra del Padre (cfr. 8,55; 17,6), guardar la palabra de los discípulos de Jesús (cfr. 15,20(2x)), guardar el sábado (cfr. 9,16), guardar los mandamientos de Jesús (cfr. 14,15.21; 15,10(2x)), guardar los mandamientos de Dios (cfr. 15,10(2x)), y en el sentido de “proteger”, cuando se trata de guardar a los discípulos (cfr. 17,11.12.15). En 1Jn también se notan los mismos usos, tales como guardar los mandamientos de Jesús (cfr. 2,3.4), guardar su Palabra (cfr. 2,5), guardar los mandamientos de Dios (cfr. 3,22.24; 5,3), y Dios que guarda a sus hijos (cfr. 5,18). El libro del Apocalipsis se mueve en la misma tónica de guardar las palabras (cfr. 1,3; 3,3.10; 22,7.9), o los mandamientos (cfr. 12,17; 14,12), mantenerse firmes (cfr. 2,26), Dios que guarda a los miembros de la comunidad (cfr. 3,10).

²⁹⁴ Cfr. Mt 19,17; 1Co 7,19; 1Jn 2,3-4; 3,22-24.

Del mismo modo, si se pasa de 14,21 a 15,10 el paralelismo es mucho más evidente: entre 14,21a y 15,10a la diferencia está en que “amar a Jesús” y “permanecer en su amor” se vuelven sinónimos, así como entre 14,21b y 15,10b se establece una relación entre el Padre que ama a quien ama a Jesús y la guarda de los mandamientos de Jesús que conduce a la guarda de los mandamientos de Dios.

14,21a	El que tiene mis mandamientos y los guarda, ese es el que me ama;	15,10a	Si guardáis mis mandamientos, permaneceréis en mi amor,
14,21b	y el que me ame, será amado de mi Padre; y yo le amaré y me manifestaré a él.	15,10b	como yo he guardado los mandamientos de mi Padre, y permanezco en su amor.

Las referencias presentes en 1Jn 2,3-4 en relación con 14,15.21 y 15,10 explicitan la relación sinonímica que se establece entre conocer y amar, muy común a la tradición bíblica y al Cuarto Evangelio²⁹⁵:

1Jn 2,3 En esto sabemos que le conocemos:
 en que guardamos sus mandamientos.

1Jn 2,4 Quien dice: Yo le conozco
 y no guarda sus mandamientos es un mentiroso
 y la verdad no está en él.

De otra parte, es precisamente en el capítulo 14, entre los vv. 15 y 24 donde las expresiones “guardar mis mandamientos” o “guardar mi palabra” (con un carácter sinonímico), y “amarme”, están en relación mutua, al tiempo que cada uno de estos

²⁹⁵ Cfr. Gn 4,1.17.25; 19,8; 24,16; Jc 19,25; 1Sm 1,19; Jn 13,35; 21,17 y 1Jn 4,8.

enunciados, introduce otro sobre una acción del Padre:

- Si me amáis, guardaréis mis mandamientos (v. 15)
 - Y yo pediré al Padre y os dará otro Paráclito (v. 16)
- El que tiene mis mandamientos y los guarda, ése es el que me ama (v. 21a)
 - Y el que me ame, será amado de mi Padre (v. 21b)
- Si alguno me ama, guardará mi palabra (v. 23)
 - Y mi Padre le amará, y vendremos a él... (v. 23)
- El que no me ama no guarda mis palabras (v. 24)
 - Y la palabra que oís no es mía, sino del Padre que me ha enviado (v. 24)

** El verbo ἀγαπάω es un buen ejemplo de la predilección de Juan por los verbos para subrayar los elementos más dinámicos de lo que quiere presentar. A propósito del concepto del amor, normalmente utiliza los verbos ἀγαπάω y φιλέω. El verbo ἀγαπάω, de las 143 veces que aparece en el NT, su mayor uso se registra en el Cuarto Evangelio (37 veces: 7 en los capítulos 1-12 y 30 en los capítulos 13-21) y en 1Jn (28x)²⁹⁶. En el Evangelio, la significativa recurrencia de este verbo, se refiere al amor de Dios al mundo (cfr. 3,16), al amor de Dios al Hijo²⁹⁷, al amor del Hijo al Padre (cfr. 14,31), a los hombres que aman las tinieblas o la gloria humana (cfr. 3,19; 12,43), a los judíos que deberían amar a Jesús (cfr. 8,42), al amor de Jesús a sus amigos (cfr. 11,5), al amor de Jesús a los suyos²⁹⁸, al discípulo amado²⁹⁹, al amor mutuo como mandamiento³⁰⁰, al amor que debe causar alegría (cfr. 14,28), y al amor de Pedro a Jesús (cfr. 21,15.16). Nótese cómo 25 de las 37 recurrencias, se encuentran en los

²⁹⁶ Le siguen, 34 apariciones en Pablo (10x en Ef, 8x en Rm, 4x en 2Co, 2x en 1Co, 2x en Ga, 2x en Col, 2x en 1Ts, 2x en 2Ts y 2x en 2Tm), 13x en Lc, 8x en Mt, 5x en Mc, 4x en 1Pe, 4x en Ap, 3x en St, 2x en Hb, 2x en 2Jn, 1x en 2Pe, 1x en 3Jn y 1x en Judas.

²⁹⁷ Cfr. 3,35; 10,17; 15,9; 17,23.24.26.

²⁹⁸ Cfr. 13,1(2x); 15,9; 17,23.

²⁹⁹ Cfr. 13,23; 19,26; 21,7.20.

³⁰⁰ Cfr. 13,34(3x); 14,15.21(4x).23(2x).24; 15,12(2x).17.

discursos de adiós. Las referencias presentes en 1Jn, insisten en el amor de Dios³⁰¹, el amor a Dios o/y a su Hijo³⁰², el amor al hermano, en la perspectiva del mandamiento dado por Jesús, amor que es real³⁰³, en el equivocado amor al mundo (cfr. 2,15(2x)).

Por su parte, el verbo φιλέω que recurre 25 veces en todo el NT³⁰⁴, aparece 13 veces en Juan³⁰⁵ (además, 2 en el Apocalipsis y 8 en los Sinópticos)³⁰⁶. Sobre el carácter sinónimo de los verbos ἀγαπάω y φιλέω se ha discutido mucho y los autores aún no están de acuerdo acerca de cuál de ellos expresa la forma más elevada de amor; se ha pensado que ἀγαπάω se refiere a un amor más sublime y cargado de veneración, mientras que φιλέω expresaría un amor muy fuerte e íntimo, pero no al nivel de ἀγαπάω. Hay casos en los que ἀγαπάω se usa para describir a los que prefieren las tinieblas (cfr. 3,19), o el honor que viene de los hombres (cfr. 12,43), del mismo modo que φιλέω se usa en relación con el amor desordenado a la propia vida (cfr. 12,25) y con el amor egoísta al mundo (cfr. 15,19)³⁰⁷.

** Finalmente, el verbo ἐμφανίζω, que se encuentra presente tan sólo 10 veces en el NT³⁰⁸, en el Evangelio de Juan aparece como un hapax, solamente en 14,21-22; semánticamente, este verbo viene a esclarecerse junto al verbo φανερόω, con el que Juan propone más amplia y directamente la acción reveladora de Jesús³⁰⁹. En el AT en la versión de los LXX, el verbo se encuentra muy significativamente, sólo dos veces para hablar de la manifestación de Dios a los hombres, en Ex 33,13: “si realmente he obtenido tu favor, enséñame – ἐμφάνισόν - tu camino y sabré que he obtenido tu

³⁰¹ Cfr. 4,10(2x).11(2x).19(2x).

³⁰² Cfr. 4,20(3x).21(2x); 5,1(2x).2(2x) y 2Jn 5.

³⁰³ Cfr. 2,10; 3,10.11.14(2x).18.23; 4,7(2x).8.11(2x).12.19(2x).20(3x). 21(2x); 5,2(2x).

³⁰⁴ 5 veces en Mt, 1 en Mc, 2 en Lc, 13 en Jn, 1 en 1Co, 1 en Tt y 2 en Ap.

³⁰⁵ Cfr. 5,20; 11,3.36; 12,25; 15,19; 16,27 (2x); 20,2; 21,15.16; 21,17(3x).

³⁰⁶ Cfr. Ap 3,19 y 22,15; Mt 6,5; 10,37(2x); 23,6; 26,48; Mc 14,44; Lc 20,46; 22,47.

³⁰⁷ Cfr. Brown, *El Evangelio según san Juan II*, 1600-1602.

³⁰⁸ 5 veces en Hch, 2x en Jn, 2x en Hb y 1x en Mt.

³⁰⁹ Cfr. 1,31; 2,11; 3,21; 7,4; 9,3; 17,6 y en el marco de la presencia resucitada de Jesús, en 21,1(2x).14; del mismo modo en 1Jn 1,2(2x); 2,19.28; 3,2(2x).5.8; 4,9 y Ap 15,4. Cfr. Simoens, *Selon Jean III*, 630.

favor”³¹⁰ y Sb 1,2: “pues se deja encontrar (el Señor) por los que no le exigen pruebas y se manifiesta – ἐμφανίζεται - a los que no desconfían de él”. En el NT, en todos los textos donde recurre, se refiere a un tipo de presencia (cfr. Mt 27,53: “Y, saliendo de los sepulcros después de la resurrección de él, entraron en la Ciudad Santa y se aparecieron – ἐνεφανίσθησαν - a muchos”; Hb 9,24: “Pues bien, Cristo no entró en un santuario hecho por mano humana, en una reproducción del verdadero, sino en el mismo cielo, para presentarse – ἐμφανισθήναι - ahora ante el acatamiento de Dios en favor nuestro”), o clarificación de algo (cfr. Hch 23,15: “Vosotros por vuestra parte, de acuerdo con el Sanedrín, indicad – ἐμφανίσσατε - al tribuno que os lo baje a vosotros, como si quisierais examinar más a fondo su caso; nosotros estamos dispuestos a matarle antes de que llegue”; 23,22: “El tribuno despidió al muchacho dándole esta recomendación: "No digas a nadie que me has denunciado – ἐνεφάνισσας - estas cosas”³¹¹. Del mismo modo, el sustantivo ἐπιφάνεια también se encuentra bien representado en el NT³¹².

Textos Referenciales

Dado que en el v. 21 Jesús explica de qué forma se va a manifestar a los discípulos, en su afirmación se pueden apreciar muy bien reminiscencias de textos del Antiguo Testamento, donde de una parte, el vínculo entre el amor y el hecho de guardar los mandamientos, y de otra, la sabiduría personalizada, orientan el sentido de 14,21. Puesto que la mayoría de ellos provienen de la tradición sapiencial, se entiende que Jesús se vaya a manifestar a ellos, en tanto que sabiduría de Dios, una vez haya sido exaltado junto al Padre³¹³:

³¹⁰ Cfr. Ex 33,18: “Entonces Moisés dijo a Yahvéh: Déjame ver – δειξόν - tu gloria”.

³¹¹ Y también, 24,1; 25,2.15; Hb 11,14.

³¹² Cfr. 2Ts 2,8; 1Tm 6,14; 2Tm 1,10; 4,1.8 y Tt 2,13.

³¹³ Cfr. Brown, *El Evangelio según san Juan II*, 646.976; Boismard, *L'évolution du thème eschatologique dans les traditions johanniques*, 521 y *L'Évangile de Jean*, 358-359.

- Ex 20,6: Pero tengo misericordia por mil generaciones con los que me aman y guardan mis mandamientos (cfr. Dt 5,10 y 11,1).
- Eclo 2,15: Los que temen al Señor no desobedecen sus palabras, los que le aman guardan sus caminos.
- Sb 6,12: La sabiduría es radiante e inmarcesible. Se deja ver fácilmente por los que la aman y encontrar por los que la buscan.
- Sb 6,16: Pues ella misma va buscando a los que son dignos de ella, se les muestra benévola por los caminos y sale al encuentro de todos sus pensamientos.
- Sb 6,18: El amor es la observancia de sus leyes (las de la Sabiduría), la atención a las leyes es garantía de inmortalidad.
- Eclo 4,14: Los que la sirven (a la Sabiduría), rinden culto al Santo, a los que la aman, los ama el Señor.
- Pr 8,17: Yo amo a los que me aman (está hablando la Sabiduría) y los que me buscan con afán me encuentran.
- Sb 6,12: La sabiduría es radiante e inmarcesible. Se deja ver fácilmente por los que la aman y encontrar por los que la buscan.

Horizonte de Sentido

Este versículo ofrece una nueva lectura o reinterpretación de la Segunda Venida, en la que la

permanencia de Jesús se realizará en el discípulo, y no ya en los discípulos; éste es uno de los giros importantes, pues del plural determinado ὑμεῖς, con el cual se había dirigido a sus discípulos hasta el momento (v. 15), pasa a una forma impersonal, dirigida a todo aquel que tiene los mandamientos y los guarda (ὁ ἔχων τὰς ἐντολάς... καὶ τηρῶν), y su mandamiento es uno: “Os doy un mandamiento nuevo: que os améis los unos a los otros. Que, como yo os he amado, así os améis también vosotros los unos a los otros” (cfr. 13,34-35).

En la experiencia de la caridad fraterna o del amor mutuo, consecuentemente, se manifestará Jesús: éste parece ser el sentido del “manifestarse” de Jesús a él (ἐμφανίσω αὐτῷ ἑμαυτόν), salvo que con relación y a diferencia de los vv. 18-19, se trata de una acción condicionada, como en el v. 3, puesto que Jesús se manifestará al que tenga sus mandamientos y los observe. De este modo, el v. 21 evidencia una ética y eclesiología, en las que o bien la separación o bien la distinción de la comunidad de frente al mundo, se hace uno de sus aspectos entitativos más sobresalientes³¹⁴.

Así pues, en el v. 21 se observa que “la manifestación del Señor, viene a reemplazar la Parusía”, pero ¿en qué sentido, la reemplaza? La respuesta parece encontrarse en el uso del verbo ἐμφανίζω, en 14,21 y su retoma y explicitación en el v. 22.

2.2.1.4 JN 14,22-23: EL PADRE Y YO, VENDREMOS AL QUE ME AME

En el v. 21 Jesús había afirmado “el que me ame, será amado de mi Padre y yo le amaré y me manifestaré a él”, afirmación que en los vv. 22-23, en el marco de un diálogo, provoca una pregunta de Judas en términos muy joánicos, interpelando a Jesús sobre “su manifestación a ellos y no al mundo”, a lo que Jesús de forma genérica, es decir, no directamente referida a los discípulos, responde que por la actitud creyente de frente al amor a él y la guarda de su

³¹⁴ Cfr. Vidal, *Los Escritos originales de la Comunidad del discípulo “amigo” de Jesús*, 526.

Palabra, el Padre amará a quien así obre, y “vendrán a él para permanecer en él”; se nota claramente la variación en cuanto a la Venida, pues en el v. 22 se trata de una referencia implícita, expresada con el verbo ἐμφανίζω (el mismo que se utilizó en el v. 21), mientras que en el v. 23 aunque se utiliza el verbo ἔρχομαι, no se trata solamente de la Venida de Jesús, sino de la Venida de Jesús en compañía de su Padre, al tiempo que tampoco es para llevar al que así obre a otro espacio, ni para permanecer junto a él, sino para permanecer en él.

v. 22 Le dice Judas, no el Iscariote:

Señor,

¿qué pasa para que **TE VAYAS A MANIFESTAR** (ἐμφανίζειν)
a nosotros y no al mundo?

v. 23 Jesús le respondió:

si alguno me ama,

guardará mi palabra,

y mi padre le amará,

y **VENDREMOS** (ἐλευσόμεθα) a él, y haremos morada en él.

Peculiaridades del Contexto

Los vv. 22-23 forman parte del conjunto constituido por los vv. 22-24 de acuerdo con la estructura literaria determinada para el capítulo 14:

v. 22 Le dice Judas, no el Iscariote:

Λέγει αὐτῷ Ἰούδας, οὐχ ὁ Ἰσκαριώτης,

Señor,

Κύριε,

¿qué pasa para que TE VAYAS A MANIFESTAR a nosotros y no al mundo?

[καὶ] τί γέγονεν ὅτι ἡμῖν μέλλεις ἐμφανίζειν σεαυτὸν
καὶ οὐχὶ τῷ κόσμῳ;

v. 23 Jesús le respondió:

ἀπεκρίθη Ἰησοῦς καὶ εἶπεν αὐτῷ,

si alguno me ama,

Ἐάν τις ἀγαπᾷ με

guardará mi palabra,

τὸν λόγον μου τηρήσει,

y mi padre le amará,

καὶ ὁ πατήρ μου ἀγαπήσει αὐτόν

y VENDREMOS a él, y haremos morada en él.

καὶ πρὸς αὐτόν ἐλευσόμεθα καὶ μονὴν παρ' αὐτῷ
ποιησόμεθα.

v. 24 El que no me ama no guarda mis palabras.

ὁ μὴ ἀγαπῶν με τοὺς λόγους μου οὐ τηρεῖ:

Y la palabra no es mía, sino del Padre que me ha enviado.

καὶ ὁ λόγος ὃν ἀκούετε οὐκ ἔστιν ἐμὸς

ἀλλὰ τοῦ πέμψαντός με πατρός.

Claramente, la intervención y pregunta de Judas en el v. 22, está relacionada con la afirmación de Jesús en el v. 21, con la diferencia de que la manifestación de Jesús en el v. 21 se promete a todo aquel que tiene sus mandamientos y los guarda, mientras que en el v. 22, Judas o refiere la manifestación de Jesús al grupo de los discípulos, o está afirmando que ellos tienen los mandamientos de Jesús y los guardan. Pareciera que Jesús piensa en una manifestación íntima de amor, mientras que Judas pregunta por una manifestación exterior que alcance a todo el cosmos.

Este Judas (el hermano de Santiago, según Lc 6,16 y Hch 1,13, o Tadeo, según Mt 10,3+ y Mc 3,18), solamente aparece aquí en el Cuarto Evangelio, de quien el texto explica que “no es el Iscariote”, dando la idea de que el glosador conoce la tradición sinóptica, especialmente la lucana³¹⁵, al tiempo que evidencia su interés por la figura del traidor³¹⁶; de hecho, es en el Cuarto Evangelio donde mayormente concentradas aparecen en una sola afirmación, las referencias a Judas Iscaritote como quien entrega a Jesús³¹⁷.

Es importante notar que en su respuesta en el v. 23, Jesús no recoge el verbo ἐμφανίζω de los vv. 21 y 22, y por el contrario, propone su “manifestación” en términos de “venida” con el verbo ἔρχομαι. Dicho versículo debe ser valorado en relación con los vv. 15 y 21: Respecto del v. 15 (“Si me amáis, guardaréis mis mandamientos”), difiere de él, en que allí Jesús se refiere a los discípulos, mientras que aquí es impersonal (“Si alguno me ama, guardará mi palabra”). Respecto al v. 21 conviene apreciar una serie de diferencias:

- 21:** **a** El que tiene mis mandamientos y los guarda,
 b ése es el que me ama;
 c y el que me ame,
 c' será amado de mi Padre,

³¹⁵ Cfr. Mt 10,4; 26,14; Mc 3,19; 14,10; Lc 6,16; 22,3.

³¹⁶ Cfr. 6,64: “Pero hay entre vosotros algunos que no creen. Porque Jesús sabía desde el principio quiénes eran los que no creían y quién era el que lo iba a entregar” y Mt 26,25.47; 27,3; Mc 14,43; Lc 22,47.48.

³¹⁷ Cfr. Jn 6,71; 12,4; 13,2; 18,2.3.5.

- b'** y yo le amaré
- a'** y me manifestaré a él (ἐμφανίσω αὐτῷ ἑμαυτόν)

23: Jesús le respondió:

- a** Si alguno me ama,
- b** guardará mi Palabra,
- a'** y mi Padre le amaré,
- b'** y vendremos a él, y haremos morada en él.
(αὐτὸν ἐλευσόμεθα καὶ μονὴν παρ' αὐτῷ ποιησόμεθα)

a) En el v. 21, “el tener los mandamientos y guardarlos” es la prueba del amor a Jesús, mientras que en el v. 23, es el amor a Jesús, lo que lleva a guardar su Palabra, no ya sus mandamientos, del mismo modo que en el v. 15, aunque allí se trata de sus mandamientos y no de su Palabra.

v. 21 El que tiene mis mandamientos y los guarda,
ése es el que me ama;

v. 23 Si alguno me ama
guardará mi Palabra

v. 15 Si me amáis,
guardaréis mis mandamientos;

b) En el v. 21, “al que tiene los mandamientos y los guarda”, Jesús se manifestará, mientras que en el v. 23, al que ama a Jesús, no solo él, sino también el Padre, se manifestarán, es decir, “vendrán a él”: ἐλευσόμεθα, y “permanecerán en él”: μονὴν ποιησόμεθα, en forma estable (harán morada).

c) En el v. 21, al que ama a Jesús, le amaré el Padre, mientras que en el v. 23, al que ama a Jesús, se le concederá una revelación más completa: la del Padre y la del Hijo.

Es característico del v. 23, que todos los verbos constitutivos de la respuesta de Jesús, se encuentran en futuro: el que lo ama “guardará su palabra”; a éste “el Padre lo amaré”; a él “vendrán el Padre y el Hijo” e incluso, “harán morada en él”.

En el v. 24 finalmente, Jesús, en relación con el contexto anterior, propone el lado negativo de las promesas, es decir que quien no le ama no guarda sus palabras (y aquí, los verbos no están en futuro sino en presente), y como en otros muchos lugares del Evangelio, explicita el origen de sus palabras, pues son de aquel que lo ha enviado³¹⁸, ya que él no habla por su cuenta (cfr. 7,17-18), sino que dice lo que ha visto junto al Padre (cfr. 1,18; 3,11; 8,38; 8,24+)³¹⁹. De esta forma, el que rechaza las palabras de Jesús, rechaza las palabras de quien le envió.

Observaciones de Crítica Textual

La figura de Judas, presente solamente aquí en todo el Evangelio, es en realidad un personaje muy oscuro, como lo certifica la tradición textual al respecto. Es muy probable que el original dijera simplemente “Judas” y que el paréntesis (no el Iscariote), así como las distintas variantes, representarían los diversos intentos de los copistas por clarificar la cuestión. Según los textos sinópticos, además del Iscariote, hay otros dos Judas conocidos: 1) el pariente o hermano de Jesús (cfr. Mc 6,3 y Mt 13,55), hermano de Santiago de Jerusalén, y presumiblemente autor de la carta de Judas, y 2) Judas de Santiago, es decir, el hijo de Santiago (cfr. Lc 6,16 y Hch 1,13), a menudo, identificado con un Lebeo o Tadeo, que aparece

³¹⁸ Cfr. 3,34; 8,28; 12,49.50; 14,24; 17,8.14.

³¹⁹ Por lo demás, él es la Palabra (cfr. 1,1.14), palabra por la que los muertos salen vivos del sepulcro (cfr. 11,43-44 y 5,28-29), palabra que vivifica (cfr. 5,24; 6,63; 8,51), palabra que purifica (cfr. 15,3), palabra por la que el hombre llega a ser hijo de Dios (cfr. 10,35 y 1,12), palabra que es principio de inmortalidad (cfr. 1,33+ y 20,22).

en las listas de Mateo y Marcos (cfr. Mt 10,3 y Mc 3,18). El Judas de Jn 14,22 se identificaría con éste último, es decir, el de Santiago.

En la tradición textual, la versión sahídica lo identifica con “Judas el cananeo”; la Vetus Syriaca lo llama “Tomás” (de acuerdo con una leyenda según la cual, Tomás era hermano gemelo de Jesús, inspirada en Jn 11,16: “Entonces Tomás, llamado el Mellizo, dijo a los otros discípulos: Vayamos también nosotros a morir con él”). En todo caso, los esfuerzos de las versiones por identificar a Judas, se oponen a la identificación de éste con el “Judas de Santiago” lucano, ya que Lucas distingue a este discípulo de Simón el Zelote y de Tomás. Así pues, no hay una conclusión satisfactoria³²⁰.

En cuanto a la expresión Κύριε, τί γέγονεν ὅτι ἡμῖν μέλλεις ἐμφανίζειν σεαυτὸν, el papiro P⁶⁶ y ℵ leen καὶ antes de τί, que podría ser la lectura original, puesto que καὶ añade más fuerza a la pregunta: “Muy bien, pero, ¿a qué se debe que...?” Aun cuando se podría tratar de un error de dittografía, ya que en los manuscritos unciales se escribía Κύριε en forma abreviada KE, y si las letras KE se repitieran, se podría suponer que la repetición equivalía a καί, ya que ε, en lugar de αι, es un itacismo muy frecuente³²¹.

Acerca de la expresión πρὸς αὐτὸν ἐλευσόμεθα del v. 23, llama especialmente la atención, la sustitución del plural ἐλευσόμεθα por el singular ἐλεύσομαι y ποιήσομαι, que es la lectura del uncial D, seguramente con la intención de ajustar la expresión a la idea ya conocida, según la cual es Jesús quien viene y se manifiesta (cfr. v. 21). Por su parte, el uso del plural en el texto es un claro signo de que Juan no está pensando ni en las apariciones después de la resurrección, ni en la parusía del final de los tiempos, sino en un tipo de presencia permanente entre la resurrección y la consumación definitiva, que propone en términos de inhabitación mística de Dios y su Hijo Jesucristo, en el corazón del creyente³²².

³²⁰ Cfr. Brown, *El Evangelio según san Juan II*, 968-969.

³²¹ Cfr. Barrett, *El Evangelio según san Juan*, 707.

³²² *Ibidem*, 708.

Aproximación a la Estructura Literaria

A lo largo del capítulo 14 se encuentran tres preguntas de los discípulos: 1) en el v. 5, la pregunta de Tomás “Señor, no sabemos a dónde vas, ¿Cómo podemos saber el camino?”; en el v. 8, la pregunta de Felipe “Señor, muéstranos al Padre y nos basta”; y en el v. 22, la pregunta de Judas “Señor, ¿qué pasa para que te vayas a manifestar a nosotros y no al mundo?”. Es característico de todas ellas, el comenzar de la misma forma, con la aclamación: “Señor”. En el v. 22, la respuesta de Jesús a la pregunta de Judas, no se deja esperar en los vv. 23 y 24.

22 Le dice Judas, no el Iscariote:

Señor,

¿qué pasa para que te vayas a manifestar a nosotros y no al mundo?

23 Jesús le respondió:

a Si alguno me ama,

b guardará mi Palabra,

a' y mi Padre le amará,

b' y vendremos a él, y haremos morada en él.

(αὐτὸν ἐλευσόμεθα καὶ μονὴν παρ' αὐτῷ ποιησόμεθα)

24: **a** El que no me ama

b no guarda mis palabras.

Y la palabra no es mía, sino del Padre que me ha enviado.

En los vv. 23 y 24 se puede apreciar una disposición paralelística de los componentes, aun cuando claramente, la relación que se observa en el v. 23 (a-a' y b-b') es sinonímica, con una

intencionalidad ampliatoria, mientras que los dos componentes del v. 24 (a-b), tienen un carácter antitético con relación a los primeros elementos (a-b) del v. 23.

Categorías Fundamentales

La dinámica semántica de este conjunto, está marcada por el sustantivo κόσμος en el 22 (cfr. anotaciones a Jn 14,19 en la p. 259), los verbos ἐμφανίζω y ἀγαπάω en el v. 22 (cfr. anotaciones a Jn 14,21 en las pp. 272 y 271), y los verbos τηρέω (cfr. anotaciones a Jn 14,21 en la p. 268) y ἔρχομαι en el v. 23 (cfr. anotaciones a Jn 14,3.18.28 en las pp. 165, 190 y 205).

** En lo que respecta al verbo ἔρχομαι en el v. 23, se trata de un futuro estricto de indicativo y se traduce como tal, aun cuando remite al πάλιν ἔρχομαι del v. 3 y el ἔρχομαι πρὸς ὑμᾶς del v. 18, que aunque se interpretan como futuro, sus formas gramaticales son de presente³²³. Así pues, estos versículos parecen apoyarse en una escatología futura inminente, donde además, se ve un contraste entre la μονή del v. 23 (no aparece οἰκία), con la utilización de οἰκία y μονή (de los vv. 2-3), insinuando que ambos ya se han realizado, de modo que el v. 23 se refiere a un creyente individual, “lugar” para la morada pneumática del Padre y del Hijo, y por ende, se trataría de una permanencia mística de Dios en el creyente³²⁴, o de un colapso de la historia en una escatología totalmente realizada³²⁵, y en esto consistiría la venida actual del Padre y del Hijo al creyente, donde se elimina la necesidad del Paráclito. De otra parte, aquí el verbo ἔρχομαι debe ser valorado en la misma línea de 14,6 de manera que invita a pensar en la generación de una “situación de plenitud”, de acuerdo a como

³²³ Cfr. Moloney, *El Evangelio de Juan*, 419.

³²⁴ Cfr. Barrett, *El Evangelio según san Juan*, 466.

³²⁵ Cfr. Bultmann, *The Gospel of John*, 613.

indica la Venida de Jesús (cfr. los diversos usos de ἔρχομαι según las anotaciones a 14,3 en la p. 165ss), y la venida del Paráclito (cfr. 15,26 y 16,7.13).

** La expresión “guardar la palabra” de Jesús³²⁶, se entiende en el contexto del amplio espectro de usos que presenta en el Cuarto Evangelio (cfr. anotaciones a Jn 14,21 en la p. 269):

8,51 En verdad, en verdad os digo:

si alguno **guarda mi palabra**, no verá la muerte jamás.

14,23 Jesús le respondió:

Si alguno me ama, **guardará mi palabra**,

14,24 El que no me ama **no guarda mis palabras**.

15,20 Acordaos de la palabra que os he dicho:

El siervo no es más que su señor.

Si a mí me han perseguido, también os perseguirán a vosotros;

si **han guardado mi palabra**, también la vuestra guardarán.

** Finalmente, la expresión “hacer morada” ποιέω μονήν es significativa, tanto por la presencia del verbo ποιέω como por el sustantivo μονή: Por el verbo ποιέω, puesto que de las 568 veces que recurre en el NT³²⁷, su mayor uso se registra en el Evangelio de Juan (110 recurrencias, sumadas a las 13 en 1Jn y las 3 en 3Jn)³²⁸;

³²⁶ Cfr. 8,51.52; 14,23.24; 15,20(2x).

³²⁷ En el resto del NT, recurre 88 veces en Lc, 86x en Mt, 68x en Hch, 47x en Mc, 30x en Ap, 84x en Pablo (23x en Rm, 14x en 1Co, 10x en Ef, 9x en 2Co, 6x en Ga, 4x en 1Ts, 4x en 1Tm, 3x en Flp, 3x en Col, 3x en Flm, 2x en 2Ts, 1x en 2Tm y 1x en Tt), 19x en Hb, 12x en St, 4x en 2Pe, 3x en 1Pe y 2x en Judas.

³²⁸ También hace alusión al hacer del Padre (cfr. 5,20; 14,10), hacer lo que Jesús quiere (cfr. 15,14), a Juan el bautista, que no realizó ningún signo (cfr. 10,41), obrar la verdad (cfr. 3,21), hacer discípulos (cfr. 4,1), hacer la salud en cuanto “curar” (cfr. 5,11.15; 9,26; 11,37), hacer juicio, dicho del Hijo (cfr. 5,27), hacer el bien (cfr. 5,29

normalmente está relacionado con el obrar más que con el hacer³²⁹, y de manera abundante se utiliza para referir los signos que hace Jesús³³⁰, su hacer en cuanto obrar³³¹, y las palabras y acciones de Jesús, entendidas como un hacer la voluntad del Padre³³². Por el sustantivo μονή en cuanto que solamente aparece aquí y en el v. 2: “En la casa de mi Padre hay muchas mansiones - μοναὶ πολλαί”, por lo que resulta inevitable la relación semántica entre los vv. 3 y 23b:

v.3 volveré “ἔρχομαι” y os tomaré conmigo

“καὶ παραλήμψομαι ὑμᾶς πρὸς ἑμαυτόν”

para que donde esté yo estéis también vosotros

“ἵνα ὅπου εἰμι ἐγὼ καὶ ὑμεῖς ᾗτε”

v. 23b vendremos a él “καὶ πρὸς αὐτὸν ἐλευσόμεθα”,

y haremos morada en él “καὶ μονὴν παρ’ αὐτῷ ποιησόμεθα”.

Claramente, como ya se afirmó anteriormente (cfr. anotaciones a Jn 14,3 en la p. 161), aun cuando este sustantivo hace referencia a una condición estable, en el v. 23 “Si alguno me ama, guardará mi palabra, y mi Padre lo amará y nosotros vendremos a él, y haremos morada “μονήν” en él”, se nota que el sentido no es material, como en el v. 2 sino metafórico, pues el mismo verbo μένω, que también goza de particular

mientras que en ese mismo versículo, hacer el mal, se presenta con el verbo πράσσω, cometer pecado (cfr. 8,34), hacer las cosas en sábado (cfr. 5,16; 7,23), obrar según la ley de Moisés (cfr. 7,19), hacer las obras de Abrahám (cfr. 8,39.40), hacerse como Dios (cfr. 5,18; 10,33; 19,7), querer hacer rey a Jesús o hacerse rey (cfr. 6,15; 19,12), lo que le hicieron a Jesús (cfr. 12,16), referido a la imposibilidad de actuar (cfr. 15,5), y hacer en sentido material (cfr. 2,15: hacer un látigo; 9,6.11.14: hacer barro; 12,2: hacer una cena; 14,23: hacer morada, como habita; y 19,23.24: hacer pedazos el vestido de Jesús). En las cartas, los usos también van en la línea del Evangelio, así: En 1Jn el verbo se refiere a obrar la verdad (cfr. 1,6), hacer mentiroso a Jesús, en el sentido de negarlo (cfr. 1,10; 5,10), hacer la voluntad de Dios (cfr. 2,17; 3,22; 5,2), obrar la justicia (cfr. 2,29; 3,7.10), cometer pecado (cfr. 3,4(2x).8.9), y en 3Jn se refiere al obrar en general (cfr. vv. 5 y 10), y al obrar bien (cfr. v. 6).

³²⁹ Cfr. 2,5.16; 4,29.45; 6,10.28; 7,51; 11,47; 13,17.27(2x); 15,15.21; 16,2.3.

³³⁰ Cfr. 2,11.18.23; 3,2(2x); 4,46.54; 6,2.14.30; 7,31(2x); 9,16; 11,47; 12,18.37; 20,30; 21,25.

³³¹ Cfr. 6,6; 7,3.4(2x).21; 10,25.37.38; 11,45.46; 13,7.12.15(2x); 14,12(3x).13.14; 14,31; 15,24(2x); 18,35.

³³² Cfr. 4,34.39; 5,19(4x); 5,30.36; 6,38; 7,17; 8,28.29.38.41.44; 9,31.33; 17,4.

predilección en Juan, significa habitar o morar permanentemente, como ha quedado bien explícito en la alegoría de la vid y los sarmientos, en el capítulo 15. Por lo demás, esta imagen elocuente escogida por Juan recuerda el “habitar de Dios en medio de su pueblo” expresado culturalmente en el AT³³³, y signo profético de los últimos tiempos³³⁴.

Textos Referenciales

En la tradición de Israel, la habitación de Dios en medio de un pueblo obediente es un motivo bíblico clásico, cuyas mejores expresiones están representadas en Ex 25,8: “Hazme un santuario para que yo habite en medio de ellos”, 29,45: “Moraré en medio de los israelitas, y seré su Dios”, Lv 26,11: “Estableceré mi morada en medio de vosotros y no os rechazaré”, Ez 37,27: “Mi morada estará junto a ellos, seré su Dios y ellos serán mi pueblo”, Za 2,14: “Grita de gozo y alborozo, Sión capital, pues vengo a morar dentro de ti, oráculo de Yahvéh”, y en el NT, en Ap 21,3: “Y oí una fuerte voz que decía desde el trono: Esta es la morada de Dios con los hombres. Pondrá su morada entre ellos y ellos serán su pueblo y él, Dios – con – ellos, será su Dios”. Estos textos acentúan los diferentes tipos de presencia de Dios: a) en medio de la comunidad, b) en el santuario, y c) la ciudad santa, Jerusalén, sea en su dimensión terrestre o celeste; para la tradición de Israel, serán constantes puntos de referencia a la hora de discernir la presencia de Dios.

De otra parte, las palabras de Jesús: “Si alguno me ama, guardará mi palabra y mi Padre le amará” presentan profundos vínculos con la corriente sapiencial de Israel, por ejemplo, en Pr 8,17: “yo amo a los que me aman y los que me buscan con afán me encuentran”; Eclo 2,15; 4,14: “El Señor ama a aquellos que lo aman”; Sb 6,12.16.18: “El amor es la observancia de sus leyes”; 7,27-28³³⁵.

³³³ Cfr. Ex 25,8; 29,45; Lv 24,11 y 26,11.

³³⁴ Cfr. Ez 37,26ss.; Za 2,14; Ap 21,3.22ss.

³³⁵ Cfr. Simoens, *Selon Jean III*, 630.

Horizonte de Sentido

La pregunta del v. 22: “Señor, ¿qué pasa para que te vayas a manifestar a nosotros y no al mundo?” es decir, el problema que preocupa a Judas resulta tan turbador como el que se planteó en 7,4 cuando los hermanos de Jesús le pedían que mostrara sus milagros al mundo, pero aunque para el capítulo 14 se esperaba una fe más firme por parte de los discípulos, se nota que aún no ha cambiado mucho la naturaleza de sus expectativas mesiánicas, en la línea de sentido de Lc 24,21: “Nosotros esperábamos que sería él el que iba a librar a Israel”. Así pues, de cara a esta pregunta, Jesús promete la presencia permanente del Padre y del Hijo, como algo que acontecerá en un futuro (por la forma futura ἐλευσόμεθα del verbo ἐρχομαι en el v. 23), donde la presencia resucitada del Hijo, llevará consigo, también la presencia del Padre, cuya causa es el amor del Padre a los discípulos de su Hijo.

Si bien las palabras de Jesús no excluyen una parusía o revelación en gloria, tal como Judas la esperaba, lo que implícitamente se está dando a entender es que en la inhabitación se cumplen algunas de las expectativas acerca del período final, referidas por el profeta Zacarías (cfr. 2,14: “Grita de gozo y alborozo, Sión capital, pues vengo a morar dentro de ti, oráculo de Yahvéh” y Ez 37,26,-28), la cual seguramente se verificaría en el Templo (cfr. Ex 25,8; 1Re 8,27ss.), pero en Juan, ya ha llegado la hora en la que los hombres adorarán al Padre no en el monte Garizín o en el Templo de Jerusalén, sino en Espíritu y de verdad (cfr. 4,21-24)³³⁶.

Por esta razón, en el v. 24 queda explícito que el rechazo del que no ama a Jesús o no guarda sus mandamientos, es una acción que acontece en el presente. Se trata, por tanto, del rechazo de la revelación de Dios en las palabras y obras de Jesús³³⁷, que se prolonga en el rechazo de la comunidad animada por el Espíritu. Por consiguiente, conviene precisar si la pregunta de

³³⁶ Cfr. Brown, *El Evangelio según san Juan II*, 976-978.

³³⁷ Cfr. 3,34; 5,23-24; 8,18.28.38.47; 12,49.

Judas se refiere a las prometidas revelaciones ofrecidas por la visible aparición pascual del Resucitado: “Señor, ¿qué pasa para que te vayas a manifestar - μέλλεις εμφανίσειν - *a nosotros* y no al mundo?” (dado que el verbo μέλλω que precede a εμφανίζω, indica que dicha manifestación va a realizarse en un futuro próximo), en la línea de sentido de Hch 10,40-41: “a éste, Dios le resucitó al tercer día y le concedió la gracia de manifestarse - καὶ ἔδωκεν αὐτὸν ἐμφανῆ γενέσθαι - no a todo el pueblo, sino a los testigos que Dios había escogido de antemano, *a nosotros* que comimos y bebimos con él después que resucitó de entre los muertos”, o si más bien, con una intencionalidad apologética, se trata de un medio para señalar tanto la separación entre la comunidad creyente y el “mundo no creyente”, expresión típica del dualismo eclesiológico y ético propio de los últimos estratos de elaboración del Evangelio, como tiene lugar también en el v. 21 y en el 24: “El que no me ama no guarda mis palabras”³³⁸, así como la muy posterior tradición según la cual, Jesús debía manifestarse precisamente a sus enemigos, como se nota en las palabras de los filósofos paganos Celso y Porfirio, posteriores al 180 d.C., y tal como aparece en el Evangelio de Pedro del 150 d.C., según el cual, los centinelas del sepulcro y los ancianos de los judíos observan la salida de Jesús del sepulcro (cfr. EvPe 38-42). Así, en la pregunta de Judas se podría reconocer una objeción de los coetáneos judíos con los que se enfrenta el Evangelio de Juan³³⁹.

Esta diversidad de concepciones, viene como a corroborarse por las observaciones realizadas a partir de la comparación de los vv. 23 y 21, así como las propuestas en torno a los vv. 15 y 21, que sugieren dos comprensiones teológicas distintas: una que incentiva el valor del esfuerzo personal, y por ende, de la moral “el que guarda los mandamientos es el que ama”, como condición para acceder a Jesús (v. 21), y otra, en la que se observa de manera más evidente, cómo las acciones buenas son consecuencia del don de Dios “el que ama guarda la Palabra” y por lo tanto, son pura gracia (vv. 15 y 23):

³³⁸ Cfr. Vidal, *Los Escritos originales de la Comunidad del discípulo “amigo” de Jesús*, 527.

³³⁹ Cfr. Schnackenburg, *El Evangelio según san Juan III*, 113.

- v. 15 Si me amáis,
 guardaréis mis mandamientos;
- v. 21a El que tiene mis mandamientos y los guarda,
 ése es el que me ama;
- v. 23b Si alguno me ama,
 guardará mi Palabra

Sin embargo, en el v. 23 se aprecia cómo el amor a Jesús, amplía el campo de la revelación: pues al que le ama, “se manifestarán Él y su Padre”, dándose además, una reinterpretación del término “morada” (μονή), con relación al v. 2, pues ya no se trata de tomar a los discípulos y llevarlos consigo para que habiten en las moradas de la casa del Padre, sino que se trata de venir hacia los discípulos o hacia los hombres en general, para hacer la morada en ellos; de nuevo el cielo se transporta a la tierra, y lo que era más material (en el v. 2), ahora se hace intensamente espiritual (v. 23).

Sintetizando las cosas, la pregunta de Judas es expresión irónica de las preguntas que se están haciendo los lectores: “¿Dónde queda la promesa de su Venida?” (cfr. 2Pe 3,4), y ¿Por qué la manifestación se había limitado solo a los apóstoles?, y quizá Juan ofrece aquí la solución del problema. Parte de la verdad radica en la Venida de Jesús que se manifiesta a sus seguidores después de la resurrección, y otra parte que se proyecta hacia su Venida definitiva al final de los tiempos, pero entre esas dos venidas, hay otra clase de παρουσία, otro tipo de manifestación que no se corresponde propiamente con las expectativas iniciales de la comunidad cristiana (cfr. Mt 16,28 y Mc 13,26.30), mucho más espiritual e interior, que se realiza en el presente de la fe y consiste en una comunión perfecta³⁴⁰.

³⁴⁰ Cfr. Barrett, *El Evangelio según san Juan*, 708 y Léon-Dufour, *Lectura del Evangelio de Juan III*, 105.

2.2.1.5 JN 16,16-19: ME VOLVERÉIS A VER

En este primer texto implícito del capítulo 16, late una evocación de Jn 14,19 “Dentro de poco el mundo ya no me verá (με οὐκέτι θεωρεῖ), pero vosotros sí me veréis (ὕμεις δὲ θεωρεῖτέ με)...” caracterizado por la aparición por tres veces (dos en labios de Jesús y una en los de sus discípulos), de un anuncio de Jesús, cuyo significado no acaba de ser claro para los discípulos, en especial lo relacionado con “el poco” que media entre el no verlo y el volver a verlo.

v. 16 Dentro de poco **YA NO ME VERÉIS**,
Μικρὸν καὶ οὐκέτι θεωρεῖτέ με,

y dentro de otro poco **ME VOLVERÉIS A VER**.
καὶ πάλιν μικρὸν καὶ ὄψεσθέ με.

v.17 Entonces algunos de sus discípulos comentaron entre sí:
εἶπαν οὖν ἐκ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ πρὸς ἀλλήλους,

¿Qué es eso que nos dice:

Τί ἐστὶν τοῦτο ὃ λέγει ἡμῖν,

Dentro de poco **YA NO ME VERÉIS**

Μικρὸν καὶ οὐ θεωρεῖτέ με,

y dentro de otro poco **ME VOLVERÉIS A VER**

καὶ πάλιν μικρὸν καὶ ὄψεσθέ με;

y Me voy al Padre?

καί, Ὅτι ὑπάγω πρὸς τὸν πατέρα;

v. 18 Y decían:

ἔλεγον οὖν,

¿Qué es ese poco?

Τί ἐστὶν τοῦτο [ὁ λέγει] τὸ μικρὸν;

No sabemos lo que quiere decir.

οὐκ οἶδαμεν τί λαλεῖ.

v. 19 Se dio cuenta Jesús de que querían preguntarle y les dijo:

ἔγνω [ὁ] Ἰησοῦς ὅτι ἤθελον αὐτὸν ἐρωτᾶν, καὶ εἶπεν αὐτοῖς,

¿Andáis preguntándoos acerca de lo que he dicho:

Περὶ τούτου ζητεῖτε μετ' ἀλλήλων ὅτι εἶπον,

Dentro de poco **NO ME VERÉIS**

Μικρὸν καὶ οὐ θεωρεῖτέ με,

y dentro de otro poco **ME VOLVERÉIS A VER?**

καὶ πάλιν μικρὸν καὶ ὄψεσθέ με;

Peculiaridades del Contexto

Con base en la estructura literaria propuesta para el capítulo 16 (cfr. p. 94), las referencias implícitas de los vv. 16-19 constituyen el primer diálogo de Jesús con sus discípulos, el cual,

es un buen ejemplo del típico medio joánico de la incomprensión, muy semejante al malentendido. En efecto, la afirmación de Jesús en el v. 16 suscita la mutua interpelación de los discípulos por el sentido de “los dos pocos”, y de una expresión complementaria “y me voy al Padre?”, de modo que después de manifestar su incomprensión acerca de ello en el v. 18, Jesús reacciona en el v. 19, cuestionándolos por la incomprensión que los embarga.

Así, la expresión “y me voy al Padre” “ὅτι ὑπάγω πρὸς τὸν πατέρα”, teniendo cuenta del contexto del capítulo 16, donde Jesús se va a referir a lo que no había dicho (cfr. v. 4b), muy probablemente se trate de una evocación de 16,10 “en lo referente a la justicia porque me voy al Padre (ὅτι πρὸς τὸν πατέρα ὑπάγω)”, donde se usa el mismo verbo, aún cuando hay una alteración en el orden de los elementos en la frase. Boismard M.E., considera que esta frase es una adición de Juan III, por cuanto rompe el paralelismo de las tres fórmulas: “dentro de un poco no me veréis más, y dentro de otro poco me volveréis a ver”, tomada de 16,10 con el fin de recordar el tema³⁴¹, aunque hay también quienes piensan que no se trata de una glosa, sino que forma parte del enigma, pues los discípulos debieron comprender que el primer tiempo concluía con la muerte de Jesús, y esto significaba “ir al Padre”, cosa que no los desconcertaba; lo que sí los desconcertaba era el anuncio de que lo volverían a ver³⁴².

La proximidad de los vv. 16-19 con 14,19 es innegable, con dos diferencias significativas que van a determinar el horizonte propio de las palabras de Jesús en los capítulos 14 y 16: 1) en 14,19 con sus connotaciones semánticas particulares, solo se trata del verbo θεωρέω, mientras que en 16,16-19 se trata del paso que se opera de θεωρέω a ὀράω; 2) en 14,19 Jesús se refiere al mundo y a los discípulos, mientras que en 16,16-19 todo gira alrededor de los discípulos:

14,19 Dentro de poco el mundo ya no me verá “θεωρεῖ”

pero vosotros sí me veréis “θεωρεῖτε”,

³⁴¹ Cfr. Boismard, *L'Évangile de Jean*, 387.

³⁴² Cfr. Léon-Dufour, *Lectura del Evangelio de Juan III*, 205.

porque yo vivo y también vosotros viviréis.

16,16 Dentro de poco ya no me veréis “θεωρεῖτέ”,
y dentro de otro poco me volveréis a ver “ὄψεσθε”.

Observaciones de Crítica Textual

En el v. 16 la tradición greco-bizantina, junto con las versiones latina y siríaca, añaden al final del versículo: “ὑπάγω πρὸς τὸν πατέρα”, posiblemente, introducida con la intención de justificar la segunda parte del v. 17; habría podido ocurrir que un copista pensara que las dos citas del v. 17 provinieran del v. 16³⁴³.

En el v. 18 hay varios aspectos a considerar: La expresión “ἔλεγον οὖν”, la omiten numerosos manuscritos occidentales, quizás, queriendo producir una lectura más fluida; el artículo que precede al adjetivo “μικρόν”, aunque aparece casi en la totalidad de los manuscritos, lo omiten P⁵, el Vaticano, el corrector del Sinaítico y P⁶⁶; en relación con la expresión “τί λαλεῖ” la omiten P⁶⁶ y algunos manuscritos occidentales importantes, y aunque en su mayoría, generalmente utilizan el verbo λαλέω, los códices D y Θ prefieren el verbo λέγω, mientras que el Vaticano omite la frase completa, probablemente con la intención de aclarar el texto³⁴⁴.

³⁴³ Cfr. Brown, *El Evangelio según san Juan II*, 1071.

³⁴⁴ Cfr. Brown, *El Evangelio según san Juan II*, 1072 y Boismard, *L'Évangile de Jean*, 387.

Categorías Fundamentales

La trama narrativa y semántica de este conjunto, está constituida por el adjetivo μικρός (vv. 16.17.18 y 19), la expresión “οὐκ οἶδαμεν” en relación con “el poco” (v. 18), los verbos θεωρέω y ὁράω (vv. 16.17 y 19), el verbo γινώσκω (v. 19), y la expresión ὑπάγω πρὸς τὸν πατέρα (v. 17):

** Acerca del adjetivo μικρός, presente en los vv. 16.17.18 (cfr. anotaciones a Jn 14,19 en la p. 258), es significativo, precisamente porque se refiere a los dos espacios de tiempo correspondientes al “ya no ver” y al “volver a ver”, siendo así que esta referencia nos envía directamente a la valoración de la expresión “οὐκ οἶδαμεν” en relación con “el poco”, y de los verbos θεωρέω y ὁράω.

** La expresión “οὐκ οἶδαμεν” en relación con “el poco” al que se refiere el v. 18, nos remite al verbo εἰδέναι y a su forma perfecta διδα (cfr. anotaciones a Jn 14,4.5 en la p. 243), que generalmente sugiere un conocimiento profundo (cfr. Jn 14,4.5), así como un “conocer cierto e inmediato”, cuando se asume como simple sinónimo de γινώσκω³⁴⁵; en el caso concreto de 16,18 usado en forma negativa, subraya la idea de ignorancia total³⁴⁶; respecto a Jesús, γινώσκω designa su conocimiento natural (sobre todo en aoristo), mientras que διδα precisa el conocimiento absoluto no adquirido, que sirve para caracterizar que Jesús conoce las cosas divinas³⁴⁷.

** Sobre los verbos θεωρέω y ὁράω, presentes en los vv. 16.17.19, teniendo en cuenta lo dicho para el verbo θεωρέω (cfr. anotaciones a Jn 14,19 en la p. 260), con el

³⁴⁵ Cfr. Jn 3,11; 7,15.29; 8,14.55; 10,4; 14,4.5; 16,30; 21,15.16.17.24.

³⁴⁶ Cfr. Jn 1,26.31.33; 4,32; 8,19; 9,30; 11,49; 13,7; 14,5; 15,21.

³⁴⁷ Cfr. La Potterie, Οἶδα et Γινώσκω. *Les deux modes de la connaissance dans le quatrième évangile*, 709-725, y Pasquetto, *Da Gesù al Padre*, 27-28.

verbo ὁράω, de profundo sentido neotestamentario, cuya frecuencia en Juan nos pone ante el tercer uso más significativo³⁴⁸, nos encontramos con un verbo muy joánico, ya que en el Evangelio recurre 67 veces, 9 en 1Jn y 2 en 3Jn, expresando de manera más explícita el sentido del “ver los signos que Jesús realiza”³⁴⁹, “la comprensión profunda de las cosas”³⁵⁰, y por ende, “la comprensión del misterio de Jesús”³⁵¹; además de estos usos, también en las cartas de san Juan, este verbo tiene un valor significativo (cfr. 1Jn 3,6 y 3Jn 14), incluso cuando se ponen en relación proporcional los verbos φανερόω y ὁράω (cfr. 1Jn 3,2), que parecen expresar más adecuadamente “la visión de fe”, es decir, el encuentro personal con Jesús en la fe. El carácter revelatorio de ὁράω se puede proponer con algunos ejemplos bien cercanos:

14,7 Si me conocéis “ἐγνώκατε” a mí,
conoceréis “γνώσεσθε” también a mi Padre;
desde ahora lo conocéis “γινώσκετε” y **lo habéis visto** “ἑώρακατε”

14,9 Le dice Jesús:
¿Tanto tiempo hace que estoy con vosotros
y no me conoces “ἐγνώκῃς”, Felipe?
El que me ha visto a mí “ἑώρακῶς”,
ha visto “ἑώρακεν” al Padre.
¿Cómo dices tú: “Muéstranos al Padre”?

16,16 Dentro de poco ya **no me veréis** “θεωρεῖτε”,
y dentro de otro poco **me volveréis a ver** “ὄψεσθε”,

³⁴⁸ Este verbo aparece 454 veces en el NT: 81x en Lc, 72x en Mt, 66x en Hch, 63x en Ap, 50x en Mc, 10x en Hb, 3x en 1Pe, 2x en St y 29x en Pablo (8x en 1Co, 4x en Ga, 4x en Flp, 4x en 1Ts, 3x en Rm, 3x en 1Tm, 2x en Col y 1x en 2Tm).

³⁴⁹ Cfr. 4,45.48; 6,14.26.30.

³⁵⁰ Cfr. 1,48; 3,3; 5,6; 9,1; 18,26.

³⁵¹ Cfr. 1,33.34.51; 6,36; 9,37; 19,35; 20,18.20.

11,40 Le dice Jesús:

¿No te he dicho que, si crees “πιστεύσης”,
verás “ὄψῃ” la gloria de Dios?

En el caso de 14,7 y 9, el verbo ὁράω interactúa con el verbo γινώσκω, de modo que ver es una forma de conocer y viceversa; en 16,16ss. Juan distingue los dos tipos de visión – conocimiento, es decir, el sensible escrutador con θεωρέω y la visión de fe con ὁράω, los cuales se refieren directamente al tiempo antes de la partida de Jesús con θεωρέω y a la visión pascual, propia del tiempo del Paráclito con ὁράω. Otro ejemplo significativo al respecto, está en 20,14 donde María “ve a Jesús” con θεωρέω, y no lo reconoce, mientras que en 20,18 afirma a los discípulos que “ha visto al Señor” con ὁράω, lo cual hace pensar en el proceso que se opera de una a otra forma de visión. Así pues, el “ver” expresado con el verbo ὁράω “sugiere una percepción que es lejana tanto de aquella sensible (testimonio ocular de la historia de Jesús), como de aquella mental (contemplación de tal historia), porque se trata precisamente de la decisión que se debe tomar en el encuentro con Jesús, decisión que significa creer”³⁵²; en 11,40 la relación entre πιστεύω y ὁράω, indica cómo el acto de creer se expresa como un modo de ver–comprender (cfr. 20,8 y 20,29):

20,8 Entonces entró también el otro discípulo,
el que había llegado el primero al sepulcro;
vio “εἶδεν” y **creyó** “ἐπίστευσεν”

20,29 Dícele Jesús:

Porque **me has visto** “εώρακάς” **has creído** “πεπίστευκας”.

³⁵² Cfr. Michaelis, ὁράω, 1020.

Dichosos **los que no han visto** “ἰδόντες” y **han creído**
“πιστεύσαντες”

Así, “ver a Jesús” verdaderamente, significa que “Él se revela”, y es ahí donde radica el misterio y la profundidad de la visión joánica: Es una aceptación de la fe, es una actitud de fe ante la revelación de Dios en Jesucristo. Este uso permite además, conservar firmemente la conexión con la historia y con la Encarnación del revelador, pero es siempre la visión expresa con el verbo ὁράω (ver que es un “ver en la fe”). De este modo, a partir de este Ver, los discípulos comprenderán la relación y la distancia existente entre la presencia física de Jesús y su presencia resucitada; es finalmente, todo el sentido de la muerte de Cristo, lo que podrán ver con ὁράω.

El futuro del verbo ὁράω, de 16,16-19 tiene toda una carga escatológica, aludiendo a la contemplación de una gloria estrictamente relacionada con Jesús, tal como se puede verificar a partir de algunos pasajes de Marcos y Juan (cfr. Mc 13,26: “Y entonces verán (ὄψονταί) al hijo del hombre que viene entre nubes con gran poder y gloria”; 14,62: “Y dijo Jesús: Sí, yo soy, y veréis (ὄψεσθε) al hijo del hombre sentado a la diestra del poder y venir entre las nubes del cielo”, donde el verbo presenta un uso claramente apocalíptico para referir la venida del hijo del hombre; Jn 1,50: “Jesús le contestó: ¿por haberte dicho que te vi debajo de la higuera, crees? Has de ver (ὄψῃ) cosas mayores”; y 11,40: “Le dice Jesús: ¿No te he dicho que si crees, verás (ὄψῃ) la gloria de Dios?”³⁵³.

* El ἔγνω del v. 19 nos orienta en la línea del conocimiento previo de las cosas que Jesús tiene y su capacidad de leer en los corazones de los hombres (cfr. 2,24-25; 4,17-18), lo que también aparece bien referenciado en los Evangelios Sinópticos³⁵⁴. En Juan,

³⁵³ Cfr. Barrett, *El Evangelio según san Juan*, 747.

³⁵⁴ Cfr. Lc 7,39-40; Mt 9,22 y Mc 5,30; Mc 3,23 con Mt 12,25 y Lc 11,17.

este conocimiento de Jesús, parece tener un origen sobrenatural que va más allá de una simple capacidad natural de intuición.

** La expresión “ὑπάγω πρὸς τὸν πατέρα” del v. 17, evoca otras en las que Jesús se refiere a su partida hacia aquel que lo ha enviado, es decir, el Padre, unas veces con el verbo ὑπάγω (cfr. 7,33; 16,5 y anotaciones a Jn 14,28 en la p. 205):

7,33 Entonces él dijo:

Todavía un poco de tiempo estaré con vosotros,
y me voy al que me ha enviado

“ὑπάγω πρὸς τὸν πέμψαντά με”

16,5 Pero ahora me voy a aquel que me ha enviado

“ὑπάγω πρὸς τὸν πέμψαντά με”

y ninguno de vosotros me pregunta: ¿Dónde vas?

Otras veces, refiere la misma idea con el verbo πορεύομαι (cfr. 14,12.28 y 16,28):

14,12 En verdad, en verdad os digo:

el que crea en mí,

hará él también las obras que yo hago, y hará mayores aún,

porque yo voy al Padre “πρὸς τὸν πατέρα πορεύομαι”

14,28 Habéis oído que os he dicho:

Me voy y volveré a vosotros.

Si me amarais,

os alegraríais de que me vaya al Padre

“πορεύομαι πρὸς τὸν πατέρα”,

porque el Padre es más grande que yo.

16,28 Salí del Padre y he venido al mundo.

Ahora dejo otra vez el mundo y voy al Padre

“πορεύομαι πρὸς τὸν πατέρα”

En el texto, la más referencia más cercana y directa, es la de 16,10 probablemente, porque éste sea el versículo que tiene en mente el v. 17:

16,10 En lo referente a la justicia

porque me voy al Padre “πρὸς τὸν πατέρα ὑπάγω”,

y ya no me veréis;

16,17 Entonces algunos de sus discípulos comentaron entre sí:

¿Qué es eso que nos dice:

Dentro de poco ya no me veréis

y dentro de otro poco me volveréis a ver

y Me voy al Padre “ὑπάγω πρὸς τὸν πατέρα?”

Téngase presente que el verbo ὑπάγω, expresa a menudo la incomprensión, pero también el misterio³⁵⁵, a diferencia de πορεύομαι, que por el contrario, denota el sentido propio de “caminar o viajar”, cuando el término del viaje es claro (cfr. 14,2.3.12.28; 16,7.28)³⁵⁶.

³⁵⁵ Cfr. 13,3.33.36bis; 14,4.5.28; 16,5bis.10.17.

³⁵⁶ La LXX usa cerca de 750 veces el verbo πορεύομαι, para traducir normalmente הָלַךְ y algunos otros verbos hebreos; en el AT determina el discurso de las vías de Dios, sobre las cuales el hombre debe caminar (cfr. Dt 8,6; 10,12; 11,22; Jc 2,22) (cfr. Hauck y Schulz, Πορεύομαι, 1419ss.).

Textos Referenciales

Si bien, de frente al enigma de “los dos tiempos”, la respuesta de Jesús está llena de motivos apocalípticos, presentes en sus distintas expresiones, tales como “todavía un poco” muy propio de la literatura profética de Isaías (cfr. 10,25; 26,20; 29,17) y Oseas (cfr. 1,4), y “me veréis” de los discursos escatológicos en los Sinópticos³⁵⁷, sin embargo, no pareciera que Jn 16,16-17 se esté refiriendo al retorno de Jesús en la Parusía, sino al encuentro con los discípulos tras los acontecimientos pascuales, cuando “lo verán de nuevo” (cfr. 20,14.18.20.25.29), una vez que la ausencia de Jesús esté marcada por el don y presencia del Espíritu Paráclito³⁵⁸.

Por lo demás, en la triple aparición de la interrogación por “los pocos” en los vv. 16-17, es posible que resuenen la triple negación de Pedro (cfr. 13,38 y 18,15-17.25-27) y su correspondiente triple confesión rehabilitadora de su fe (cfr. 21,15-17), de modo que se exprese tanto una radical afirmación o negación, como una verdadera y fundamental inquietud que por su capitalidad requiere ser resuelta.

Horizonte de Sentido

En Jn 14,19 en el marco de la despedida de Jesús con sus discípulos, él les decía “dentro de poco el mundo ya no me verá, pero vosotros sí me veréis”. Allí, el “poco” designaba un intervalo de tiempo que separaba el momento en el que Jesús estaba hablando y una vista de Jesús, pascual sin duda, en sus raíces, pero que abraza de hecho toda la experiencia cristiana. En el capítulo 16, la expresión que se presenta tres veces en los vv. 16.17 y 19, en la que parece insistirse demasiado en dos tipos de tiempos, no se puede banalizar, precisamente porque introduce la distinción y relación entre los momentos de la glorificación, es decir, el de

³⁵⁷ Cfr. Mc 15,62; Mt 26,64; 28,7.

³⁵⁸ Cfr. Bartolomé, *Cuarto Evangelio – Cartas de Juan*, 317 y Schnackenburg, *El Evangelio según san Juan III*, 197.

la muerte y el de la resurrección³⁵⁹. En fin, en el refrán “un poco y no me veréis, y un poco más y de nuevo me veréis”, se identifican dos lapsos de tiempo: el primero separa, como en 13,33 el momento histórico del discurso, de aquel en el que Jesús va a desaparecer por medio de la muerte, y el segundo que separa el momento en el que Jesús desaparece, de aquel en el que de nuevo aparece a la vista de sus discípulos, diríamos, a partir del día de la pascua³⁶⁰. De hecho, el resultado de los dos plazos es distinto, como se subraya con el empleo de dos verbos diferentes (θεωρέω y ὁράω); Jesús se ve retirado de la vista de los suyos (de ahí la profunda tristeza de 16,20.22), y luego será visto de nuevo (de ahí la transformación de la tristeza en gozo de 16,20d.22). Así, el tiempo de la “invisibilidad” estaría relacionado con la ausencia física de Jesús, y el tiempo de la “visibilidad”, con el tiempo de la comunidad cultural y de la asistencia permanente del Paráclito; el primer tiempo dependería, por tanto, de la partida del primer Paráclito y el segundo, de la llegada del segundo Paráclito (cfr. 14,16).

Aunque de entrada, la promesa hecha por Jesús a sus discípulos de que lo volverán a ver (v. 16), parece estar en conflicto con lo que él mismo afirmara en el v. 10: “me voy al Padre y ya no me veréis más”, esta tensión se esclarece al observar las connotaciones de los verbos θεωρέω y ὁράω. Analizado en el contexto de la última cena, “el poco tiempo” que marca el paso de la no visión a la visión, si bien de forma directa se referiría a las apariciones pascuales, tal como lo entendieron los padres griegos, esta interpretación puede hacer suponer que Jesús sabía todos los detalles relacionados con su muerte y lo que pasaría después de ella, cosa que la exégesis contemporánea prefiere evitar. De otra parte, Agustín³⁶¹, buen representante de la tradición latina, entendió este “poco” como una referencia a la parusía, de modo que los cristianos verán a Jesús cuando él venga al final de los tiempos, pero esta promesa no se puede limitar a la parusía³⁶², puesto que implicaría que nada de cuanto prometió Jesús se ha

³⁵⁹ Cfr. Simoens, *Selon Jean III*, 660-661.

³⁶⁰ Cfr. Hoskyns, *The Fourth Gospel*, 487.

³⁶¹ *In Jo.*, CI,6; PL 35,1895.

³⁶² Se han considerado varios datos a favor de esta lectura: a) la mención de “aquel día” (cfr. 16,23.26; Mt 7,22; Lc 10,12); b) la imagen de la mujer parturienta, entendida apocalípticamente; c) el hecho de que el verbo ὁράω lo usa Marcos en su presentación de la Venida del Hijo del Hombre que llega sobre las nubes (cfr. Mc 13,26; 14,62); y d) la afirmación de Jesús, según la cual los discípulos deben sufrir muchas pruebas (cfr. 16,33), de modo que los lectores y creyentes nos encontraríamos en el tiempo del no ver y por consiguiente, a la espera de

cumplido todavía. Quizás, lo mejor sea integrar estas dos interpretaciones extremas y ubicarnos más en el centro, considerando que en el lenguaje tradicional de la resurrección y de la parusía, se habrían expresado las expectativas de los creyentes en relación con la presencia del señor resucitado, primero, como una visión inmediata después de la resurrección, y segundo, como un querer verle en la parusía, precisamente cuando comprobaron que no todas las promesas de Jesús se habían cumplido en sus apariciones después de la resurrección. A esta comprensión habría que sumarle el hecho de que en el pensamiento joánico “ver” a Jesús y sentir los efectos de dicha experiencia, se consideran privilegios de la existencia cristiana después de la resurrección, siendo así que ver a Jesús es sinónimo de la experiencia constante de su presencia en el cristiano, lo cual sólo puede referirse al Paráclito, interpretación válida según el pensamiento joánico, al considerar que es el Resucitado quien comunica el Espíritu/Paráclito (cfr. 20,22), como medio para lograr que su presencia gloriosa resulte permanente entre los discípulos³⁶³. Es claro entonces, que la comunidad a la que se dirige Juan, es la comunidad postpascual, a la que le quiere recordar que ver vivo a Jesús es una realidad actual.

Así, los vv. 16-17 (cfr. 14,19), narrativamente serían la justificación prepascual de la incompreensión de los oyentes, que Juan destaca, justamente porque se trata de una situación que estaba afectando a la comunidad cristiana, segura de que Jesús había sido crucificado, y que a la luz de la pascua creía en él, pero no veía con claridad los signos de su victoria (cfr. 16,20), de manera que el cambio que se operaría, no tendría lugar, propiamente hablando, en el curso exterior del mundo, sino en la mirada que “ve”. Este texto pretendería, entonces,

que llegue el segundo momento. Actualmente, estos argumentos no son lo suficientemente convincentes, por las siguientes razones: a) en la escatología de Juan, se prefiere la expresión “el último día” (cfr. 6,39ss.44.54; 11,24 y 12,48), si bien la expresión “aquel día”, que no parece referirse al día de la Parusía sino a la experiencia pascual, se encuentra en los discursos de adiós (cfr. 14,20; 16,23.26); b) la comparación de la mujer que va a dar a luz, no tiene por qué ser alegorizada; c) el verbo ὁράω es propio de las apariciones pascuales (cfr. 20,18.20.25.29), y parece que en Juan, evoca la presencia mística de Jesús (cfr. 16,16.22); y d) falta el verbo ἔρχομαι, normalmente utilizado para referirse a la Parusía. A estas observaciones se añade el hecho de que si según 14,18-19 y 16,23-24, el encuentro con Jesús se promete solo a los discípulos, razón por la cual se les invita a la oración y petición, ¿Qué sentido tiene el que esperen esto y hagan aquello, si ellos no lo van experimentar? (cfr. Léon-Dufour, *Lectura del Evangelio de Juan III*, 204-205).

³⁶³ Cfr. Brown, *El Evangelio según san Juan II*, 1083-1086.

devolver la confianza a la comunidad y reavivar su fe, recordando el fundamento de la existencia creyente: la presencia actual del Glorificado para sus discípulos y su inteligencia del misterio de la partida y el retorno de Jesús³⁶⁴.

Y aquí, como en ninguna otra parte, se aclara el misterio: en adelante, no lo verán más con los ojos de la carne (material o sensitivamente, con θεωρέω), porque su misión está llegando a su término, y debe pasar al Padre (éste es todo el sentido de la expresión “dentro de poco no me veréis más”), al tiempo que, asegurando el Retorno (“me volveréis a ver”), indica cómo lo verán de nuevo (en la fe, con el verbo ὁράω).

Tratándose, por tanto, de una partida verdadera, puesto que no se le vuelve a ver de nuevo como se le veía durante su ministerio, necesariamente se impone la captación de dos tipos de comprensión, que pueden ser de orden natural y sobrenatural, de la forma como lo refiere san Pablo a propósito de cómo será la resurrección de los muertos, en el contexto de 1Co 15,35-53 donde habla de un cuerpo natural que se siembra, y uno espiritual que resucita (cfr. v. 44), y más adelante, refiriéndose incluso a los que no morirán, afirma que tendrá lugar una transformación “ἀλλάσσω” (cfr. vv. 51 y 52), pues “la carne y la sangre no pueden heredar el Reino de Dios “ (cfr. v. 50); claramente se está ante un nuevo horizonte escatológico, a diferencia de 1Ts 4,13ss. Sin embargo, de acuerdo con lo que significa posibilitar “ese otro tipo de comprensión”, el mismo Pablo, en Rm 12,2 insiste en que se trata de transformarnos “μεταμορφόομαι” “mediante la renovación de nuestra mente, de modo que podamos distinguir “δοκιμάζω” cuál es la voluntad de Dios, lo bueno, lo que agrada, lo perfecto” (cfr. 2Co 3,18).

³⁶⁴ Cfr. Léon-Dufour, *Lectura del Evangelio de Juan III*, 204-206.

2.2.1.6 JN 16,22: VOLVERÉ A VEROS

La referencia implícita en el v. 22, dentro de su contexto (vv. 20-24), viene como a responder adecuadamente a las inquietudes de los discípulos, en torno al “no ver más a Jesús con θεωρέω” y al “volver a verlo con ὁράω”, manifiestas en los vv. 16-19, aunque se da un cambio fuerte de estos versículos al v. 22 en el sentido en que no serán ya los discípulos los que vean a Jesús, sino Jesús quien volverá a ver a los discípulos.

v. 22 También vosotros estáis tristes ahora,
pero VOLVERÉ A VEROS (ὄψομαι)
y se alegrará vuestro corazón
y vuestra alegría nadie os la podrá quitar.

Peculiaridades del Contexto

De acuerdo con las observaciones hechas a propósito de la estructura literaria del capítulo 16 (cfr. p. 94), el v. 22 debe ser considerado dentro del conjunto constituido por los vv. 20-24:

v. 20 En verdad, en verdad os digo
ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν

que lloraréis y os lamentaréis, y el mundo se alegrará.
ὅτι κλαύσετε καὶ θρηνήσετε ὑμεῖς, ὁ δὲ κόσμος χαρήσεται.

Estaréis tristes, pero vuestra tristeza se convertirá en gozo.
ὑμεῖς λυπηθήσεσθε, ἀλλ' ἡ λύπη ὑμῶν εἰς χαρὰν γενήσεται.

v. 21 La mujer, cuando va a dar a luz, está triste, porque le ha llegado su hora;
ἡ γυνὴ ὅταν τίκτη λύπην ἔχει, ὅτι ἦλθεν ἡ ὥρα αὐτῆς:

pero cuando ha dado a luz al niño,
ὅταν δὲ γεννήσῃ τὸ παιδίον,

ya no se acuerda del aprieto
οὐκέτι μνημονεύει τῆς θλίψεως

por el gozo de que ha nacido un hombre en el mundo.
διὰ τὴν χαρὰν ὅτι ἐγεννήθη ἄνθρωπος εἰς τὸν κόσμον.

v. 22 También vosotros estáis tristes ahora,
καὶ ὑμεῖς οὖν ὑνὴν μὲν λύπην ἔχετε:

pero **VOLVERÉ A VEROS**
πάλιν δὲ ὄψομαι ὑμᾶς,

y se alegrará vuestro corazón
καὶ χαρήσεται ὑμῶν ἡ καρδία,

y vuestra alegría nadie os la podrá quitar.
καὶ τὴν χαρὰν ὑμῶν οὐδεὶς αἶρει ἀφ' ὑμῶν

v. 23 Aquel día no me preguntaréis nada.
καὶ ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ ἐμὲ οὐκ ἐρωτήσετε οὐδέν.

En verdad, en verdad os digo:

ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν,

lo que pidáis al Padre os lo dará en mi nombre.

ἅν τι αἰτήσητε τὸν πατέρα ἐν τῷ ὀνόματί μου δώσει ὑμῖν.

v. 24 Hasta ahora nada le habéis pedido en mi nombre.

ἕως ἄρτι οὐκ ἠτήσατε οὐδὲν ἐν τῷ ὀνόματί μου:

Pedid y recibiréis, para que vuestro gozo sea colmado.

αἰτεῖτε καὶ λήμψεσθε, ἵνα ἡ χαρὰ ὑμῶν ᾗ πεπληρωμένη.

Como ocurre a menudo con los malentendidos joánicos, la aclaración viene directamente de Jesús, de modo que el v. 19 que no añadió nada nuevo al tema, replanteó otra vez la cuestión, para que así, en el v. 20 con la declaración solemne de Jesús con su “ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν” se explicita que la verdadera preocupación de los discípulos no es la comprensión de la temporización (razón por la cual Jesús finalmente no explica el significado de μικρός), sino que tiene que ver con la muerte de Jesús (de ahí que se utilicen los verbos llorar y lamentarse, que tienen un carácter fúnebre), es decir, con su partida y la superación de la tristeza que los agobia, aquella que no les permite comprender lo que está pasando. El ejemplo de la tristeza y la alegría alrededor de la experiencia del parto de una mujer (v. 21), pretende orientar la comprensión de los discípulos de su propia hora, de manera que llegado el momento, ya no sean necesarias las preguntas.

Así pues, el v. 22 tras el recurso que hace las veces de transición en el v. 21, continuando con el tema de la situación de tristeza actual de los discípulos, Jesús insiste nuevamente en que los volverá a ver, hecho que generará una alegría profunda y definitiva.

En los vv. 23 y 24 en el contexto de una declaración solemne de sabor escatológico, Jesús

llama a los discípulos a tomar conciencia de que “en aquel día”, después de su experiencia pascual, ya no tendrán que preguntar nada, es decir, la pregunta o petición a Jesús será sustituida por la petición en el nombre de Jesús, y ésta, por parte de Jesús es proclamación de hondo significado, pues además de que la introduce con el “ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν”, “la petición en nombre de Jesús” no es posible ni tiene sentido antes de su exaltación (cfr. vv. 23 y 24). Así, el Jesús del ministerio estará ausente, pero el Padre responderá a las oraciones y peticiones de la comunidad en su unión con este Jesús ausente, de forma tal, que este tiempo inaugurado por la pascua, estará marcado por el culto, por las peticiones de los discípulos y por la presencia del Paráclito, enviado en nombre de Jesús (cfr. 14,26 y 16,7).

Observaciones de Crítica Textual

En el v. 21 la palabra ὥρα es cambiada por ἡμερα en el Códice de Beza P⁶⁶ VL y VS. Aun cuando la mayor parte de los testigos textuales se inclinan por ὥρα, hay muy buenas razones de una y otra parte, dado que mientras ὥρα va mucho más en la perspectiva de la teología joánica, en la que la pasión y la muerte constituyen la “hora” de Jesús, ἡμερα puede tener un significado escatológico, como referencia al “día del Señor” acompañado de tribulaciones y dolores (cfr. vv. 23 y 26)³⁶⁵.

En el v. 22, de conformidad con la imagen de la mujer, que después del alumbramiento reboza de gozo, Jesús promete a los discípulos una alegría por su encuentro con ellos, que nadie les arrebatará. Dada la contraposición entre el tiempo de la tristeza y el de la alegría, en la tradición se han verificado dos lecciones variantes en futuro (λύπην ἔξετε, atestiguada por P⁶⁶ S² A D (L) N W* Θ Ψ entre otros, y ἄρει, respaldada por P⁵ B D* Γ, etc.) para las formas en presente del texto alusivo a la tristeza (λύπην ἔχετε,) y a la alegría (χαρὰν ὑμῶν οὐδεὶς αἴρει), aunque sea susceptible esta última, de traducciones en futuro. En su

³⁶⁵ Cfr. Brown, *El Evangelio según san Juan II*, 1073.

esencia, esta forma de entender la tristeza en presente, se corresponde con el v. 6 y con 14,1.27³⁶⁶.

En el v. 23 la expresión “ἐν τῷ ὀνόματί μου δώσει ὑμῖν”, en los códices Vaticano y Sinaítico y en las versiones coptas, “en mi nombre” sigue al verbo “dar” produciendo la traducción: “el Padre os lo dará en mi nombre”; en los códices de Beza y el Alejandrino y en la tradición bizantina “en mi nombre” va delante de “dar”, por lo que se puede traducir, unido a la frase anterior: “si algo pedís al Padre en mi nombre, él os lo dará”, traducción apoyada por la VL y VS, y que concuerda con 15,16 “Así, lo que pidáis al Padre en mi nombre os lo dará” y con la construcción de 14,14 “Si me pedís algo en mi nombre, yo lo haré”. Aunque los manuscritos están divididos por igual, la primera forma se prefiere por ser la más difícil y desacostumbrada, y además, porque en ningún otro lugar del NT, se dice que se dará algo en el nombre de Jesús; por último, si se observa 14,26 “el Espíritu Santo que os enviará el Padre en mi nombre” muestra que la idea de conceder algo en el nombre de Jesús, no es finalmente ajena al pensamiento joánico³⁶⁷.

Aproximación a la Estructura Literaria

Esta sección, dominada por el tema del “ahora y el después”, se desarrolla en cuatro fases, a partir de lo que podríamos denominar “el principio de transformación”:

1. El ahora y el después de Jesús (v. 19)
2. El ahora y el después de la mujer (v. 20-21)
3. El ahora y el después de los discípulos (vv. 22-23a)
4. Viviendo entre el ahora y el después (vv. 23b-24)

³⁶⁶ Cfr. Schnackenburg, *El Evangelio según san Juan III*, 201.

³⁶⁷ Cfr. Brown, *El Evangelio según san Juan II*, 1075.

En la organización del texto así propuesto, se ha visto una profunda relación entre 16,20-24 y 20,19-23 donde se puede apreciar claramente el desarrollo pascual que va de la tristeza a la alegría, y de la muerte a la resurrección con su repercusión escatológica³⁶⁸.

Categorías Fundamentales

En el v. 20 nos encontramos con la expresión “ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν”, y la relación que se da entre los verbos “κλαίω y θρηνέω” (llorar y lamentarse) y su interacción con “χαίρω” (dicho del mundo), así como la relación λύπη – χαρά (tristeza – alegría).

** La expresión “ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν” del v. 20, es una expresión típica y exclusiva de Juan, pues aparece 20 veces en su Evangelio³⁶⁹, a menudo, introduciendo declaraciones solemnes por parte de Jesús.

** La interacción y el contraste que se da entre las acciones de “llorar y lamentarse” y “alegrarse”, así como entre sus correlativos “tristeza” y “alegría”, orientan el sentido del v. 20. El verbo κλαίω³⁷⁰ (que en Juan se utiliza siempre en conexión con la muerte³⁷¹), con el que se refiere la acción de llorar, producida por el dolor interior, y el verbo θρηνέω (que sólo aparece en el NT en Mt 11,17 y su paralelo en Lc 7,32; Lc 23,27 y Jn 16,20), que sólo se relaciona con el cántico de las lamentaciones fúnebres y se refiere a la acción de lamentarse como resultado de un profundo dolor, contrastan con el verbo χαίρω, igualmente presente en el NT³⁷², que aparece tan sólo 9 veces en

³⁶⁸ Cfr. Simoens, *Selon Jean III*, 663.

³⁶⁹ Cfr. 1,51; 5,19.24.25; 6,26.32.47.53; 8,34.51.58; 10,1.7; 12,24; 13,16.20.21; 14,12; y 16,20.23.

³⁷⁰ Este verbo recurre 40 veces en el NT: 11x en Lc, 8x en Jn, 6x en Ap, 4x en Mc, 2x en Mt, 2x en Hch, 2x en Rm, 2x en 1Co, 2x en St y 1x en Flp.

³⁷¹ Cfr. Jn 11,31.33(2x); 16,20; 20,11(2x).13.15.

³⁷² 74 recurrencias representadas así: 12 veces en Lc, 9x en Jn, 9x en Flp, 8x en 2Co, 7x en Hch, 6x en Mt, 4x en Rm, 4x en 1Co, 3x en 2Jn, 2x en Mc, 2x en Col, 2x en 1Ts, 2x en 1Pe, 2x en Ap, 1x en St y 1x en 3Jn.

el Evangelio de Juan, evidenciando toda su carga antropológica³⁷³, aunque también hace relación tanto a una alegría plena (cfr. 8,56; 16,22), como a la alegría que causa el encuentro con el resucitado (cfr. 20,20); en 16,20 presenta un matiz particular por cuanto se trata de la acción de alegrarse que experimentará el mundo, cosa que no es normal en Juan (cfr. 14,19: “Dentro de poco el mundo ya no me verá, pero vosotros sí me veréis, porque yo vivo y también vosotros viviréis”), de modo que aquí estamos ante una concepción positiva del mundo.

En la misma línea se debe valorar la relación entre el verbo *λυπέω* y el sustantivo *λύπη* “llorar y llanto” (los cuales sólo se encuentran en el capítulo 16 en los vv. 6.20.21.22 en el contexto de la partida inminente de Jesús, y una referencia al verbo en 21,17 haciendo alusión a la tristeza de Pedro), y de otra parte, la *χαρά* que experimentarán los discípulos; de hecho el sustantivo *χαρά*, a pesar de sus 59 recurrencias en el NT³⁷⁴, donde mayormente se encuentra representado es en el Cuarto Evangelio con 9 apariciones³⁷⁵ y 3 en las cartas (cfr. 1Jn 1,4; 2Jn 12 y 3Jn 4), en el mismo sentido del verbo *χαίρω*.

En el v. 21 ya desde el v. 20, hay una progresión en la transformación de la tristeza en gozo, y es allí donde la imagen de la mujer que va a dar a luz, se transforma en un símbolo para los discípulos. Sin embargo, la puerta de entrada a la comprensión de este paso, tiene lugar gracias a lo que representa la “*ώρα*”.

** Así pues, el sustantivo “*ώρα*”, de las 106 veces que recurre en el NT³⁷⁶, su mayor uso se registra en el Evangelio de Juan con 26 apariciones, donde se refiere a la hora de

³⁷³ Cfr. 3,29; 4,36; 11,15; 14,28.

³⁷⁴ 9 veces en Jn, 8x en Lc, 6x en Mt, 5x en 2Co, 5x en Flp, 4x en Hch, 4x en 1Ts, 4x en Hb, 3x en Rm, 2x en St, 1x en Mc, 1x en Ga, 1x en Col, 1x en 2Tm, 1x en Flm, 1x en 1Pe, 1x en 1Jn, 1x en 2Jn y 1x en 3Jn.

³⁷⁵ Cfr. 3,29(2x); 15,11(2x); 16,20.21.22.24 y 17,13.

³⁷⁶ Por lo demás, aparece 21 veces en Mt, 17x en Lc, 12x en Mc, 11x en Hch, 10x en Ap, 2x en 1Co, 2x en 1Jn, 1x en Rm, 1x en 2Co, 1x en Ga, 1x en 1Ts y 1x en Flm.

hacerse discípulos (cfr. 1,39), la hora de recobrar la salud (cfr. 4,52(2x).53), la hora de encuentro con Jesús (cfr. 4,6), horas de carácter trascendental³⁷⁷, y sobre todo, a propósito de “la hora de Jesús”³⁷⁸. Siendo esta última la acepción más importante, las recurrencias de este sustantivo suelen recogerse en dos grupos: el que anuncia la hora “que no ha llegado o que va a llegar”³⁷⁹, y aquel donde la tan esperada hora se anuncia como algo que “ha llegado”³⁸⁰, con una explícita referencia a la pasión, que es en últimas, la hora de pasar de este mundo al Padre (cfr. 13,1), y por ende, la hora de la glorificación del Hijo (cfr. 12,23 y 17,1). Este concepto tan central en el lenguaje joánico, en los Sinópticos se encuentra aludiendo a la hora de sufrir persecuciones (cfr. Mc 13,11 y par.), a la hora de la venida del Hijo del Hombre (cfr. Mt 24,44; 25,13 con Jn 5,28-29), a la hora del sufrimiento de Jesús en el marco de su oración en Getsemaní (cfr. Mc 14,35 con Jn 12,27), y al anuncio que Jesús hace de la llegada de la hora, porque se acerca ya el que lo va a entregar (cfr. Mc 14,41 con Mt 26,45)³⁸¹, sin embargo, Juan parece desarrollar más esta idea y sus conexiones, indicando que se está sugiriendo algo que tiene relevancia mesiánica y escatológica, que es lo que da pleno sentido a la hora de la mujer, que es la hora de la crisis causada por el parto, pero también la hora de la alegría generada por el hijo que nace.

Por su parte, el v. 22 está caracterizado por el sustantivo λύπη y los verbos χαίρω (cfr. anotaciones a Jn 16,16-20 en la p. 310) y ὀράω (cfr. anotaciones a 16,16-19 en la p. 295), el pronombre indefinido οὐδεὶς (cfr. anotaciones a Jn 14,6 en la p. 249), y el verbo αἴρω:

** El verbo αἴρω, de las 101 veces que aparece en el NT³⁸², el Cuarto Evangelio es el libro donde se verifica proporcionalmente su presencia más significativa, pues se trata

³⁷⁷ Cfr. 4,21.23; 5,25.28; 16,2.21.25.32; 19,14.27 y 1Jn 2,18(2x).

³⁷⁸ Cfr. 2,4; 7,30; 8,20; 12,23.27(2x); 13,1; 16,4; 17,1.

³⁷⁹ Cfr. 2,4; 4,21.23; 5,25.28-29; 7,30; 8,20; 16,2.32.

³⁸⁰ Cfr. 12,23.27; 13,1 y 17,1.

³⁸¹ Cfr. Brown, *El Evangelio según san Juan II*, 16-31-1634.

³⁸² 20 veces en Mc, 20x en Lc, 19x en Mt, 9x en Hch, 2x en 1Co, 2x en Ap, 1x en Ef, 1x en Col y 1x en 1Jn.

de 26 recurrencias, en las que prevalece el significado de “quitar, levantar, tomar, arrebatarse, apartar”, sea en sentido físico que espiritual³⁸³.

En el v. 23 la tradicional expresión escatológica “en aquel día” “ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ”³⁸⁴, está relacionada con el futuro retorno de Jesús en el que los verá “πάλιν δὲ ὄψομαι ὑμᾶς” (v. 22), generando una alegría plena “y se alegrará vuestro corazón y vuestra alegría nadie os la podrá quitar” (v. 22). En efecto, los vv. 22 y 23 contrastan las dificultades del tiempo presente “ὕν” con el retorno definitivo de Jesús para ver a los suyos “πάλιν δὲ ὄψομαι ὑμᾶς” y alegrarse plenamente “καὶ τὴν χαρὰν ὑμῶν οὐδεὶς αἴρει ἀφ’ ὑμῶν”. Sin embargo, los vv. 23 y 24, en el marco de una declaración muy solemne de Jesús, introducida con el “en verdad, en verdad os digo”, se plantea la exigencia de “pedir al Padre en el nombre de Jesús” (v. 23), profundizándola en el v. 24 en la línea de una situación plena de gozo, como en el v. 22.

** En relación con el verbo ἐρωτάω (cfr. anotaciones a 14,16 en la p. 326), al estar relacionado con lo que lo precede, se refiere a la futura comprensión de los discípulos “en aquel día”, de modo que sea el Paráclito el que les de ese conocimiento, ya que le enseñará todo a los discípulos (14,26) y los guiará a la verdad completa (16,13).

En el v. 24 se retoma el tema del “antes y el después” de los vv. 21.22 y 23, siendo así que la llegada de “la hora” cambiará las cosas, pues si los discípulos antes no habían pedido, ahora tendrán que hacerlo, del mismo modo que la mujer superará su dolor con el nacimiento de su hijo (v. 21), y los discípulos su tristeza cuando Jesús venga a verlos de nuevo (v. 22). El imperativo “pedid – αἰτεῖτε” y el subjuntivo “para que vuestra alegría sea – ἵνα ἡ χαρὰ ὑμῶν ᾖ” indican cómo los discípulos deben vivir en el tiempo intermedio, de modo que es en

³⁸³ Cfr. 1,29; 2,16; 5,8.9.10.11.12; 8,59; 10,18; 11,39.41(2x); 15,2; 16,22; 17,15; 19,15(2x).31.38(2x); 20,1.2.13.15.

³⁸⁴ Cfr. Mc 13,11.17.19; 14,25; Hch 2,18; 2Tm 1,12.18; Hb 8,10; Ap 9,15.

la comunidad cultural donde el Jesús exaltado da vida a los que piden en su nombre (cfr. 14,18-21), prometiendo que estas peticiones conducirán a una alegría plena (v. 24)³⁸⁵.

** En realidad, en los vv. 23 y 24 todo gira alrededor del “pedir en el nombre de Jesús”, expresión y tarea, que por así decirlo, fue haciendo carrera en Juan. El verbo ἀιτέω recurre 70 veces en el NT³⁸⁶, de las cuales 11 se encuentran en el Cuarto Evangelio y 5 en 1Jn, donde se trata de pedir en sentido amplio³⁸⁷, y pedir a Dios (cfr. 11,22; 15,7). Pedir en el nombre de Jesús³⁸⁸, es una expresión característica de los discursos de adiós, aunque realmente, se trata sobre todo, de pedir al Padre en el nombre de Jesús, y solamente, pedir a Jesús en 14,14:

14,13 **Y todo lo que pidáis en mi nombre,**

yo lo haré,

para que el Padre sea glorificado en el Hijo.

14,14 **Si me pedís algo** en mi nombre,

yo lo haré.

15,16 No me habéis elegido vosotros a mí,

sino que yo os he elegido a vosotros,

y os he destinado para que vayáis y deis fruto,

y que vuestro fruto permanezca;

de modo que todo **lo que pidáis al Padre** en mi nombre

os lo conceda.

16,23 Aquel día no me preguntaréis nada.

³⁸⁵ Cfr. Moloney, *El Evangelio de Juan*, 460.

³⁸⁶ 14 veces en Mt, 11x en Lc, 11x en Jn, 10x en Hch, 9x en Mc, 5x en St, 5x en 1Jn, 2x en Ef, 1x en 1Co, 1x en Col y 1x en 1Pe.

³⁸⁷ Cfr. 4,9.10 y 1Jn 3,22; 5,14.15(2x).16.

³⁸⁸ Cfr. 14,13.14; 15,16; 16,23.24(2x).26.

En verdad, en verdad os digo:

lo que pidáis al Padre

os lo dará en mi nombre.

16,24 Hasta ahora **nada le habéis pedido** en mi nombre.

Pedid y recibiréis,

para que vuestro gozo sea colmado.

16,26 Aquel **día pediréis en mi nombre**

y no os digo que yo rogaré al Padre por vosotros,

Esta formulación recuerda el logion sinóptico de Jesús en Mt 7,7 y paralelos, que resuena también en 1Jn 3,22 y St 4,3, como indicio de que la escuela joánica conserva y sigue meditando las palabras de Jesús transmitidas por la tradición antigua. Esta petición que más que una exhortación es una promesa cierta de ser oída, que queda reservada a la época de la nueva presencia espiritual de Jesús³⁸⁹.

Textos Referenciales

De frente a la paradoja del v. 20: “Vuestra tristeza se convertirá en gozo”, se ha querido ver reflejado en ella, el sufrimiento de Israel, vislumbrado por los profetas y la forma como Dios quería cambiar todo ese dolor del pueblo en gozo imperecedero (cfr. Is 35,10: “Los redimidos del Señor volverán, entrarán en Sión entre aclamaciones, y habrá alegría eterna sobre sus cabezas. Regocijo y alegría los acompañarán. Adiós, penar y suspiros”, y 51,11), de modo que el regreso del destierro se habría interpretado como una revelación y como una figura de este cambio. El gozo del que habla Jesús es de esencia escatológica, por lo que se puede entrever el

³⁸⁹ Cfr. Schnackenburg, *El Evangelio según san Juan III*, 202.

contraste entre el carácter inexorable de la muerte y la certeza de la fe en Dios, que siempre liberará de la muerte³⁹⁰.

Considerando el contexto literario en el que se inscribe el v. 22, es decir, el paso de la tristeza a la alegría, que tendrán que experimentar los discípulos, está basado en la imagen de la experiencia, según la cual, el gozo de la nueva vida hace olvidar la tribulación que la antecede³⁹¹, y que Jesús, con la figura de la parturienta del v. 21 evoca la situación de Israel en el AT, donde se exponen los dolores de parto que el pueblo habrá de sufrir, antes de que llegue el día del Señor o aparezca el Mesías³⁹², con sus muy sugestivos referentes en el NT en Mc 13,5-8; Rm 8,22 y Ap 12,2-5 (con su trasfondo en Gn 3,15-16), por supuesto, en una perspectiva interpretativa no mariológica sino cristológica que propone el sentido de la muerte y resurrección de Jesús; los dolores de parto, también son a menudo sinónimo de la calamidad que amenaza al pueblo³⁹³. Aquí, muy seguramente Juan estaría describiendo un aspecto de la escatología presente, al reconocer en las tribulaciones de la comunidad, el comienzo del final³⁹⁴.

De hecho, la expresión “volveré a veros y se alegrará vuestro corazón - *πάλιν δὲ ὄψομαι ὑμᾶς, καὶ χαρήσεται ὑμῶν ἡ καρδία*”, recuerda la expresión de Is 66,14: “Al verlo se os alegrará el corazón - *ὄψεσθε καὶ χαρήσεται ἡ Καρδία ὑμῶν*”, lo que permite afirmar que Juan está aludiendo directamente al AT³⁹⁵.

También aquí, los motivos apocalípticos son evidentes en relación con expresiones como “en aquel día”³⁹⁶, “lloraréis y os lamentaréis” (cfr. Jr 22,10), y “os acongojaréis”³⁹⁷, sin embargo,

³⁹⁰ Cfr. Is 25,8; Ez 18,32; Sb 1,13-15; Sal 68,21; Ct 8,6. Cfr. Léon-Dufour, *Lectura del Evangelio de Juan III*, 200-201.

³⁹¹ Cfr. Mc 13,19-24 y Rm 8,22.

³⁹² Cfr. Is 21,3; 26,17-18; 66,7-10.14; Jr 30,6; Os 13,13; Mi 4,9-10 y 5,2.

³⁹³ Cfr. Jr 6,24; 22,23; Is 26,17 y 66,6-7.

³⁹⁴ Cfr. 1Ts 1,3.6; 2,14-15; 2Ts 1,4.6.

³⁹⁵ Cfr. Barrett, *El Evangelio según san Juan*, 750.

³⁹⁶ Cfr. Mt 7,22; Lc 10,12; 2Tm 1,12.18.

³⁹⁷ Cfr. Is 26,17-19; 66,7-14.

nada hace pensar en que el v. 22 se refiera a la parusía, sino a una situación permanente, iniciada con los acontecimientos pascuales, “cuando ellos lo verán de nuevo y él los volverá a ver” (cfr. 20,14.18.20.25.29), donde la ausencia de Jesús estará marcada por el don y presencia del Espíritu Paráclito³⁹⁸.

Horizonte de Sentido

Después de dirigirles la parábola sobre la tristeza de la mujer que va a dar a luz (vv. 20-22), y su consecuente alegría una vez que ha traído a la vida una nueva criatura³⁹⁹, que explicita la sombra de la cruz, ya que los discípulos llorarán y se lamentarán, mientras que el mundo se alegrará, Jesús a través de esta imagen, quiere hacer comprender a los discípulos, el sentido de “su tristeza” (la de los discípulos), y el sentido de “su hora” (la de Jesús), “hora de pasar de este mundo al Padre”, pero el anuncio de una nueva visión, marcará el inicio de la alegría, que será una alegría perfecta; dicha visión no será de los discípulos, sino de Jesús: será Jesús quien los vuelva a ver, y será entonces ésta, la expresión de su presencia espiritual. De este modo, la pequeña “parábola” joánica logra expresar realidades cristológicas y eclesiológicas.

Según el valor del verbo ὁράω, que explicaba cómo se llevará a cabo la nueva presencia de Jesús (vv. 16-19), también aquí, es expresión del ambiente en el cuál se desarrollará aquel reencuentro con él. Así, cuando Jesús anuncia en el v. 22 “que los volverá a ver y se alegrarán”, muy posiblemente está haciendo referencia a la alegría de las apariciones, pero cuando añade que “será una alegría que nadie les podrá quitar” esta permanencia de la alegría, indica que el anuncio se proyecta más allá de las apariciones pascuales⁴⁰⁰, al tiempo que recuerda el don de la paz en 14,27, como don también permanente.

³⁹⁸ Cfr. Bartolomé, *Cuarto Evangelio – Cartas de Juan*, 317.

³⁹⁹ Cfr. Is 26,16-19; 66,7-14; Mi 4,9-10.

⁴⁰⁰ Cfr. 15,11; 20,20; Is 66,14.

En todo caso, las posturas de frente a la interpretación del v. 22 son bastante dispares, ya que hay quienes piensan que del “me volveréis a ver” del v. 19 al “volveré a veros” del v. 22, hay un cambio que no puede ser accidental (cfr. Ga 4,9: “Mas, ahora que habéis conocido a Dios, o mejor, que Él os ha conocido...” y 1Co 13,12: “Ahora vemos en un espejo, en enigma. Entonces veremos cara a cara...”), ya que la percepción que tiene Juan de la situación escatológica de la Iglesia le permite hablar de “ver a Cristo” y de “ver a Dios en Cristo” (cfr. 16,16; 14,9; 1,18), al tiempo que mantiene con firmeza la concepción bíblica de la invisibilidad de Dios, según Ex 33,20⁴⁰¹; otros creen que lo que se registra es una evolución de pensamiento que termina exaltando la iniciativa de Dios, como lo refiere Pablo en Ga 4,9 “Es mucho mejor ser visto por Dios que verle”⁴⁰², pero también, como el efecto producido por lo que se exige en los vv. 16-17.19, es decir, que el “ver a Jesús” conduce a los discípulos a “ser vistos por él”⁴⁰³; en otras palabras, recuperado el Señor, se trata ahora de la recuperación de la conciencia de estar en su presencia⁴⁰⁴; como afirma Léon-Dufour, “este texto intenta devolver la confianza a la comunidad y reavivar su fe, recordando el fundamento de la existencia creyente: la presencia actual del Glorificado para sus discípulos y su inteligencia del misterio”⁴⁰⁵.

Acerca de la situación de alegría imperturbable, que ha hecho pensar en la condición escatológica suscitada por la Parusía, Schnackenburg como la mayoría de comentaristas⁴⁰⁶, piensa que se trata de una referencia al tiempo postpascual, puesto que está más en sintonía con el sentir de la espiritualidad joánica, lo cual no excluye que todos los rasgos negativos del mundo hayan desaparecido; por el contrario, los discípulos ahora comprenden estas palabras como consuelo y apoyo para sus pobres existencias⁴⁰⁷. Pese a esta consideración, todo parece indicar que el peso de la escatología realizada de Juan no elimina la visión tradicional del final de los tiempos⁴⁰⁸, mostrando que el Hijo que ha llegado al Padre, transforma desde dentro la

⁴⁰¹ Cfr. Barrett, *El Evangelio según san Juan*, 750.

⁴⁰² Cfr. Bernard, *Gospel according to St. John II*, 515.

⁴⁰³ Cfr. Carson, *The Gospel according to John*, 545.

⁴⁰⁴ Cfr. Bartolomé, *Cuarto Evangelio – Cartas de Juan*, 317.

⁴⁰⁵ Léon-Dufour, *Lectura del Evangelio de Juan III*, 206.

⁴⁰⁶ Cfr. Schnackenburg, *El Evangelio según san Juan III*, 159.

⁴⁰⁷ Cfr. Tilborg, *Comentario al Evangelio de Juan*, 337.

⁴⁰⁸ Cfr. Moloney, *El Evangelio de Juan*, 459.

existencia de los que lo aman.

2.2.2 LOS TEXTOS IMPLÍCITOS COMO SUSTITUCIÓN

La denominación “textos implícitos como sustitución” es la forma de referirse a Jn 14,16 y 16,7 queriendo expresar básicamente, la tonalidad particular que aquí asume el lenguaje implícito, en cuanto que no se trata de presentar bajo otras formas de comunicación la Parusía o Venida del Señor, sino que se trata más bien, de mostrar de manera muy evidente, que en lugar de Jesús vendrá otro, y este otro, en las categorías de Juan, es el Paráclito.

2.2.2.1 JN 14,16: EL PADRE OS DARÁ OTRO PARÁCLITO

El texto de Jn 14,16 en la perspectiva del lenguaje implícito, representa la primera aparición del término Paráclito en el Cuarto Evangelio (cfr. 14,16.26; 15,26; 16,7 y 1Jn 2,1), además de reflejar la comprensión de Jesús sobre sí mismo, de Paráclito. En términos de la Segunda Venida de Jesús, se podría inferir que ésta se verá reemplazada por la venida del Paráclito, enviado por el Padre, a petición de Jesús, con el fin de acompañar a los discípulos de forma estable y duradera.

v. 16 y yo pediré al Padre

y OS DARÁ (ΔΩΣΕΙ) otro Paráclito,

para que esté con vosotros para siempre,

Peculiaridades del Contexto

Este primer texto implícito por sustitución, en cuanto que la Segunda Venida del Señor es

reemplazada por la Venida del Paráclito, según la estructura literaria establecida para el capítulo 14, forma parte de los vv. 15-17 (cfr. p. 87).

v. 15 Si me amáis,

Ἐὰν ἀγαπᾶτέ με,

guardaréis mis mandamientos;

τὰς ἐντολὰς τὰς ἐμὰς τηρήσετε:

v. 16 y yo pediré al Padre

κάγὼ ἐρωτήσω τὸν πατέρα

y **os dará** otro Paráclito,

καὶ ἄλλον παράκλητον **δώσει** ὑμῖν,

para que esté con vosotros para siempre,

ἵνα μεθ' ὑμῶν εἰς τὸν αἰῶνα ἦ,

v. 17 el Espíritu de la verdad,

τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας,

a quien el mundo no puede recibir,

ὃ ὁ κόσμος οὐ δύναται λαβεῖν,

porque no le ve ni le conoce.

ὅτι οὐ θεωρεῖ αὐτὸ οὐδὲ γινώσκει:

Pero vosotros le conocéis,

ὕμεις γινώσκετε αὐτό,

porque mora con vosotros y estará en vosotros.

ὅτι παρ' ὑμῶν μένει καὶ ἐν ὑμῶν ἔσται.

En realidad, la introducción del tema del Paráclito no resulta demasiado abrupta si se tiene en cuenta que el don del Paráclito está asociado al tema de las oraciones que son escuchadas por Dios, propuesto en los vv. 13-14⁴⁰⁹. Son varios los aspectos que identifican los versículos 15-17: en primer lugar, tal como se sugirió en la determinación de la estructura literaria para el capítulo 14, se entienden en el marco de los vv. 15-24, sección caracterizada por la centralidad del tema del amor (cfr. v. 15, 21, 23 y 24). En segundo lugar, debido a la aparición por primera vez en estos versículos (15-17), de los términos παράκλητος y τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας, para referirse al Espíritu Santo τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον (presente en 14,26 donde aparece la expresión “El Espíritu Santo” con sus respectivos artículos definidos, y en 20,22 donde la expresión no tiene artículos “πνεῦμα ἅγιον”)⁴¹⁰; la observación conjunta de los textos donde recurren estas tres distintas denominaciones, ha dado origen a lo que se conoce como las cinco promesas sobre el Paráclito (cfr. 1) 14,15-17; 2) 14,25-26; 3) 15,26-27; 4) 16,7-11 y 5) 16,12-15):

14,15-17	14,25-26	15,26-27	16-7-11	16,12-15
15 Si me amáis, guardaréis mis mandamientos;	25 Os he dicho estas cosas estando entre vosotros.			12 Mucho tengo todavía que deciros, pero ahora no podéis con ello.

⁴⁰⁹ Cfr. Brown, *El Evangelio según san Juan II*, 972.

⁴¹⁰ Es probable que se introdujera en el texto a partir de la tradición cristiana primitiva (cfr. Schnackenburg, *El Evangelio según san Juan III*, 83).

<p>16 y yo pediré al Padre y os dará otro PARÁCLITO, para que esté con vosotros para siempre,</p> <p>17 el Espíritu de la verdad, a quien el mundo no puede recibir, porque no le ve ni le conoce.</p>	<p>26 Pero el PARÁCLITO, el Espíritu Santo, que el Padre enviará en mi nombre, os lo enseñará todo y os recordará todo lo que yo os he dicho.</p>	<p>26 Cuando venga el PARÁCLITO, que yo os enviaré de junto al Padre, el Espíritu de la verdad, que procede del Padre, él dará testimonio de mí.</p> <p>27 Pero también vosotros daréis testimonio, porque estáis conmigo desde el principio.</p>	<p>7 Pero yo os digo la verdad: Os conviene que yo me vaya; porque si no me voy, no vendrá a vosotros el PARÁCLITO; pero si me voy, os lo enviaré;</p> <p>8 y cuando él venga, convencerá al mundo en lo referente al pecado, en lo referente a la justicia y en lo referente al juicio;</p> <p>9 en lo referente al pecado:</p>	<p>13 Cuando venga él, el Espíritu de la verdad, os guiará hasta la verdad completa; pues no hablará por su cuenta, sino que hablará lo que oiga, y os explicará lo que ha de venir.</p> <p>14 Él me dará gloria, porque recibirá de lo mío y os lo explicará a vosotros.</p> <p>15 Todo lo que tiene el Padre es mío. Por eso he dicho: Recibirá de lo mío y os lo explicará a</p>
---	---	---	--	---

			porque no creen en mí; 10 en lo referente a la justicia porque me voy al Padre, y ya no me veréis; 11 en lo referente al juicio, porque el Príncipe de este mundo está juzgado.	vosotros.
--	--	--	--	-----------

Se ha insistido, primero, en que el Espíritu Santo, el Paráclito del que se habla en los discursos de adiós, se dirige en parte a los discípulos de entonces, dentro de la situación previa a la partida de Jesús, pero a la vez y sobre todo como representantes de la comunidad futura⁴¹¹, y segundo, en que estos pasajes no están diseminados al azar, de modo que su lugar no es intercambiable, ya que su vinculación con el contexto es en cada ocasión muy estrecha⁴¹². Como se puede notar, en los textos de los capítulos 14 y 15, el “Paráclito” viene calificado, bien sea como “Espíritu de la Verdad” (cfr. 14,16 y 15,26), o “Espíritu Santo” (14,26), mientras que en el capítulo 16 se separan las funciones del “Paráclito” (16,7), y del “Espíritu de la Verdad” (16,13), dichas del Espíritu Santo. Tal separación puede ser significativa,

⁴¹¹ Cfr. Schnackenburg, *El Evangelio según san Juan III*, 117.

⁴¹² Cfr. Léon-Dufour, *Lectura del Evangelio de Juan III*, 193.

precisamente porque se trata de la función forense (propia del Paráclito), y de la función didáctica (propia del Espíritu de la Verdad), de la actividad del Espíritu Santo en la pneumatología joánica⁴¹³.

Los vv. 15-17 del capítulo 14, plantean algunas dificultades:

Según el v. 16 la donación del Paráclito está condicionada por la observancia de los mandamientos, que a su vez, son la expresión del amor a Jesús (v. 15);

En el v. 16 se insinúa que la donación del Paráclito es una acción futura, mientras que en el v. 17 se afirma que el Espíritu de la Verdad ya mora con los discípulos. Así pues, a qué corresponde esta contradicción ¿se trata de la coexistencia de una escatología futura y una presente al mismo tiempo?.

De acuerdo con el v. 16 el Paráclito será dado por el Padre, a petición de Jesús, mientras que según el v. 26 el Paráclito será enviado en el nombre de Jesús, aunque hay quienes consideran que no se trata de una contradicción sino de una evolución⁴¹⁴.

Una observación de Crítica Textual

En el v. 15 en torno a la expresión Ἐὰν ἀγαπᾶτέ με, τὰς ἐντολὰς τὰς ἐμὰς τηρήσετε, aparece la variante τηρήσατε en imperativo, que es la lectura de A D W Θ f^{1.13} ℞, sin embargo, si se tiene en cuenta el contexto, sin duda cuadra mejor la forma τηρήσετε que supone una mayor amplitud de sentido, que es la lectura del código B.

En el v. 16 respecto a la expresión ἵνα μεθ' ὑμῶν εἰς τὸν αἰῶνα ᾤ, en la tradición se han registrado algunos cambios de orden en sus palabras, de no gran importancia, al tiempo que se ha cambiado la forma η por μένη en P⁶⁶ y A, especialmente, con la intención de facilitar la

⁴¹³ Cfr. Tilborg, *Comentario al Evangelio de Juan*, 337-339.

⁴¹⁴ Cfr. La Potterie, *La Vérité dans Saint Jean I*, 363-367 y Moloney, *El Evangelio de Juan*, 425.

lectura, dada la fuerza significativa del verbo μένω en el Cuarto Evangelio, razón por la cual se ha preferido la forma más difícil, atestiguada por P⁷⁵ y B.

En el v. 17 se pueden explicitar dos cuestiones significativas de crítica textual: En primer lugar, la expresión “ὅτι παρ’ ὑμῶν μένει καὶ ἐν ὑμῶν ἔσται” (v. 17), ha planteado grandes dificultades en términos de interpretación, por la utilización del presente μένει y el futuro ἔσται; en cuanto al verbo “ser”, los testimonios textuales están divididos entre el presente y el futuro del verbo. El futuro podría ser una corrección de los copistas para obviar la idea de la inhabitación del Espíritu, realizada ya en el momento de la cena. Sin embargo, el futuro habría de preferirse como lectura más difícil después de dos verbos en presente, a menos que el copista introdujera el futuro para subrayar el matiz proléptico de los dos verbos anteriores⁴¹⁵. Al respecto, muchos especialistas⁴¹⁶, consideran que los dos tiempos son expresión de la experiencia misma de la comunidad joánica, que de una parte, tiene la experiencia actual del Espíritu, y de otra, confía en la asistencia futura de ese mismo Espíritu. Pese a ello, hay quienes prefieren ver en el uso del presente, una referencia al primer Paráclito (vv. 13-14), y en el futuro, al segundo Paráclito (v. 16), donde el primer Paráclito que es Jesús, está con los discípulos, mientras que el segundo, que es el Espíritu Santo, estará con ellos (los mismos dos tiempos se aprecian muy bien en 14,25-26), interpretación que intenta tener en cuenta tanto la distinción entre Jesús y el Paráclito, como el reconocimiento de la función de Jesús, de Paráclito⁴¹⁷.

Precisamente, de cara a estas dificultades de interpretación, es que por ejemplo, la Biblia de Jerusalén en su segunda edición castellana de 1975, excluía del texto la segunda parte de la afirmación de Jesús: “καὶ ἐν ὑμῶν ἔσται”, mientras que la tercera edición de nuevo la incorpora en futuro; la TOB, por su parte, en su octava edición francesa de 1998, lo propone

⁴¹⁵ Cfr. Brown, *El Evangelio según san Juan II*, 966.

⁴¹⁶ Cfr. Schnackenburg, *El Evangelio según san Juan III*, 76; Manns, *L'Évangile de Jean à la lumière du Judaïsme*, 352, y más recientemente Vidal, *Los Escritos originales de la Comunidad del discípulo “amigo” de Jesús*, 476.

⁴¹⁷ Cfr. Moloney, *El Evangelio de Juan*, 418.

en presente: “et il est en vous”, indicando en su aparato crítico que ciertos manuscritos prefieren la forma futura. En la tradición textual, de hecho, se notan los esfuerzos de armonización, bien sea proponiendo el verbo μένω en futuro, o el verbo ἐμὶ en presente, de manera que las dos acciones se refirieran al Espíritu Santo que mora con los discípulos y está presente en ellos, o que morará con ellos y estará presente en ellos.

En segundo lugar, de frente a la segunda parte del versículo: “Pero vosotros le conocéis, “ὅτι” porque mora con vosotros y estará en vosotros”, M.E. Boismard ha sugerido que el ὅτι tiene un valor declarativo y no causal, y que habría que traducir literalmente: “vous, vous connaissez lui que (il) demeure chez vous”, lo que quiere decir “vosotros, vosotros sabéis que él permanece con (chez) vosotros”⁴¹⁸, aunque esta traducción está muy sujeta a discusión, precisamente porque al observar el conjunto, no resulta tan claro que los discípulos sepan y estén convencidos ya de esta presencia del Espíritu de la Verdad.

Aproximación a la Estructura Literaria

En los vv. 15-17 se puede apreciar cómo el v. 15 sirve de introducción a la relación de identidad, existente entre el Paráclito y el Espíritu de la Verdad, y algunas de sus funciones, todo lo cual se propone en los vv. 16-17.

- 15:** Si me amáis,
guardaréis mis mandamientos;
- 16:** y yo pediré al Padre
a y os dará otro Paráclito,
b para que esté con vosotros para siempre,

⁴¹⁸ Cfr. Boismard, *L'Évangile de Jean*, 360.

- 17: a' el Espíritu de la verdad,
 b' a quien el mundo no puede recibir,
 c' porque no le ve ni le conoce;
 b" vosotros le conocéis,
 c" porque mora con vosotros y estará en vosotros.

Categorías Fundamentales

En el v. 15 las categorías orientadoras del sentido son los verbos ἀγαπάω y τηρέω, y el sustantivo ἐντολή (ver anotaciones a Jn 14,21 en la p. 267ss para los tres vocablos):

En el v. 16 nos encontramos con los verbos ἐρωτάω y δίδωμι, el sustantivo παράκλητος y las expresiones μεθ' ὑμῶν y τὸν αἰῶνα:

** El verbo ἐρωτάω es otro de los elementos de vocabulario característicos del Evangelio de Juan, pues de 63 veces que recurre en el NT⁴¹⁹, en Juan aparece en 28 oportunidades, como preguntar⁴²⁰, interrogar (cfr. 18,9), insistir (cfr. 4,31) y rogar⁴²¹. Si bien, en el griego clásico ἐρωτάω significa “plantear una pregunta” y αἰτέω, “pedir alguna cosa”, en el griego tardío tienden a ser sinónimos⁴²². En Juan, cuando se trata de “pedir alguna cosa”, generalmente se utiliza el verbo ἐρωτάω⁴²³, y sólo en algunas ocasiones lo usa en el sentido de “hacer alguna pregunta”⁴²⁴, para lo que prefiere el verbo αἰτέω. Del mismo modo, cuando se trata de indicar las peticiones de Jesús al Padre, éstas se presentan con el verbo “ἐρωτάω”⁴²⁵, mientras que las

⁴¹⁹ Además, 15 veces en Lc, 7x en Hch, 4x en Mt, 3x en Mc, 2x en 1Ts, 1x en Flp, 1x en 2Ts, 1x en 1Jn y 1x en 2Jn.

⁴²⁰ Cfr. 1,19.21.25; 5,12; 8,7; 9,2.15.19.21; 16,5.19.30; 18,21(2x).

⁴²¹ Cfr. 4,40.47; 12,21; 14,16; 16,23.26; 17,9(2x).15.20; 19,31.38.

⁴²² Cfr. Barrett, *El Evangelio según san Juan*, 751.

⁴²³ Cfr. 4,9ss.; 11,22; 14,13ss.; 15,7.16; 16,23ss.26.

⁴²⁴ Cfr. 1,19.21.25; 9,2.19.21; 16,5.19.30.

⁴²⁵ Cfr. 14,16; 16,26; 17,9.15.20.

peticiones de los discípulos al Padre, normalmente se proponen con el verbo αἰτέω⁴²⁶:

14,16 **y yo pediré** “ἔρωτήσω” al Padre

y os dará otro Paráclito,
para que esté con vosotros para siempre,

16,23 Aquel día no me preguntaréis “ἔρωτήσετε” nada.

En verdad, en verdad os digo:

lo que pidáis “αἰτήσητε” al Padre os lo dará en mi nombre.

16,26 Aquel día **pediréis** “αἰτήσεσθε” en mi nombre

y no os digo que **yo rogaré** “ἔρωτήσω” al Padre por vosotros,

14,13 Y todo **lo que pidáis** “ὅ τι ἄν αἰτήσητε” en mi nombre, yo lo haré,

para que el Padre sea glorificado en el Hijo.

14,14 **Si me pedís** “ἔάν τι αἰτήσητέ με” algo en mi nombre, yo lo haré.

** El uso del verbo δίδωμι es muy común y amplio en el NT (415 recurrencias)⁴²⁷, siendo el Evangelio de Juan, el libro donde mayormente presente se encuentra (75 recurrencias). Hablando de los verbos de comunicación y procedencia del Paráclito (δίδωμι en 14,16 y 1Jn 4,13; πέμπω en 14,26 y 15,26; y ἔρχομαι en 15,26 y 16,7.8.13)⁴²⁸, solo aquí se dice que el Padre lo dará (con el verbo δίδωμι), así como en 3,16 se afirma que el Padre es quien da al Hijo: “tanto amó Dios al mundo que dio –

⁴²⁶ Cfr. 14,13-14; 15,16; 16,23.26. Cfr. Bernard, *Gospel according to St. John II*, 545.

⁴²⁷ Además de Jn, 60 veces en Lc, 58x en el Ap, 56x en Mt, 39x en Mc, 35x en Hch, 72x en Pablo (15x en 1Co, 13x en 2Co, 12x en Ef, 9x en Rm, 6x en Ga, 6x en 2Tm, 4x en 2Ts, 3x en 1Tm, 2x en 1Ts, 1x en Col, 1x en Tt), 7x en 1Jn, 6x en St, 4x en Hb, 2x en 1Pe y 1x en 2Pe.

⁴²⁸ El verbo “venir – ἔρχομαι” solo se aplica al Espíritu en los capítulos 15 y 16, es decir, en el contexto del segundo discurso de adiós, con las implicaciones que ello tiene en términos de hacer presente al Resucitado (cfr. Léon-Dufour III, 1998: 100).

con δίδωμι – su Hijo unigénito”; más adelante, en 14,26; 15,26 y 16,7 se precisará que el Padre o Jesús (nunca los dos juntos), enviará con πέμπω el Paráclito; en no menos de 17 textos, Juan hace notar que el Padre es el “enviador” del Hijo (con πέμπω)⁴²⁹, mientras que en solo dos ocasiones Jesús declara que el Padre lo envió, con ἀποστέλλω (cfr. 5,36 y 20,21). Por último, cuando Jesús es el “enviador” del Paráclito o de los discípulos, se utiliza el verbo πέμπω para describir esta acción de Jesús (cfr. 13,20; 15,26; 16,7; 21,21). Una muy sugestiva síntesis terminológica de estos verbos, se encuentra en 20,21: “Como el Padre me envió ἀπέσταλκέν, también yo os envío πέμπω”⁴³⁰.

Así, en 14,16 Dios “da” el Paráclito con δίδωμι, expresando la sobreabundancia de los dones divinos, por eso será dado para que permanezca con los discípulos “para siempre”; en 3,34 se dirá de Jesús que será Él quien dé el Espíritu “sin medida” (cfr. 20,22), y en 1Jn 4,13 se verificaría esa “presencia permanente” de Dios en los discípulos y de ellos en Él, gracias a la donación de su Espíritu:

14,16 y yo pediré al Padre

y os **dará** “δώσει” otro Paráclito,

para que esté con vosotros para siempre,

3,34 Porque aquel a quien Dios ha enviado habla las palabras de Dios,

porque no **da** “δίδωσιν” el Espíritu con medida.

1Jn 4,13 En esto reconocemos que moramos en él y él en nosotros:

en que nos **ha dado** “δέδωκεν” de su Espíritu.

⁴²⁹ Cfr. Jn 4,34; 5,23.24.30.37; 6,38.44; 7,16.18.28.33; 8,26.29; 9,4; 12,44.45; 13,20.

⁴³⁰ Cfr. Mercier, *El Evangelio según el discípulo a quien Jesús amaba II*, 128-129.

En el caso de Jn 14,16 es el Padre quien enviará al Paráclito, mientras que en 15,26 y 16,7 es Jesús quien lo envía, así como en Lucas y Hechos (cfr. Lc 24,29 y Hch 2,33, aunque se puede apreciar que su fuente es en todo caso el Padre, si se atiende a Lc 11,13b: “El Padre dará Espíritu Santo a los que se lo pidan”), siendo así que la atribución de este acto al Padre, parece más original. En el NT este verbo se ha asociado tanto al Espíritu Santo (cfr. Rm 5,5), que el término “don” ha llegado a ser como la designación oficial del Espíritu Santo (cfr. Hch 2,38; 8,20; 10,45; 11,17).

** El sustantivo *παράκλητος*⁴³¹, es exclusivo de la tradición joánica y aparece tan solo cuatro veces en el Cuarto Evangelio (cfr. 14,16.26; 15,26; 16,7), y una en la primera carta de Juan (cfr. 1Jn 2,1), textos en los cuales se subraya siempre la idea de asistencia, ayuda y defensa⁴³². Por su parte, en la LXX solamente aparece una vez en Jb 16,2: “Muchas cosas como éstas he oído, solo sois consoladores (*παρακλήτορες*⁴³³) agobiantes”, precisamente, proponiendo a partir de aquí, otra de las funciones del Paráclito, como bien se ha propuesto desde Agustín, que es la de Consolador.

Prácticamente se ha renunciado a querer reconocer en él, orígenes hebreos, intentando, por el contrario, profundizar más la comprensión de la categoría griega que nos ha llegado. Originalmente, *παράκλητος* es un adjetivo verbal del verbo *παρακαλέω*, cuya utilización como sustantivo se registra en el griego profano desde el siglo II a.C.⁴³⁴. En el NT, en el uso del verbo *παρακαλέω* y el sustantivo *παράκλησις* se

⁴³¹ Un excelente estudio sobre el Paráclito así como una abundante bibliografía al respecto, se encuentra en Schnackenburg, *El Evangelio según san Juan III*, 177-195 y en Manns, *L'Évangile de Jean à la lumière du Judaïsme*, 339-381.

⁴³² Sobre las diferentes discusiones del posible trasfondo de la utilización joánica del término *παράκλητος* (cfr. Brown, *The Paraclete in the Fourth Gospel*, 115,126; La Potterie, *La Vérité dans Saint Jean I*, 330-342), con su significado básico judicial de “abogado” (cfr. LSJ, 1313). Según I. de la Potterie (cfr. *op. cit.*, I, 336-339), el carácter judicial de los dichos sobre el Paráclito, se debe situar en la estructura teológica y literaria del Cuarto Evangelio, entendido como un proceso forense entre Jesús y el mundo.

⁴³³ Del sustantivo *παρακλήτωρ*.

⁴³⁴ Cfr. Manns, *L'Évangile de Jean à la lumière du Judaïsme*, 360.

detecta un doble sentido: a) Se refieren a la predicación profética cristiana (cfr. Hch 2,40; 14,22; 15,32; 13,15; 1Co 14,3 y Rm 15,4), correspondiendo a la acción común de “exhortar – animar - fortalecer”, y b) En una cierta dependencia de la tradición judía, se hace referencia a la “consolación”, en especial a aquella que según sus expectativas, tendrá lugar en la época mesiánica (cfr. Is 40,1), y que se hace explícita en las esperanzas cristianas (cfr. Mt 5,4 y Lc 2,25), de modo que la función de la παράκλησις como exhortación profética, consiste en guiar a los hombres a la aceptación de la παράκλησις mesiánica que se ha manifestado en la obra de Jesús. La significación joánica del Paráclito, visto desde 14,25-26; 16,12-15 y 15,26,27 y de lo que en sí misma expresa la παράκλησις, indica que su función es fortalecedora, exhortativa y magisterial⁴³⁵, especialmente⁴³⁶.

En efecto, como forma pasiva de παρακαλέω (llamar al lado de alguien), significaría “llamado junto a sí para que ayude”, es decir, para que esté como “abogado y defensor”; en sentido activo, derivado de παρακαλέω en cuanto “interceder, suplicar y apelar”, el significado que asume es de “mediador, portavoz e intercesor”, e incluso “consolador”. En cuanto se relaciona con la παράκλησις, para describir el elemento de exhortación y aliento que contiene la predicación de los testigos apostólicos⁴³⁷, aunque el sustantivo no aparece en Juan, coincide con una de las funciones del Paráclito, donde él da testimonio a través de los discípulos (cfr. Jn 15,26-27).

De otra parte, el AT aporta algunos elementos valiosos para la comprensión de la categoría: 1) Personas que al morir dejan a otras para que prosigan su obra e

⁴³⁵ Téngase presente que en IV Evangelio, el título διδάσκαλος recurre solo 8 veces, de las cuales, 7 se aplican a Jesús (cfr. 1,38; 3,2; 8,4; 11,28; 13,13.14; 20,16), y una a Nicodemo (cfr. 3,10). El verbo διδάσκω, por su parte, recurre 10 veces, de las cuales 8 se aplican a Jesús (cfr. 6,59; 7,14.28.35; 8,2.20; 9,34; 18,20), una al Padre “que enseña al hijo” (cfr. 8,28), y una al Paráclito, al Espíritu Santo, que como maestro interior enseñará todo a los discípulos y recordará todo lo que Jesús les dijo (cfr. 14,26). Se puede concluir que tanto διδάσκαλος como διδάσκω, en Juan tienen una connotación exclusivamente cristológica.

⁴³⁶ Cfr. Barrett, *El Evangelio según san Juan*, 702 y Boismard, *L'Évangile de Jean*, 384-386.

⁴³⁷ Cfr. 1Ts 3,2; Rm 12,8; Hb 13,22; Hch 13,15.

interpreten su mensaje, como Josué en relación con Moisés, o Eliseo en relación con Elías; 2) la forma como el Espíritu de Dios desciende sobre los profetas para que puedan comunicar las palabras de Dios a los hombres; 3) los ángeles de la literatura apocalíptica, en el contexto del judaísmo tardío, que ejercen funciones magisteriales en los videntes, así como en Jn 16,13-14, donde el verbo ἀναγγέλλω, se usa en relación con el Paráclito para describir su acción reveladora en una visión; y 4) la figura de la Sabiduría personificada, que presenta rasgos que sirven de antecedentes a la figura del Paráclito (cfr. Eclo 24,12.26-27.33)⁴³⁸. Acerca de la procedencia del título y de las afirmaciones sobre el Paráclito, se han considerado varias hipótesis, según las cuales sería una derivación gnóstica, el resultado de la evolución de la idea de precursor y consumidor, un efecto de la temática del Hijo del hombre, una derivación de la concepción judía de los intercesores, una ampliación de un conjunto de ideas de la comunidad qumránica, la prolongación de las primitivas ideas cristianas sobre el Espíritu Santo en el marco de la comunidad joánica, e incluso, una explicación tomada del género literario del discurso de despedida⁴³⁹.

En el marco de 14,16 si bien el griego permite traducir “otro Paráclito” por “otro/un Paráclito”, con lo que se suprime la implicación de que habría habido un Paráclito anterior, el sentido primero del versículo se aplica en primer lugar a Jesús, de acuerdo con 1Jn 2,1 donde el autor no tiene inconvenientes en referirse así a Jesús; por lo demás, se trata de un motivo que es ya claro en la tradición general cristiana, aunque aparezca con la terminología de intercesor (cfr. Rm 8,34; Hb 7,25 y 9,24). Aún cuando su origen es bastante discutido⁴⁴⁰, indica la actuación postpascual del Espíritu o la actividad intercesora de Jesús, antes y después de la resurrección, o es también, denominativo del Espíritu (cfr. 16,26). Su actividad se desarrolla en relación con Cristo, con los creyentes y con el mundo: Con respecto a Cristo, realiza la función de testigo (cfr. 15,26-27 y 16,8-11) y glorificador (cfr. 16,14); con respecto a los

⁴³⁸ Cfr. Brown, *El Evangelio según san Juan II*, 1667-1672.

⁴³⁹ Cfr. Schnackenburg, *El Evangelio según san Juan III*, 184-190.

⁴⁴⁰ Cfr. Porsch, Πάρουσία, 754.

creyentes, es abogado (cfr. 14,17), maestro (cfr. 14,25-26 y 16,12-15), y guía (cfr. 16,13); y finalmente, en relación con el mundo, éste no lo puede recibir (cfr. 14,17), y él será su acusador (cfr. 16,8-11)⁴⁴¹.

Según Barrett, siguiendo a investigadores como Bultmann y Spitta⁴⁴², una tradición originariamente independiente sobre el “Espíritu Santo” proveniente del ambiente cristiano primitivo, y otra figura salvífica independiente conocida como “el Paráclito” se habrían unido en el Cuarto Evangelio (cfr. 14,16-17.26), y probablemente, en el seno de la comunidad joánica, antes de que se compusiera el Evangelio, tal como ha llegado hasta nosotros.

Una mirada continuada al conjunto de los textos que hablan sobre el Paráclito, dan una idea de lo que él significa para la comunidad: el Paráclito viene para estar con los discípulos para siempre (cfr. 14,15-17); el Paráclito, el Espíritu Santo, le enseñará todo a los discípulos y les recordará todo lo que Jesús ha dicho (cfr. 14,25-26); el Paráclito, el Espíritu de la Verdad, dará testimonio de Jesús (cfr. 15,26-27); el Paráclito vendrá a “poner al descubierto”⁴⁴³ el triple pecado del mundo (cfr. 16,7-11); pero él, el Espíritu de la Verdad, guiará a los discípulos hasta la verdad completa, explicará a los discípulos todo lo que ha de venir y finalmente, dará gloria a Jesús (cfr. 16,12-15).

** La expresión μεθ’ ὑμῶν no es extraña para Juan, pues con frecuencia se dice de Jesús que “está con sus discípulos”⁴⁴⁴. La preposición μετά con genitivo, implica la idea de protección o ayuda; según Mateo, Jesús es el “Emmanuel” que se traduce “Dios con nosotros” (cfr. Mt 1,23 apelando a Is 7,14), y el mismo Resucitado declara a

⁴⁴¹ Cfr. Brown, *The Paraclete in the Fourth Gospel*, 113-132 y La Potterie y Lyonnet, *La vita secondo lo Spirito, condizione del cristiano*, 88-123, también citados por Bartolomé, *Cuarto Evangelio – Cartas de Juan.*, 302.

⁴⁴² Cfr. *El Evangelio según san Juan*, 463.

⁴⁴³ Se trata de la mejor traducción para el verbo ἐλέγχω (cfr. 3,20 y 8,26 que son los únicos tres lugares donde aparece este verbo en Juan), el cual posee una significación muy rica, que atraviesa los campos semánticos de la culpa, la condena, el convencimiento, el desenmascaramiento, la vergüenza y la investigación (cfr. La Potterie, *La Vérité dans Saint Jean I*, 399).

⁴⁴⁴ Cfr. 6,3; 7,33; 11,54; 13,33; 14,9.30; 16,4; 17,12.

sus discípulos: “Yo estoy con vosotros todos los días hasta el fin del mundo” (cfr. Mt 28,20)⁴⁴⁵.

** La expresión τὸν αἰῶνα, de sus 29 recurrencias en el NT, 12 se encuentran en Juan⁴⁴⁶, indicando el carácter definitivo de lo que se afirma: no tener sed jamás (cfr. 4,14), si uno come del pan bajado del cielo, vivirá para siempre (cfr. 6,51.58), el esclavo que estará “siempre” fuera de casa, mientras que el hijo “siempre” estará en ella (cfr. 8,35), el que guarda la palabra de Jesús no verá la muerte “jamás” (cfr. 8,51.52), el que tenga la vida eterna que da el hijo, no perecerá “jamás” (cfr. 10,28), todo el que vive y cree en él, no morirá “jamás” (cfr. 11,26), Pedro pidiendo que no le laven los pies “jamás” (cfr. 13,8), y el Paráclito que dará el Padre, para que esté con los discípulos “para siempre” (cfr. 14,16); en 1Jn 2,17 se dirá de quien cumple la voluntad de Dios, que permanece “para siempre”, así como en 2Jn 2 se habla de la verdad que permanece en nosotros y que estará con nosotros “para siempre”.

El sentido del v. 17, está orientado por la expresión τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας, el sustantivo κόσμος, la expresión οὐ δύναται λαβεῖν, y los verbos θεωρέω, γινώσκω y μένω:

** En el calificativo “τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας”, su uso en genitivo es objetivo, tratándose, por tanto, del “Espíritu que comunica la verdad” (cfr. Jn 16,33); dicho del Paráclito, aparece solamente en sentido propio en tres textos (cfr. 14,17; 15,26 y 16,13), y en sentido impropio en 1Jn 4,6 (dicho del espíritu de la verdad y del error) y en 5,6⁴⁴⁷:

⁴⁴⁵ Cfr. Léon-Dufour, *Lectura del Evangelio de Juan III*, 99.

⁴⁴⁶ Las demás, se encuentran: 7x en Mt, 2x en Mc y de a una vez en Mt, Lc, 1Co, 2Co, Ef, 1Pe, 1Jn y 2Jn.

⁴⁴⁷ Los textos de Qumrán dan este título la caudillo de las fuerzas del bien, opuesto al espíritu de la mentira (cfr. 1QS 4,23ss.) (cfr. Léon-Dufour, *Lectura del Evangelio de Juan III*, 99).

14,17 **el Espíritu de la verdad,**

a quien el mundo no puede recibir,
porque no le ve ni le conoce.

Pero vosotros le conocéis,
porque mora con vosotros y estará en vosotros.

15,26 Cuando venga **el Paráclito,**

que yo os enviaré de junto al Padre,

el Espíritu de la verdad,

que procede del Padre, él dará testimonio de mí.

16,13 Cuando venga él, **el Espíritu de la verdad,**

os guiará hasta la verdad completa;

pues no hablará por su cuenta,

sino que hablará lo que oiga, y os explicará lo que ha de venir.

Así, mientras que en 14,17 se refiere al “Espíritu de la verdad”, por su oposición al mundo y su cercanía a los discípulos de Jesús, en 15,26 y 16,13 se presentan algunas de las funciones propias del Paráclito, que en cuanto “Espíritu de la verdad” dará testimonio de Jesús y conducirá a los discípulos hasta la verdad completa. Qué sea la verdad (cfr. anotaciones sobre ἀλήθεια a propósito de Jn 14,6 en la p. 245) y la verdad completa (cfr. 14,17), en Juan tiene que ver con la forma como se refiere a Jesucristo, en quien reside la verdad (cfr. 1,14), quien la comunica (cfr. 1,17), y a quien se le anuncia como verdad (cfr. 5,33), una verdad que se conoce, que es Jesús (cfr. 14,6), y que libera (cfr. 8,32).

La Verdad está, por consiguiente, en relación directa con la Revelación. Cuando Juan llama al Paráclito “Espíritu de la Verdad” establece una relación entre la función del Espíritu y el acontecimiento de la Revelación, es decir, que donde hay Revelación allí

está el Espíritu, de manera que los discípulos pueden llegar a comprender la Revelación – quién es Dios y quién es Jesús – gracias a la acción del Espíritu, pero dado que este Espíritu se manifestará con la glorificación de Jesús (cfr. 7,39), la comprensión de la Revelación será necesariamente un acontecimiento pascual.

Esta denominación parece provenir del pensamiento de Qumrán y de su concepción dualista del mundo; en su literatura se encuentra un valioso texto en el cual se expresa su típico dualismo:

*Y (Dios) ha dispuesto para el hombre dos espíritus para que marche en ellos hasta el tiempo de su Visita. Estos son el espíritu de la verdad y el de la perversión. De una fuente de luz proviene la verdad y de una de tinieblas proviene la perversión*⁴⁴⁸.

Esta referencia presenta no pocas relaciones con 1Jn 4,1-6:

- v. 1: Queridos, no os fiéis de cualquier espíritu,
antes bien, examinad si los espíritus son de Dios,
pues muchos falsos profetas han venido al mundo.
- v. 2: En esto reconoceréis al espíritu de Dios:
todo espíritu que confiesa a Jesucristo, venido en carne mortal,
es de Dios;
- v. 3: y todo espíritu que no confiesa a Jesús,
no es de Dios;
ese tal es del Anticristo,
de quien habéis oído que iba a venir;
pues bien, ya está en el mundo.
- v. 4: Vosotros, hijos míos, sois de Dios y los habéis vencido.
Pues el que está en vosotros es más que el que está en el mundo.

⁴⁴⁸ 1 QS 3,18-19. La cita de Qumrán viene propuesta y desarrollada ampliamente por Boismard (cfr. *L'Évangile de Jean*, 383).

- v. 5: Ellos son del mundo;
por eso hablan según el mundo y el mundo los escucha.
- v. 6: Nosotros somos de Dios.
El que conoce a Dios nos escucha,
el que no es de Dios no nos escucha.

En esto reconocemos el espíritu de la verdad y el espíritu del error.

Sin duda, esta distinción entre el Espíritu de la Verdad y el Espíritu del error es una invitación a los cristianos para que practiquen el discernimiento de espíritus. En el Nuevo Testamento, en efecto, existen fuertes vínculos de la expresión con los discursos escatológicos de Mc 13 y Mt 24 (cfr. Mc 13,5-6.21-22; 1Jn 4,3; 2,18-26; 2Jn 7), sin embargo, más allá de esta distinción, se considera que el Espíritu de la Verdad del Cuarto Evangelio proviene de Qumrán⁴⁴⁹. Finalmente, este título de *Espíritu de la Verdad*, dado al Paráclito, viene muy bien con respecto a su función de conducir a los discípulos a la verdad toda entera (cfr. 16,13 y 14,26); de hecho, en 1Jn 5,6 se afirma que “*el Espíritu es la Verdad*”, y si se comparan efectivamente, Jn 14,16-17 con 2Jn 1,2 y Jn 15,26-27 con 3Jn 12 se verificará que en Juan, el Espíritu de la Verdad es idéntico a la Verdad:

Jn 14,16-17

16 y yo pediré al Padre y os dará otro Paráclito, para que esté con vosotros para siempre,

17 el Espíritu de la verdad, a quien el mundo no puede recibir, porque no le

2Jn 1,2

1 El Presbítero a la Señora Elegida y a sus hijos, a quienes amo en la verdad;

y no solo yo, sino también todos los que han conocido la Verdad,

⁴⁴⁹ Cfr. Boismard, *L'Évangile de Jean*, 383.

ve ni le conoce. Pero vosotros le
conocéis,

porque mora con vosotros y estará en
vosotros.

2 a causa de la verdad que permanece en
nosotros y que estará con nosotros para
siempre.

Jn 15,26-27

3Jn 12

26 Cuando venga el Paráclito, que yo os
enviaré de junto al Padre, el Espíritu de
la verdad, que procede del Padre, él
dará testimonio de mí.

12 Todos, y hasta la misma Verdad, dan
testimonio de Demetrio.

27 Pero también vosotros daréis
testimonio, porque estáis conmigo
desde el principio.

También nosotros damos testimonio y
sabes que nuestro testimonio es
verdadero.

** La expresión “οὐ δύναται λαβεῖν” tiene un profundo significado, puesto que ante todo, “οὐ δύναται”⁴⁵⁰ en Juan, es expresión de una total incapacidad⁴⁵¹, de modo que en sus ocho recurrencias en el Evangelio y las dos de 1Jn, se indica una “total limitación” para ver el reino de Dios (cfr. 3,3), para entrar en él (cfr. 3,5), para recibir nada (cfr. 3,27); también se dice de la incapacidad del Hijo de hacer las cosas por su propia cuenta (cfr. 5,19), o de la incapacidad del mundo de odiar a los hermanos de Jesús (cfr. 7,7), o de la incapacidad de fallar de la Escritura (cfr. 10,35), o de la incapacidad del mundo de recibir el Espíritu de la verdad (cfr. 14,17), o finalmente, de la incapacidad del sarmiento de dar fruto por sí mismo (cfr. 15,4); en las cartas, se

⁴⁵⁰ Esta expresión aparece 27 veces en el NT: 8x en Jn, 6x en Mc, 4x en Mt, 3x en Lc, 3x en 1Co, 2x en 1Jn y 1x en 2Tm.

⁴⁵¹ Cfr. lo dicho para el pronombre indefinido οὐδεὶς, en el contexto de Jn 14,6.

refiere a la incapacidad de pecar, por parte del que ha nacido de Dios (cfr. 1Jn 3,9), y de la incapacidad de amar a Dios, por parte de aquel que odia a su hermano (cfr. 1Jn 4,20).

Por su parte, el verbo λαμβάνω⁴⁵², en Juan representa el segundo uso más significativo del NT, donde a lo largo de sus 46 recurrencias, refiere las acciones de recibir⁴⁵³, aceptar⁴⁵⁴, tomar⁴⁵⁵, recoger (cfr. 6,21), recobrar (cfr. 10,17.18), y acoger⁴⁵⁶.

** En torno a los verbos θεωρέω (cfr. anotaciones a Jn 14,19 en la p. 260), γινώσκω (cfr. anotaciones a Jn 14,18 en la p. 193), y μένω (cfr. anotaciones a Jn 14,3 y 23 en las pp. 162 y 228), las anotaciones semánticas ya propuestas en el contexto del vocabulario joánico propio, evidencian el valor de estas categorías en el proyecto joánico. Es sin embargo, característico en el v. 17, que el uso del verbo θεωρέω en presente, dado que se refiere tanto a la percepción corporal como a la espiritual, designa la incapacidad del mundo para ver al Espíritu físicamente, porque éste no es corpóreo, pero insinúa también, que no posee el sentido espiritual para discernir su presencia, contrariamente a como acontece en los discípulos. Lo mismo tiene lugar en relación con los verbos γινώσκω y μένω, en presente con sentido proléptico, a diferencia de los demás textos sobre el Paráclito, donde su acción se propone en futuro⁴⁵⁷.

⁴⁵² Que aparece 258 veces en el NT: 53x en Mt, 46x en Jn, 29x en Hch, 23x en Ap, 21x en Lc, 20x en Mc, 17x en Hb, 11x en 1Co, 9x en Rm, 6x en 2Co, 6x en St, 3x en Ga, 3x en 1Jn, 2x en Flp, 2x en 2Pe, 2x en 2Jn, 1x en Col, 1x en 1Tm, 1x en 2Tm, 1x en 1Pe y 1x en 3Jn.

⁴⁵³ Cfr. 1,12.16; 3,27; 4,36; 20,22 etc.

⁴⁵⁴ Cfr. 3,11.32.33 etc.

⁴⁵⁵ Cfr. 6,7.11; 12,3.13etc.

⁴⁵⁶ Cfr. 13,20(4x); 19,27.

⁴⁵⁷ Cfr. Brown, *El Evangelio según san Juan II*, 966.

Textos Referenciales

En el v. 15 “si me amáis, guardaréis mis mandamientos” se ha visto una reminiscencia de Dt 4,4-6 y 7,9 donde el amor a Dios incluye el cumplimiento de los mandamientos como base de la alianza entre Dios e Israel:

4,4-6: **v. 4:** En cambio vosotros, que habéis seguido unidos a Yahvéh vuestro Dios, estáis hoy todos vivos.

v. 5: Mirad: como Yahvéh mi Dios me ha mandado, yo os enseñé preceptos y normas, para que los pongáis en práctica en la tierra en la que vais a entrar para tomar posesión de ella.

v. 6: Guardadlos y practicadlos, porque ellos son vuestra sabiduría y vuestra inteligencia a los ojos de los demás pueblos, los cuales, cuando tengan noticia de todos estos preceptos, dirán: Ciertamente esta gran nación es un pueblo sabio e inteligente.

7,9: Has de saber, pues, que Yahvéh tu Dios es el Dios, el Dios fiel que guarda su alianza y su favor por mil generaciones con los que le aman y guardan sus mandamientos.

Del mismo modo, en el anuncio del Paráclito que “estará con los discípulos para siempre”, se puede intuir el cumplimiento de la profecía relativa a la alianza última: “Yo pondré mi espíritu en vosotros”⁴⁵⁸.

Horizonte de Sentido

El lenguaje implícito, característico de esta nueva reinterpretación de la Venida del Señor,

⁴⁵⁸ Cfr. Ez 36,26ss.; 39,29; Jl 3,1ss.; Is 32,15; Ag 2,4-5.

donde se sustituye "a Jesús" por "el Paráclito", es reflejo de que la promesa de regresar se mantiene (cfr. vv. 1-3), pero no será Jesús quien venga, y es aquí donde se aprecia un cambio de perspectiva de acuerdo a la concepción primitiva, sino que en su lugar, vendrá el Paráclito, para permanecer con ellos para siempre, aun cuando su venida, estará especialmente condicionada por la observancia de los mandamientos (cfr. v. 15). Juan presenta al Paráclito como el Espíritu Santo, pero de una manera muy especial, mucho más personal y no simplemente en la línea del AT como fuerza; para él, el Paráclito es la presencia personal de Jesús junto a los cristianos mientras el mismo Jesús permanece junto al Padre, percepción ésta, fundada en la semejanza existente entre el Espíritu Paráclito y Jesús, dado que todo cuanto se ha dicho acerca del Paráclito, en otros pasajes del Evangelio ha sido dicho de Jesús:

1) Su venida y procedencia: Viene al mundo, procede del Padre, es enviado por él, etc.⁴⁵⁹.

2) Su identidad de Paráclitos (14,16; 1Jn 2,1), de verdad (cfr. 14,6), y santidad (cfr. 6,69).

3) Sus funciones en relación con los discípulos: Solo ellos lo pueden reconocer (cfr. 14,7.9), permanecerá a su lado⁴⁶⁰, los guiará (cfr. 14,6), los instruirá⁴⁶¹, los ilustrará sobre todo (cfr. 4,25-26), dará testimonio (cfr. 8,14), y así como el Paráclito dará gloria a Jesús, éste tendrá la misma función en relación con el Padre⁴⁶².

4) Sus funciones en relación con el mundo: El mundo no puede aceptar Jesús (cfr. 5,43; 12,48), del mismo modo que no puede recibir al Paráclito, porque ni lo ve ni lo conoce (cfr. 14,16); los hombres no reconocen a Jesús, así como no reconocen al Paráclito⁴⁶³, sin embargo, Jesús mismo dará testimonio contra el mundo (cfr. 7,7).

⁴⁵⁹ Cfr. 3,16-17; 5,43; 16,28; 18,37.

⁴⁶⁰ Cfr. 14,20.23; 15,4.5; 17,23-26.

⁴⁶¹ Cfr. 6,59; 7,14.18; 8,20.

⁴⁶² Cfr. 8,28; 12,27-28; 14,13; 17,4.

⁴⁶³ Cfr. 16,3; 7,28; 8,14.19; 14,7.

Por tal razón, “el otro Paráclito” viene a ser otro Jesús, considerando que no puede venir hasta que Jesús no se haya marchado, pues es su presencia en su ausencia. Así, no es accidental que después de la promesa del Paráclito de 14,16-17 Jesús diga “volveré”. Juan insiste en que Jesús permanecerá en el cielo junto al Padre mientras que el Paráclito estará en la tierra junto a los discípulos, de modo que ambos tienen cometidos diferentes.

Muy seguramente, el Paráclito se introduciría con el ánimo de responder a la crisis causada en primer lugar, por la progresiva desaparición de los testigos, que representaban el nexo con Jesús y la interpretación de su pensamiento, actividad que ahora se presentaba como acción del Paráclito; y en segundo lugar, por el retraso de la Parusía: en el período posterior a los años 70, cuando Jerusalén fue destruida y Jesús no retornaba, pues su expectación estaba relacionada con su juicio sobre Jerusalén (cfr. Mc 13), y esperando que este retorno se diera en vida de algunos (cfr. Mc 13,30; Mt 10,23), incluso, la comunidad joánica habría esperado este retorno hasta la muerte del discípulo amado (cfr. Jn 21,23), pero verificada ésta, Jesús tampoco retornaba. Al respecto, Pedro (cfr. 2Pe 3,3-8), advierte que esta demora provocaba escepticismo, respondiendo que no importando cuánto durara este intervalo, de todas maneras el retorno se producirá muy pronto, pues para el Señor es lo mismo un día que mil años. La respuesta joánica, lo que muestra es que muchos de los elementos de la Segunda Venida, tales como el juicio, la filiación divina y la vida eterna, son ya una realidad en la vida cristiana, de modo que de forma muy real, Jesús ya había retornado mientras vivían sus compañeros, pues había venido en y a través del Paráclito, por eso el Cuarto Evangelio proclama con insistencia que Jesús ya está presente en todos los que creen (cfr. 3,18 y 5,24)⁴⁶⁴.

El Paráclito es, por tanto, introducido en el relato como la presencia permanente de la revelación de Dios, para quienes aman a Jesús y observan sus mandatos (cfr. Dt 7,9). En realidad, a pesar de la ausencia física de Jesús, generada por su partida, su misión reveladora no termina, por el contrario, la misión del nuevo Paráclito siendo idéntica a la de Jesús, lo

⁴⁶⁴ Cfr. Brown, *El Evangelio según san Juan II*, 1673-1679.

representa en su ausencia, como el Espíritu de la Verdad, razón por la cual, el mismo narrador del Evangelio, en el marco de la fiesta de los Tabernáculos, había dicho que cuando Jesús fuera glorificado se daría el Espíritu (cfr. 7,39), de manera que tanto la glorificación como la donación del Espíritu, estarían estrechamente ligadas a la muerte de Jesús⁴⁶⁵.

Para la comunidad, la ausencia física de Jesús es superada por la presencia interminable del Espíritu Paráclito, así que el ausente está presente para aquellos que creen en él, le aman y cumplen sus mandatos, como dice Brown “La cuestión no es la de la presencia de Jesús en y a través del Paráclito en oposición a la llegada de Jesús en gloria, sino la de la relativa importancia de cada una”⁴⁶⁶. En la base de este texto, hay que reconocer una profunda experiencia del Espíritu en la vida de los creyentes de las comunidades joánicas, las cuales en este momento, debieron ser especialmente “pneumáticas” en un sentido esencial (cfr. 3,6-8; 4,23-24 y 6,63), y no en su dimensión “carismática” o de experiencia de dones especiales del Espíritu, como lo podrían referir textos de Pablo como el de 1Co 12, de ahí el sentido “presentista” de la escatología, donde el Espíritu, presencia del Señor exaltado, garantiza la presencia actual de la salvación, como lo explicita 14,17⁴⁶⁷. Quizás, visto el conjunto de las comunidades cristianas primitivas, la comunidad de Juan haya sido la que experimentó más fuertemente la tensión entre “lo dado” y “lo prometido”, de modo que el Paráclito es el don de Jesús que pone paz en esa tensión (cfr. 14,27).

2.2.2.2 JN 16,7: OS ENVIARÉ EL PARÁCLITO

Según Jn 16,7 del mismo modo como se considera que para que Jesús vuelva es necesario que primero se vaya, así, la venida del Paráclito está condicionada por la partida de Jesús; sin embargo, como en Jn 14,16 la Segunda Venida de Jesús es sustituida por la venida del

⁴⁶⁵ Cfr. 11,4.51-53; 12,23.32-33; 13,1.31-32. Cfr. Moloney, *El Evangelio de Juan*, 414.

⁴⁶⁶ Cfr. Brown, *The Paraclete in the Fourth Gospel*, 131.

⁴⁶⁷ Cfr. Vidal, *Los Escritos originales de la Comunidad del discípulo “amigo” de Jesús*, 475-476.

Paráclito, con una variación sustancial: será enviado por el mismo Jesús⁴⁶⁸.

v. 7 Pero yo os digo la verdad:

Os conviene que yo me vaya;

porque si no me voy,

no **VENDRÁ** (ἐλεύσεται) a vosotros el Paráclito;

pero si me voy,

OS LO ENVIARÉ (πέμψω);

Peculiaridades del Contexto

De acuerdo con la estructura literaria establecida para el capítulo 16, la sección 4b-15 está constituida a su vez, por tres subsecciones⁴⁶⁹: 1) vv. 4b-7 que funciona como pasaje introductorio, referente a la partida de Jesús y la tristeza de los discípulos, que lleva a los dos pasajes sucesivos “sobre el Paráclito”; 2) vv. 8-11 cuyo tema gira en torno al Paráclito y su actividad esclarecedora de frente al mundo; y 3) vv. 12-15 donde continúa con las acciones del Paráclito, enfatizando su función de guía para los discípulos, hacia la verdad plena.

v. 4b No os dije esto desde el principio porque estaba yo con vosotros.

Τὰῦτα δὲ ὑμῖν ἐξ ἀρχῆς οὐκ εἶπον, ὅτι μεθ’ ὑμῶν ἤμην.

v. 5 Pero ahora me voy a aquel que me ha enviado,

νῦν δὲ ὑπάγω πρὸς τὸν πέμψαντά με,

⁴⁶⁸ Esta referencia al Paráclito evoca y está relacionada de forma directa con Jn 20,22-23 mejor conocido como el Pentecostés joánico, cuya identidad teológica viene dada por el hecho de tratarse de un efecto inmediato de la Resurrección, que en líneas generales será el equivalente del Pentecostés lucano de Hch 2,1-13.

⁴⁶⁹ Cfr. Brown, *El Evangelio según san Juan II*, 971; Ferraro, *Lo Spirito e Cristo nel Vangelo di Giovanni*, 233; Zevini, *Evangelio según san Juan*, 175.

y ninguno de vosotros me pregunta: ¿Dónde vas?
καὶ οὐδεὶς ἐξ ὑμῶν ἐρωτᾷ με, Ποῦ ὑπάγεις;

v. 6 Sino que por haberos dicho esto
ἀλλ' ὅτι ταῦτα λελάληκα ὑμῖν

vuestros corazones se han llenado de tristeza.
ἡ λύπη πεπλήρωκεν ὑμῶν τὴν καρδίαν.

v. 7 Pero yo os digo la verdad:
ἀλλ' ἐγὼ τὴν ἀλήθειαν λέγω ὑμῖν,

Os conviene que yo me vaya;
συμφέρει ὑμῖν ἵνα ἐγὼ ἀπέλθω.

porque si no me voy,
ἐὰν γὰρ μὴ ἀπέλθω,

no **vendrá** a vosotros el Paráclito;
ὁ παράκλητος οὐκ ἐλεύσεται πρὸς ὑμᾶς:

pero si me voy, os lo **enviaré**;
ἐὰν δὲ πορευθῶ, **πέμψω** αὐτὸν πρὸς ὑμᾶς.

En efecto, desde el capítulo 14 no se había vuelto a tratar el tema de la inminente partida de Jesús, de manera que su reaparición en los vv. 4b-5 pone de manifiesto que nos encontramos en el ambiente de un discurso final⁴⁷⁰. Así, el v. 4 deja la impresión de que la partida es inminente,

⁴⁷⁰ Cfr. Brown, *El Evangelio según san Juan II*, 971; Tilborg, *Comentario al Evangelio de Juan*, 327.

percepción que se ve corroborada por el v. 5 donde Jesús afirma que “ahora” se va al que lo ha enviado, e interroga a los discípulos acerca de por qué nadie le ha preguntado dónde va, anuncio ante el cual los discípulos se quedan mudos, comportamiento muy distinto al que se mostraba en el discurso del capítulo 14, donde no dejaban de preguntar a Jesús (este mutismo parece ser un claro signo de que ya están separados de él); en el v. 6 insiste en que por haberlo dicho, la tristeza los ha invadido, preparando el ambiente para una sentencia solemne en el v. 7 con su característica introducción “pero yo os digo la verdad”, donde afirma la conveniencia de su partida, para que condicionada por ésta, tenga lugar la venida del Paráclito.

En el v. 5 viene reportada una afirmación que ha dado lugar a diversas interpretaciones, pues Jesús dice: “Pero ahora me voy a aquel que me ha enviado, y ninguno de vosotros me pregunta: ¿Dónde vas? “ποῦ ὑπάγεις”, siendo así que la partida de Jesús es la causa del silencio y de la tristeza que experimentan los discípulos en el v. 6⁴⁷¹. De hecho, en 13,36 Pedro había ya preguntado: ποῦ ὑπάγεις? y en 14,4 Jesús había afirmado: “y adonde yo voy - ὅπου ἐγὼ ὑπάγω, sabéis el camino - οἴδατε τὴν ὁδόν”, suscitando en el v. 5 la interrogación de Tomás: “no sabemos a dónde vas - οὐκ οἴδαμεν ποῦ ὑπάγεις: cómo podemos saber el camino - πῶς δυνάμεθα τὴν ὁδὸν εἰδέναι”, en sintonía con aquella de Pedro; la respuesta de Jesús en el v. 6: “ἐγὼ εἶμι ἡ ὁδὸς”, explica que conociendo el camino, la meta es de por sí misma evidente: “οὐδεὶς ἔρχεται πρὸς τὸν πατέρα εἰ μὴ δι’ ἐμου”; posteriormente, dirá lo mismo en 14,12: “ἐγὼ πρὸς τὸν πατέρα πορεύομαι”, e igualmente en 14,28 “πορεύομαι πρὸς τὸν πατέρα”, es decir, la vida de Jesús orientada al Padre⁴⁷².

Así pues, considerado todo el contexto anterior, el v. 5 figura entre los más decisivos para el

⁴⁷¹ Cfr. Brown, *El Evangelio según san Juan II*, 971-972. Allí presenta la problemática en torno a la cual, diversas teorías, dada la relación entre 16,5-6 y 13,36, y 14,5, pretenden reordenan el texto para explicar la tristeza de los discípulos y su consiguiente silencio, atribuyéndolo a la incomprensión de los discípulos, elemento propio de la teología del IV Evangelio.

⁴⁷² Cfr. Dodd, *Interpretación del Cuarto Evangelio*, 504-505.

establecimiento de un doblaje del discurso del capítulo 14⁴⁷³; su incoherencia se ha querido explicar de diversas formas: Bultmann, por ejemplo, considera necesaria una reorganización de los materiales⁴⁷⁴; Dodd, piensa que no existe ninguna incongruencia⁴⁷⁵; pero la explicación más común es redaccional, según la cual, el evangelista habría colocado juntas las dos versiones de un mismo discurso⁴⁷⁶.

El v. 6 “por haberos dicho esto vuestros corazones se han llenado de tristeza” recuerda las palabras de Jesús en 14,1 “No se turbe vuestro corazón” y 14,27b “No se turbe vuestro corazón ni se acobarde”.

El v. 7 plantea dos cuestiones: **a)** la partida de Jesús como condición para la venida del Paráclito, y **b)** el sujeto del envío; las cuales se pueden explicar sintéticamente, según los siguientes elementos:

1. La expresión “ἐγὼ τὴν ἀλήθειαν λέγω ὑμῖν” evoca otra muy constante en la forma de dirigirse de Jesús a sus discípulos “ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν” (que recurre 20 veces en el Cuarto Evangelio)⁴⁷⁷, la cual es siempre premisa de nuevas revelaciones de Jesús, de modo que el inicio del v. 7 permite prever la profundidad de las palabras siguientes.
2. La afirmación que aparece en la primera parte del v. 7 en el sentido de que conviene a los discípulos que Jesús se vaya, tiene un paralelo en 14,28: “si me amarais, os alegraríais de que me vaya al Padre”, sin embargo, allí se entiende implícitamente que lo mejor para el mismo Jesús es partir ahora, mientras que la idea de 16,7 es que son los discípulos los que salen ganando con la partida de Jesús.
3. Aquí, el Paráclito se entiende como la presencia de Jesús ausente, pues por definición,

⁴⁷³ Cfr. Simoens, *Selon Jean III*, 654.

⁴⁷⁴ Cfr. Bultmann, *The Gospel of John*, 459-461.

⁴⁷⁵ Cfr. Dodd, *Interpretación del Cuarto Evangelio*, 407.

⁴⁷⁶ Cfr. Brown, *El Evangelio según san Juan II*, 952.

⁴⁷⁷ Cfr. 1,51; 5,19.24.25; 6,26.32.47.53; 8,34.51.58; 10,1.7; 12,24; 13,16.20.21; 14,12; 16,20.23.

según Juan, el Paráclito y Jesús no pueden estar a la vez en la tierra (cfr. 7,39: “Aún no había Espíritu, porque Jesús no había sido glorificado”)⁴⁷⁸. Ciertamente, el Espíritu era ya presente y operante en la vida del Señor, y era ya ofrecido, no sólo a Jesús, sino a los creyentes en Él, pero la plenitud de su manifestación y de su actividad, se podrían verificar, solamente después de la partida glorificada de Jesús⁴⁷⁹; de hecho, el vínculo entre el final de la vida de Jesús mediante su muerte y partida, su glorificación y el don del Espíritu Paráclito, se ha ido intensificando progresivamente⁴⁸⁰.

4. De otra parte, según 16,7 es Jesús quien enviará el Paráclito, aún cuando en el primer dicho sobre el Paráclito, se observó que quien envió al Hijo también enviaría a petición de Jesús, al Paráclito (cfr. 14,16), y de forma casi inmediata en 14,26 se afirma que es el Padre quien lo enviará en el nombre de Jesús. Así, como 15,26 y 16,7 muestran que Jesús también está comprometido activamente en el envío del Paráclito, lo realmente claro es que el acto de mandar el Espíritu, es un acto específicamente divino; en cuanto tal, Jesús lo cumplirá de forma total, cuando con su glorificación será plenamente manifiesta su divinidad. Además, debe venir "después", para enseñar y recordar lo que Jesús dijo; y esto, lo puede cumplir, una vez Jesús desaparezca de la escena⁴⁸¹.

Una observación de Crítica Textual

En el v. 7, sobre la expresión ὁ παράκλητος οὐκ ἐλεύσεται, hasta la edición 25 de Nestle-Aland se mantuvo la forma ὁ παράκλητος οὐ μὴ ἔλθῃ, que era la lectura del códice B, que proponía el verbo ἔρχομαι en subjuntivo aoristo, quizás con la intención de armonizar mejor la expresión con usos iguales (cfr. 11,56) o similares (cfr. 4,25; 5,43; 7,31; 11,56), especialmente, en relación con los anuncios de la venida del Espíritu Paráclito, de los

⁴⁷⁸ Cfr. Brown, *El Evangelio según san Juan II*, 972.

⁴⁷⁹ Cfr. Ferraro, *Lo Spirito e Cristo nel Vangelo di Giovanni*, 241.

⁴⁸⁰ Cfr. 11,4; 12,23.32-33; 13,1.31-32.

⁴⁸¹ Cfr. Ferraro, *Lo Spirito e Cristo nel Vangelo di Giovanni*, 241-242

capítulos 15 y 16 (cfr. 15,26; 16,4.13 e incluso 16,8). Este cambio obedecería a que en el capítulo 14 no se habla del Espíritu que viene, sino que es dado o enviado (cfr. 14,16.26). La actual lectura de las ediciones 26 y 27, es la avalada por \aleph D Θ \mathfrak{M} , mucho más confiable desde el punto de vista de los criterios extrínsecos, y también, porque se trata en últimas, de la forma más difícil.

Aproximación a la Estructura Literaria

En el v. 7, alrededor de la afirmación fundamental de Jesús: “Os conviene que yo me vaya”, se da una relación paralelística alternante de la forma a-b / a'-b':

- 16,7** Pero yo os digo la verdad;
os conviene que yo me vaya
- a** porque si no me voy,
 - b** no vendrá a vosotros el Paráclito;
 - a'** pero si me voy,
 - b'** os lo enviaré.

Categorías Fundamentales

Particularmente, en relación con el v. 7 donde aparece la referencia implícita a la Venida del Señor, en términos de sustitución, el horizonte de sentido parece estar marcado por el sustantivo ἀλήθεια (cfr. anotaciones a Jn 14,6 en la p. 245), el verbo συμφέρω, la relación entre los verbos ἀπέρχομαι y ἔρχομαι (cfr. anotaciones a Jn 14,3.18.28 en las pp. 164, 165, 190 y 205), de nuevo el sustantivo παράκλητος (cfr. anotaciones a Jn 14,16 en la p. 329), y el verbo πέμπω:

** En relación con el verbo συμφέρω (ser conveniente, útil, apropiado o ventajoso), tan solo recurre 15 veces en el NT⁴⁸², de las cuales, tan sólo 3 en el Evangelio de Juan; allí, además de 16,7 en 11,50 y 18,14 aluden a la marcha de Jesús y a los beneficios que de ella se derivan. Así, en 11,50 en un dicho de Caifás: “ni caéis en la cuenta que os conviene que muera uno solo por el pueblo y no perezca toda la nación”, y en 18,14 recordando estas mismas palabras, de modo que estos dos textos asumen un carácter, diríamos, premonitorio, en relación con el destino de Jesús⁴⁸³.

** Los verbos ἀπέρχομαι (cfr. anotaciones a 14,3 en la p. 164) y ἔρχομαι (cfr. anotaciones a Jn 14,3.18.28 en las pp. 165, 190 y 205) en 16,7, especifican muy bien su identidad, pues solamente aquí, se usa el verbo ἀπέρχομαι para referirse a la partida de Jesús, en sentido amplio, ya que cuando se especifica su destino, se usan los verbos μεταβαίνω (cfr. 13,1), πορεύομαι (cfr. 14,12.28 y 16,28), ὑπάγω (cfr. 16,10.17), ἀναβαίνω (cfr. 20,17), y ἔρχομαι (cfr. 17,11.13). Por su parte, el verbo ἔρχομαι, con el cual se refiere de forma exclusiva la Venida de Jesús, y que ciertamente, en el capítulo 14 sólo se utilizó en relación con ella, y siempre en tiempo presente traducido con sentido de futuro (cfr. 14,3.18.28 exceptuando el v. 23), aquí y en los otros dichos del Paráclito de los capítulos 15 y 16 se usa para referir la Venida del Paráclito, que viene a ser su equivalente (cfr. 15,26 y 16,7.13), en subjuntivo aoristo (cfr. 15,26 y 16,13), y en futuro (cfr. 16,7), para indicar que se trata de algo “que tendrá lugar”, y en participio de aoristo (cfr. 16,8 para sugerir la contundencia de lo que hará en su venida):

15,26: **Cuando venga** – ἔλθῃ - el Paráclito, que yo os enviaré de junto al Padre, el Espíritu de la verdad, que procede del Padre, él dará testimonio de mí.

16,7: Pero yo os digo la verdad: Os conviene que yo me vaya; porque si no me voy, **no vendrá** - ἐλεύσεται - a vosotros el Paráclito; pero si me voy, os lo

⁴⁸² 4 veces en Mt, 3x en Jn, 3x en 1Co, 2x en Hch, 2x en 2Co y 1x en Hb.

⁴⁸³ Cfr. Barret, *El Evangelio según san Juan*, 738.

enviaré;

16,8: Y **cuando él venga** - ἐλθὼν - convencerá al mundo en lo referente al pecado, en lo referente a la justicia y en lo referente al juicio.

16,13: **Cuando venga** – ἔλθῃ - él, el Espíritu de la verdad, os guiará hasta la verdad completa; pues no hablará por su cuenta, sino que hablará lo que oiga, y os explicará lo que ha de venir.

** Es significativo que en 16,7 se utilicen de forma simultánea los verbos ἀπέρχομαι y πορεύομαι (cfr. anotaciones a Jn 14,3 en la 163), para referir la partida de Jesús, ya que el primero, como se indicaba, habla de su partida en sentido amplio, mientras que el segundo, por su carácter físico (de hecho, 16,7 es el único lugar donde πορεύομαι aparece de forma genérica sin especificar el destino), hace pensar de nuevo, en las concepciones primitivas, y no, en lo que se insinúa con ὑπάγω, que hace referencia “al misterio profundo de la partida”, cuando su destinación es explícita⁴⁸⁴, o cuando simplemente se usa para referir la partida⁴⁸⁵.

** El verboπέμπω, de las 79 veces que recurre en el NT⁴⁸⁶, el libro donde más representado está, es precisamente el Evangelio de Juan, donde de sus 32 apariciones, 22 se refieren al envío de Jesús por parte del Padre⁴⁸⁷, una al envío de Juan a bautizar (cfr. 1,33), 4 referencias que hablan de la acción de enviar en general⁴⁸⁸, una que se refiere al envío de los discípulos, por parte de Jesús (cfr. 20,21), y finalmente, 3 que se refieren al envío del Paráclito por parte del Padre o del Hijo⁴⁸⁹. Téngase presente que solo en dos ocasiones, Jesús refiere su envío por parte del Padre, con el verbo ἀποστέλλω (cfr. 5,36 y 20,21), mientras que el envío del Paráclito o de los

⁴⁸⁴ Cfr. 7,33; 13,3; 16,5.10.17.

⁴⁸⁵ Cfr. 8,14(2x).21(2x).22; 13,33.36(2x); 14,4.5.28.

⁴⁸⁶ 32 veces en Jn, 11x en Hch, 10x en Lc, 5x en Flp, 5x en Ap, 4x en Mt, 2x en 1Co, 2x en 1Ts y de a una vez en Mc, Rm, 2Co, Ef, Col, 2Ts, Tt y 1Pe.

⁴⁸⁷ Cfr. 4,34; 5,23.24.30.37; 6,38.39.44; 7,16.18.28.33; 8,16.18.26.29; 9,4; 12,44.45.49; 15,21; 16,5.

⁴⁸⁸ Cfr. 1,22; 13,16.20; 14,24.

⁴⁸⁹ Cfr. 14,26; 15,26 y 16,7.

discípulos por parte de Jesús se indica siempre con el verbo πέμπω⁴⁹⁰.

Horizonte de Sentido

El primer elemento que salta a la vista, es que la presencia de Jesús viene a ser totalmente reemplazada por la del Espíritu Paráclito; en esta referencia, la óptica de 14,15-17 se mantiene, pero se operan algunos cambios significativos: a) la venida del Paráclito no depende del cumplimiento de los mandamientos, sino de la partida de Jesús; b) el Paráclito será enviado, no por el Padre, sino por Jesús (cfr. 15,26); c) el Paráclito no viene a ser entendido como "otro Paráclito", sino que sustituye totalmente a Jesús; en este sentido, el nivel de continuidad de la presencia de Jesús, que introduce el Paráclito, es más radical, porque no viene a reforzar, sino a plenificar; y en esta línea, se entenderán más adelante, los vv. 13-15 del capítulo 16.

El segundo elemento, que viene a confirmar este cambio radical de actor, lo encontramos en el paralelo con 14,1-3⁴⁹¹, donde todos los temas son comunes: Jesús anuncia a los discípulos su partida y se plantea el mismo interrogante sobre la meta; la reacción de los discípulos es similar (se llenan de tristeza); Jesús los anima, asegurándoles que no quedarán desamparados (va a prepararles un lugar, o les envía el Paráclito); así que en vez de venir Jesús, viene el Paráclito, y no viene a llevarlos, sino para permanecer con ellos.

⁴⁹⁰ Cfr. 13,20; 15,26; 16,7; 21,21.

⁴⁹¹ Ciertamente, el paralelo completo, está constituido por 13,33.36-14,3 y 16,5-7.

2.3 DE LA LECTURA A LA RELECTURA

ESBOZO DE LA COMPRENSIÓN JOÁNICA SOBRE LA PARUSÍA Y SU PROCESO

En orden a clarificar la dinámica comprensiva de la comunidad joánica, respecto al significado de lo que las tradiciones sinóptica y paulina, denominan Parusía, y ésta, por su parte, llama “volver – manifestar – ver – Paráclito”, que son las formas como en últimas, el Cuarto Evangelio comprende y propone la Venida del Señor, conviene recoger algunos elementos que fueron surgiendo, tanto en la fase previa, constituida por el capítulo primero de la presente investigación, como en la aproximación a los textos mismos en este capítulo segundo.

La hipótesis inicial partía de una suposición, según la cual, las referencias explícitas, por el uso característico del verbo ἔρχομαι, son anteriores a las implícitas, que recurren a otros verbos tales como θεωρέω, ὁράω, ἐμφανίζω y al sustantivo παράκλητος, para indicar otro tipo de presencia. Consecuentemente, el cambio de énfasis que se da de unas a otras, debía corresponder a nuevas formas de entender la Venida y de proponerla categorialmente. En realidad, el estudio de los textos, nos fue llevando a una valoración más profunda de la hipótesis, de modo que no se pueda sostener que necesariamente el lenguaje explícito es anterior al implícito, y que los diversos verbos sean expresión de una secuencia, y por ende, de una evolución lineal reflejada por ellos. De ahí que el mismo verbo ἔρχομαι, que no posee siempre el mismo matiz en su significación, nos conduzca a identificar los distintos horizontes escatológicos en los que se inscribe el Cuarto Evangelio.

Los siguientes apartados, pretenden dar una idea de los aspectos más relevantes en lo que se puede deducir como proceso y cambios en el horizonte escatológico, y por tanto en la comprensión de la Venida del Señor, en los ambientes joánicos, afectando otros espacios de la experiencia de fe en Jesucristo Resucitado, en la medida en que al restarle progresivamente interés a un futuro de tipo histórico, se le confiere simultáneamente, la debida trascendencia al

carácter salvífico del presente y de la historia, donde tienen un valor fundamental, la presencia activa del Paráclito y la práctica de la caridad fraterna. Dichos aspectos se propondrán, primero, desde la idea que da la marcha de los diálogos en el capítulo 14, y de su ausencia en el capítulo 16; segundo, de acuerdo con la aparición de las referencias explícitas e implícitas, tal como se fueron desarrollando en su análisis; tercero, siguiendo la trama narrativa de los capítulos 14.16 y 21; y finalmente, a partir de los aportes de clasificación por estratos, de los capítulos en cuestión.

2.3.1 EL HORIZONTE ESCATOLÓGICO SEGÚN LOS DIÁLOGOS DEL CAPÍTULO 14

Según este punto de vista particular, expresado en los diálogos que caracterizan el capítulo 14 y que están ausentes en el capítulo 16, es básico reconocer que la observación retrospectiva de estos capítulos nos llevó a constatar que aunque están motivados por una preocupación análoga⁴⁹², responden a ella de forma diferente, pues de la situación de angustia y turbación de los discípulos, de donde brota la pregunta existencial del grupo ¿cómo debemos superar la angustia y confusión que nos produce la partida de Jesús?, Juan, abiertamente responde: ¡ánimo, Jesús no está ausente!. Desde esta convicción inicial, es significativa en el capítulo 14, la presencia de cuatro diálogos de Jesús con Pedro, Tomás, Felipe y Judas, marcando el ritmo de su comprensión sobre la ausencia-presencia de Jesús⁴⁹³, que parte de la esperanza en compartir el destino glorioso de Jesús junto al Padre, pasa por la certeza de la presencia actual de Jesucristo resucitado, en sí mismo y a través del Paráclito, para llegar a la aceptación de una existencia, imbuida toda ella de Dios y de su Espíritu, así:

1. En el contexto del diálogo con Pedro, que ya había comenzado antes (cfr. 13,36-38), Jesús se refiere a la casa del Padre y sus habitaciones (cfr. 14,2-3). Para los oyentes del relato, en realidad, Jesús ya ha realizado su viaje y ya está junto a Dios, pero ellos, por

⁴⁹² De los otros capítulos que conforman el entorno de los capítulos 14 y 16, se podría decir que el capítulo 13 trata el tema de la inseguridad, el 15 el tema del odio y la persecución, y el 17 el de la protección.

⁴⁹³ Cfr. Tilborg, *Comentario al Evangelio de Juan*, 299-302.

su parte, están seguros de que les está preparando un lugar y que volverá por ellos para llevarlos consigo, de modo que deben estar tranquilos, pues su propio destino está vinculado a Jesús, donde se encuentre, es decir, en el lugar de Dios, que es el cielo, donde en la lógica de la escatología judía, se encuentran las habitaciones en las que esperan estar, pero ¿Cuándo tendrá lugar esto? ¿Será pronto o habrá que esperar mucho tiempo?.

2. En el siguiente diálogo con Tomás (cfr. 14,4-7), la preocupación por el tiempo futuro, sea próximo o remoto, se diluye sustancialmente, haciéndose más evidente la referencia al tiempo presente, según las palabras de Jesús en absoluto tiempo presente “Yo soy el camino”, y si él es el camino, esto vale para cualquier época y circunstancia en las que esta sentencia de Jesús resuene. Si por “camino” hay que pensar en lo que nos conduce a la presencia de Dios, habrá que decir que Jesús es el conductor o mediador a la casa del Padre, donde están la verdad y la vida, pero si por “camino” hay que pensar en “el camino de la verdad y la vida”, Jesús como Toráh (enseñanza) de Dios, como Palabra de Dios, también es el camino que conduce a la vida eterna.
3. A partir del diálogo con Felipe (cfr. 14,8ss.), los discípulos deben estar seguros por intercesión de Jesús, de la presencia de otro Paráclito (cfr. 14,15-17), que aunque hará las veces de Jesús en su ausencia, será el signo más claro de que Jesús no los ha dejado abandonados (cfr. 14,18). Se trata del discernimiento de la presencia de Jesús, no solamente a través del otro Paráclito, sino en el otro Paráclito.
4. Por último, en el diálogo con Judas (cfr. 14,22-24), la presencia de Jesús en y a través de ese otro Paráclito, del Espíritu, se extiende al Padre mismo, de manera que Jesús, el Espíritu y Dios mismo se hacen experimentar como fuerzas presentes y vivificadoras, “permaneciendo” al interior de los discípulos e inhabitándolos de tal modo que se transforman en su fuerza.

En el capítulo 16, al no haber interlocutores particulares y directos, las palabras de Jesús asumen un tono más general y abstracto, en las que se va dando, por así decirlo, una interiorización profunda del carácter específico del nuevo tipo de presencia de Jesús, es decir de la presencia del Paráclito, que en primer lugar, demanda la partida de Jesús como condición para su venida (cfr. 16,7), y en segundo lugar, especifica la comprensión de la presencia resucitada de Jesús, que yendo más allá de las apariciones pascuales, abarca de forma plena la existencia de los creyentes (cfr. 16,16-19), hasta el nivel de ser reconocidos de forma permanente por el resucitado, mediante la visión que Jesús tendrá de ellos (cfr. 16,22). Pero aquí, en este capítulo, ya no son los discípulos de Jesús, los destinatarios de la acción divina, sino los creyentes, que son la expresión actual de los discípulos.

Bien cabe preguntarse ahora, si el panorama propuesto por los diálogos sucesivos, está hablando de una evolución lineal de la escatología en las comunidades joánicas, que recorre cuatro fases, representadas en estos cuatro personajes y sus diálogos con Jesús, fases que estarían marcadas primero, por el anhelo profundo de compartir físicamente el destino glorioso de Jesús junto al Padre en sus moradas celestiales; 2) la convicción de experimentar en el propio presente histórico, la presencia actual de Jesucristo resucitado, de la cual, las manifestaciones habrían sido el punto de partida; 3) la interiorización de esta presencia en y a través de la acción del Paráclito; y 4) el punto de llegada de tal proceso de captación de la presencia, que consistiría en el reconocimiento en la fe, de entender y vivir la propia existencia en Dios, en dependencia absoluta suya, que sería lo que siempre ha expresado la tradición cristiana bajo el lenguaje de la inhabitación. Ciertamente se trata de un planteamiento no verificado, aunque de por sí, atractivo y tentador, ya que probablemente, por ahí iría la dinámica escatológica de la comunidad.

Es posible, sin embargo, que los cuatro diálogos no nos estén hablando de una aparente evolución lineal de la escatología, sino que se está hablando de los distintos horizontes escatológicos presentes en la comunidad cristiana joánica, y que no necesariamente tienen que corresponderse secuencial sino contemporáneamente. En este orden de ideas, quedan en la

evidencia varias escatologías, que tienen su impacto directo en el tipo de espiritualidades que generan: 1) una dependiente de una venida de Jesús para llevarse a los creyentes al cielo, caracterizada por un mayor nivel de expectación y hasta ansiedad de goce de aquel momento; 2) una venida de Jesús en la que se insiste más en su carácter presencial en la vida cotidiana del creyente, infinitamente más marcada por el compromiso permanente; 3) una venida del Señor resucitado, de carácter pneumática, gracias a la presencia actuante y constante del Espíritu-Paráclito, mucho más mística en su esencia, y al mismo tiempo, reconocedora de la presencia real del Espíritu; y por último, 4) la certeza según la cual, todo creyente en su proceso de fe, debe llegar al reconocimiento de experimentar su propia existencia en Dios, muy propia de los místicos, pero expresión de auténtica maduración en la fe. Naturalmente, también aquí se trataría de una hipótesis no confirmada, pero que habla bastante bien del pluralismo espiritual y teológico, característico de los ambientes joánicos, y que bien vale como aproximación en el esfuerzo por comprender el multifacético proyecto escatológico de Juan.

2.3.2 EL HORIZONTE ESCATOLÓGICO DESDE LAS REFERENCIAS EXPLÍCITAS E IMPLÍCITAS

Considerada la cuestión desde la estructura literaria propuesta para los capítulos 14 (vv. 1-14; vv. 15-24 y vv. 25-31 en la p. 87), 16 (vv. 4b-15 y vv. 16,33 en la p. 94), y 21 (vv. 1-14; vv. 15-23 y vv. 24-25 en la p. 116), el análisis de las referencias explícitas e implícitas allí contenidas, fue arrojando las siguientes observaciones:

En la subsección 14,1-14 hay presentes dos momentos caracterizados por una referencia explícita y una implícita.

En los vv. 1-3 donde figura la primera referencia explícita en el v. 3 “volveré y os tomaré conmigo” dado el carácter fundamental de estos versículos, se llevó a cabo un

análisis mucho más pormenorizado que puso en evidencia por las notas que los identifican, que podría tratarse de un texto que pertenece a una tradición anterior, que habría sido integrado posteriormente al capítulo 14. Tal suposición se funda en la proximidad evidente con Dt 1,29.32-33 y 1Ts 4,13-17 que parece dejar su huella tanto en la teología del Éxodo, como en la dependencia de las concepciones cristianas primitivas sobre la Parusía del Señor. Así, se resalta el sentido del pasaje de Jesús interpretando su muerte como un movimiento material y espacial hacia el Padre (a esta comprensión equivale el talante de la expresión joánica “πάλιν ἔρχομαι = vengo de nuevo” para referir ese tipo de movimiento hacia los discípulos); de este modo, en el marco de la escatología joánica, se estaría ante una clara expresión de escatología futura, pero no de tipo final sino inminente⁴⁹⁴. Esta percepción escatológica, en el fondo coincide con la escatología realizada joánica, en la medida en que entiende la Segunda Venida del Señor en relación con la existencia histórica de los discípulos, y no solo y simplemente para cerrar la historia, de forma extraordinaria y apocalíptica, en lo que se separa totalmente de los Sinópticos y de Pablo en su primera carta a los Tesalonicenses, pues Jn 14,1-3 es un claro eco de la expectativa de la comunidad cristiana primitiva sobre el inminente retorno del Señor, para reunirse con sus discípulos, y permanecer con ellos de forma definitiva, postura que con el paso del tiempo se haría más presencial y realizada, como se apreciará mejor en los vv. 18 y 28 del mismo capítulo⁴⁹⁵.

En este sentido, la presencia resucitada de Cristo en la historia, tiene dos expresiones: una más objetiva, que es la que refleja la escatología futura sea final o inminente, y otra más subjetiva, que es la que sugiere la escatología realizada, en cuanto que está más presente en las personas, y que en la etapa prejoánica, la primera se referiría a la Parusía, y en la etapa redaccional tomaría el valor de escatología presente⁴⁹⁶; dicho en

⁴⁹⁴ Cfr. Bernard, *Gospel according to St. John*, 534-536.

⁴⁹⁵ Cfr. Léon-Dufour, *Lectura del Evangelio de Juan III*, 78.

⁴⁹⁶ Cfr. Legasse, *Le retour du Christ d'après l'évangile de Jean chapitre 14 et 16: une adaptation du motif de la Parousie*, 161-174.

otras palabras, la formulación del lenguaje de la esperanza parusíaca en términos de segunda venida, sería un lenguaje “mitológico” en cuanto que tiende a expresar en “forma de historia” ciertas verdades religiosas que de suyo no se referían al futuro-temporal, sino que más bien expresarían en clave de futuro, algo que se estaba verificando en la situación presente⁴⁹⁷. Esto es lo que sostiene M.E. Boismard⁴⁹⁸, cuando ubica la escatología primitiva de tipo inminente, en correspondencia con el Doc C, proveniente del año 50 aproximadamente, cuyos materiales estarían muy próximos a los Evangelios Sinópticos, y quizás más arcaico incluso que el mismo Evangelio de Marcos. Siguiendo las intuiciones de Senén Vidal y R.E. Brown⁴⁹⁹, para la época de emergencia del Evangelio de Juan (cerca del año 100 o quizás, sobrepasándolo), dado el impulso de la escatología realizada y la división interna de la comunidad, habría tenido lugar la incorporación de esta escatología futura con la intención de armonizar su comprensión con el sentir general de la comunidad cristiana, lo que habría generado la introducción de una escatología futura, leída como escatología realizada.

En los vv. 4-14, la referencia implícita presente en el v. 6 “nadie viene al Padre sino por mí” forma parte de lo que se ha denominado la "reinterpretación de la tradición primitiva en el Cuarto Evangelio"⁵⁰⁰, puesto que quedando de lado la idea del Retorno de Jesús, a los discípulos se impone ahora, la idea del camino de estos hacia el Padre, de modo que no es "la Venida del Señor" lo que constituye la Venida, sino "la ida de los discípulos" a Dios Padre, y ésta es ciertamente una nueva forma de hacer presente o de reconocer la Venida del Señor, la cual se expresa en el permitir la ida de los discípulos al Padre, a través de la experiencia de fe en Jesús (de ahí que Juan utilice el mismo verbo ἔρχομαι, con el que siempre se refiere explícitamente la Venida de

⁴⁹⁷ Cfr. Bordoni, *Gesù di Nazaret Signore e Cristo. Saggio di cristologia sistematica III*, 580ss.

⁴⁹⁸ Cfr. Brown, *La comunidad del discípulo amado*, 172.

⁴⁹⁹ Cfr. Vidal, *Los Escritos originales de la Comunidad del discípulo “amigo” de Jesús*, 26-33 y Brown, *La comunidad del discípulo amado*, 128-130.

⁵⁰⁰ Cfr. Estelazo, *La vuelta de Cristo en el Evangelio de Juan*, 50ss.; Boismard, *L'évolution du thème eschatologique dans les traditions johanniques*, 518ss.; Brown, *El Evangelio según san Juan II*, 626.642-646.

Jesús en 14,3.18.28 y 21,22-23)⁵⁰¹. De esta manera, quienes creen en Jesús como revelación del Padre, reciben el don de la vida (cfr. 6,63 y 5,24), que es lo que significa “ir al Padre”, como una experiencia actual de encuentro con Dios en Jesús, al modo como él mismo lo propuso en 14,9: “el que me ha visto a mí, ha visto al Padre”. Si el verbo ἔρχομαι, dados sus diversos contextos de uso, sugiere siempre el encuentro “rodeado de plenitud” con Jesús, antes y después de la pascua⁵⁰², por analogía, si se usa para indicar la ida de Jesús al Padre (cfr. 17,11.13), y en 14,6 para indicar la ida de los discípulos al Padre, es claro que se quiere proponer en uno y otro caso, tanto la idea del encuentro y la comunión, como la idea de la unidad existente entre el Hijo y el Padre, en quienes está puesto el destino de los discípulos y de quienes vayan en Cristo al Padre. Esta misma idea de comunión entre ellos, es la que se sugerirá en 14,23 cuando Jesús afirma que su Padre y Él, vendrán a manifestarse, y quizás más que ello, a habitar en quienes lo aman y guardan su palabra.

Y es aquí donde se ve el cambio de óptica sobre la Parusía, pasando de identificarse con la Venida inminente de Jesús resucitado, a coincidir con la resurrección de Cristo, y lo que surge de allí para los discípulos, que es la unión profunda con el Padre y el Hijo. De esta manera, “el de nuevo vendré para tomaros conmigo” del v. 3, empieza ya después de pascua, con la existencia creyente, por cuanto que es ya una experiencia presente de la comunión con Jesús, que es lo que expresa el v. 4 y se formaliza en el v. 6⁵⁰³. En este orden de ideas, algo similar se notará en los vv. 7-10, donde ya no se trata de ir al Padre, conociendo el camino que es Jesús mismo, sino que sencillamente, ya no es necesario recorrer ningún camino, por cuanto quien “conoce a Jesús, conoce el

⁵⁰¹ A este respecto es sumamente importante la variación que se da de 14,3 a 14,6 en el sentido en que se pasa de entender la Parusía como venida de Jesús, a la Parusía como ida de los discípulos; es la misma relación que se puede apreciar en 16,16-19 donde la Parusía se entiende en relación directa con el hecho de que los discípulos puedan y vuelvan a ver a Jesús, mientras que en 16,22 se trata de que Jesús los vea a ellos. Este juego de palabras parece ser muy común en el Cuarto Evangelio, e incluso pueden formar parte de los así llamados malentendidos joánicos.

⁵⁰² Cfr. 8,42.14; 1,47; 6,44; 20,19.26; 21,13; 14,3.18.28.

⁵⁰³ Cfr. Schnackenburg, *El Evangelio según san Juan III*, 93.

Padre"⁵⁰⁴ (v. 7), y "quien ha visto a Jesús, ha visto el Padre" (v. 9), porque "Jesús está en el Padre, y el Padre en Jesús" (v. 10); así que si en los vv. 1-3 se trataba de ir a la casa del Padre que es el cielo, ahora el cielo se encuentra en la tierra, siendo innecesario hacer viaje alguno, o recorrer algún camino, porque el Padre se encuentra aquí, en Jesús; y el aspecto iluminador, para comprender esta nueva presencia, se halla en la alternancia que se da entre los verbos γινώσκω y ὁράω.

En la subsección 14,15-24, constituida por los vv. 15-17, vv. 18-21 y vv. 22-24, se encuentran cuatro referencias implícitas (vv. 16.19.21.22-23) y una explícita (v. 18).

En los vv. 15-17 la primera referencia implícita "como sustitución" del v. 16 "yo pediré al Padre y os dará otro Paráclito, para que esté con vosotros para siempre" es sinónimo de que la promesa de regresar de los vv. 1-3 se mantiene, pero cambia la perspectiva, pues no es Jesús quien viene, sino el Paráclito como presencia resucitada de Jesús, convicción que se funda en la semejanza existente entre el Espíritu Paráclito y Jesús, dado que todo cuanto se ha dicho acerca del Paráclito, también se ha dicho de Jesús. Este "otro Paráclito" viene a ser "otro Jesús", que no puede venir hasta que Jesús no se haya marchado, por lo cual, será su presencia en su ausencia. Los elementos tradicionales, constitutivos de la Segunda Venida, tales como el juicio, la filiación divina, la vida eterna, son ya una realidad en la vida cristiana, lo que hace pensar que Jesús ya habría retornado en y a través del Paráclito, por eso el Cuarto Evangelio proclama con insistencia que Jesús ya está presente en todos los que creen (cfr. 3,18 y 5,24), y esta forma de pensar, naturalmente responde a aquella que identifica la Parusía con la resurrección de Jesús⁵⁰⁵. En la base de este texto, hay que reconocer una profunda experiencia del Espíritu en la vida de los creyentes de las comunidades

⁵⁰⁴ Téngase presente aquí, el carácter propio del verbo γινώσκω y la forma como a menudo alterna con verbos que indican percepción sensorial-visual: con θεωρέω (cfr. 14,17.19ss.), con θεάομαι (cfr. 1Jn 4,14), y con ὁράω (cfr. Jn 14,7-9 y 1Jn 3,6), sin embargo, al tiempo que denota la historicidad de la revelación, no se limita al campo de lo puramente intelectual, componente fundamental del γινώσκω joánico (cfr. Bultmann, Γινώσκω, 461.462.524).

⁵⁰⁵ Cfr. Brown, *El Evangelio según san Juan II*, 1673-1679.

joánicas, las cuales en este momento, debieron ser especialmente “pneumáticas” en un sentido esencial (cfr. 3,6-8; 4,23-24 y 6,63), y no en su dimensión “carismática” o de experiencia de dones especiales del Espíritu, en la línea de Pablo (cfr. 1Co 12), confiriendo un sentido “presentista” a la escatología, donde el Espíritu-Paráclito, presencia del Señor exaltado, garantiza la presencia actual de la salvación⁵⁰⁶.

En los vv. 18-21 aparecen la referencia explícita del v. 18 “volveré a vosotros” y dos implícitas de los vv. 19 y 21, respectivamente “vosotros me veréis” y “me manifestaré a él”. El uso del verbo ἔρχομαι en 14,18 que no va precedido de πάλιν como en 14,3 ni está reforzado por el verbo “marcharse – πορεύομαι”, sugiere que la Venida de Jesús tiene un sentido más absoluto⁵⁰⁷, y por tanto, revelatorio, como es característico de Juan. En otras palabras, no se está pensando en la Venida de Jesús, sino en su presencia, y es así como parece entenderlo Juan al aludir a las manifestaciones pascuales con este verbo (cfr. 20,19.24.26 y 21,13), llevando a una adecuada comprensión de las apariciones pascuales, no como término, sino como comienzo de una presencia duradera; a ello apunta la imagen de los discípulos como “no huérfanos” reforzada en el v. 19, con la idea de la vida duradera de Jesús y la de sus discípulos en relación con ella⁵⁰⁸.

En el v. 19 “dentro de poco el mundo ya no me verá, pero vosotros sí me veréis”, de acuerdo al uso del verbo θεωρέω, aunque pueda estar patente el sentido de las apariciones pascuales, también se está ante la “Parusía-Venida” como el comienzo de una visión que se realiza con ellas y se proyecta, puesto que es una experiencia que se prolonga y se profundiza: “Yo vivo y vosotros viviréis”⁵⁰⁹. En el v. 21 el cambio se opera, primero, en que la manifestación del Señor se promete para todo discípulo y no

⁵⁰⁶ Cfr. Vidal, *Los Escritos originales de la Comunidad del discípulo “amigo” de Jesús*, 475-476.

⁵⁰⁷ Cfr. Léon-Dufour, *Lectura del Evangelio de Juan III*, 103.

⁵⁰⁸ Cfr. Schnackenburg, *El Evangelio según san Juan III*, 92 y 109-110.

⁵⁰⁹ Cfr. Legasse, *Le retour du Christ d’après l’évangile de Jean chapitre 14 et 16 : une adaptation du motif de la Parousie*, 170.

simplemente para sus discípulos, y segundo, en cuanto que esta manifestación está estrechamente vinculada a la experiencia de la caridad fraterna y en dependencia de ella. Aquí, la manifestación reemplaza la Parusía, por lo que la clave de comprensión del sentido, está dada por el verbo ἐμφανίζω y su retoma y explicitación en el v. 22.

Vistos en conjunto los vv. 18.19 y 21, se puede percibir una profunda y progresiva sintonía semántica entre los verbos ἔρχομαι, θεωρέω y ἐμφανίζω, que dan la idea de que Jesús se está refiriendo a un tipo de presencia continuada, más que a las manifestaciones después de la resurrección.

En los vv. 22-24, se nota una ampliación del campo de la revelación, pues a todo aquel que ama a Jesús, se manifestarán Él y su Padre, de manera que en la medida en que avanza el discurso de Jesús, cada vez es menos evidente la Parusía como un venir suyo para llevarse los discípulos a las moradas celestiales, y más, como un venir de Jesús, ahora con su Padre, para morar en los discípulos. Esta dimensión de la Venida como inhabitación en quienes se realiza la experiencia de amor fraterno, puede ser una clara expresión de la separación entre la comunidad creyente y el “mundo no creyente”, típica del dualismo eclesiológico y ético propio de los últimos estratos de elaboración del Evangelio, al modo de los vv. 21 y 24⁵¹⁰. En síntesis, Juan parece responder a la confianza en Jesús y en su Venida, que se manifestará a sus seguidores después de la resurrección, y que del mismo modo, vendrá definitivamente al final de los tiempos, pero entre esas dos venidas, habrá otra clase de παρουσία, otro tipo de manifestación que no se corresponde propiamente con las expectativas iniciales de la comunidad cristiana (cfr. Mt 16,28 y Mc 13,26.30), ya que será mucho más espiritual e interior, que se realiza en el presente de la fe y consiste en una comunión perfecta⁵¹¹.

En la última subsección del capítulo 14, constituida por los vv. 25-31, se encuentra una

⁵¹⁰ Cfr. Vidal, *Los Escritos originales de la Comunidad del discípulo “amigo” de Jesús*, 527.

⁵¹¹ Cfr. Barrett, *El Evangelio según san Juan*, 708 y Léon-Dufour, *Lectura del Evangelio de Juan III*, 105.

referencia explícita en el v. 28, relevante por su cercanía con los vv. 3 y 18.

En efecto, en el v. 28 “voy y vuelvo a vosotros” hay una retoma de los vv. 1-3 y 18, haciendo una síntesis de ellos, al tiempo que los reinterpreta, hecho que se puede observar, primero, en la manera como utiliza los verbos ὑπάγω, y πορεύομαι, para expresar de manera más contundente el misterio del pasaje de Jesús al Padre, al tiempo que mantiene el sentido concreto de dicho movimiento; segundo, en la evocación de lo que había dicho con respecto a su regreso a ellos (vv. 1-3) y su respectiva interiorización (v. 18), que vuelve a proponer textualmente en el v. 28, afirmando que se va y que vuelve a ellos, pero también, que permanece junto al Padre, es decir, estará con el Padre, y sin embargo estará con ellos. Se puede decir que en este versículo, se ha hecho un intento de conservación simultánea de tres concepciones sucesivas de la Parusía: 1) Como ida y vuelta de Jesús, para llevarse a sus discípulos (dado que esta afirmación es la que se evoca), y permanecer todos junto al Padre; 2) La ida y vuelta de Jesús para permanecer junto a sus discípulos; y finalmente, 3) la ida y vuelta de Jesús como revelación de un misterio de comunión, en el que Jesús está junto a ellos y junto al Padre.

En la subsección 16,4b-15, en el v. 7, se encuentra la segunda referencia implícita “por sustitución”, en el sentido en que es el Paráclito quien viene en lugar de Jesús.

En 16,7 “si me voy, os lo enviaré” hay que resaltar esencialmente dos aspectos: El primero tiene que ver con el hecho de que la presencia de Jesús es totalmente reemplazada por la del Espíritu Paráclito, en relación con lo que se había dicho de él en 14,15-17, cuya venida ya no depende de la guarda de los mandamientos, sino de la partida de Jesús, así como el sujeto que lo envía, que ya no es el Padre, sino Jesús (cfr. 15,26). El segundo aspecto está relacionado de manera muy directa con la nueva lectura que se hace de 14,1-3, en el sentido en que todos los temas son comunes con aquellos versículos (la partida, la meta y la promesa de no desamparo), de modo que la

plenitud de la presencia de Jesús se realiza en la acción del Paráclito que permanecerá junto a ellos.

En la subsección 16,16-33, otro juego de referencias implícitas en los vv. 16-19 y v. 22, vienen a confirmar el carácter de relectura del capítulo 14, que se opera en el capítulo 16.

En los vv. 16-19 “dentro de poco ya no me veréis, y dentro de otro poco me volveréis a ver” el tema de los tiempos ya se había insinuado en 14,19 en el marco de la despedida de Jesús con sus discípulos, solo que allí, el “poco” designaba el intervalo que separaba el momento en el que Jesús estaba hablando y la vista pascual de Jesús, que abraza toda la experiencia cristiana; en el capítulo 16, por el contrario, se hace una más sutil distinción entre los momentos de la glorificación, es decir, el de la muerte y el de la resurrección⁵¹²: El primero, que separa el momento histórico del discurso, de aquel en el que Jesús va a desaparecer por medio de la muerte, y el segundo que separa el momento en el que Jesús desaparece, de aquel en el que de nuevo aparece a la vista de sus discípulos, a partir del día de la pascua⁵¹³. Estos dos plazos distintos se subrayan con el empleo de los verbos θεωρέω y ὁράω, relacionando con ellos, en los sucesivos vv. 20 y 22, la situación de tristeza y su transformación en gozo. Así, el tiempo de la “invisibilidad” estaría relacionado con la ausencia física de Jesús, y el tiempo de la “visibilidad”, con el de la comunidad cultural y de la asistencia permanente del Paráclito; el primer tiempo dependería, por tanto, de la partida del primer Paráclito y el segundo, de la llegada del segundo Paráclito (cfr. 14,16).

Por lo demás, si bien narrativamente la distinción entre estos dos momentos equivale a la justificación prepascual de la incompreensión de los oyentes, que a la luz de la pascua creen en Jesús pero no ven con claridad los signos de su victoria (cfr. 16,20), apunta a un cambio teologal que se operaría, no en la dinámica exterior de la historia, sino sobre

⁵¹² Cfr. Simoens, *Selon Jean III*, 660-661.

⁵¹³ Cfr. Hoskyns, *The Fourth Gospel*, 487.

todo, en el interior de los discípulos, devolviendo de este modo la confianza a la comunidad, reavivando su fe y recordando el fundamento de la existencia creyente: la presencia actual del Glorificado para sus discípulos y su inteligencia del misterio de la partida y el retorno de Jesús⁵¹⁴.

En el v. 22 “os volveré a ver”, en el contexto de los vv. 20-24, al retomar el tema de la tristeza y la alegría, Jesús parece llevar a los discípulos a comprender el sentido de su tristeza y el significado de la hora de Jesús, donde el anuncio de una nueva visión, marcará el inicio de una alegría perdurable, solo que ya no serán ellos quienes verán a Jesús, sino Él quien los verá a ellos. Aquí, como en los vv. 16-19 el carácter del encuentro está dado por el verbo ὁράω, de modo que cuando Jesús anuncia “que los volveré a ver y se alegrarán”, muy posiblemente esté haciendo alusión a la alegría de las apariciones, pero cuando añade que “será una alegría que nadie les podrá quitar” esta permanencia de la alegría, indica que el anuncio se proyecta más allá de las apariciones pascuales, en la línea de 15,11; 20,20 e Is 66,14, todas ellas, expresiones de una fase en la experiencia de la comunidad, en la que los efectos de la pascua alcanzan toda la existencia y cobijan toda la historia. Jesús, entonces, estará presente permanentemente en medio de los creyentes, y es de esa alegría que vive la comunidad. Esa es la razón de ser de la predilección de Juan por las formas de “visión” (θεωρέω en 14,17.19 y 16,10.16 y ὁράω en 14,7.9 y 16,16-19), con las cuales describe la experiencia espiritual que el cristiano hace de Cristo resucitado, cuyo conocimiento comienza con la persona de Jesús y se hace plena en la visión de fe, que es posible gracias a la presencia actuante del Paráclito en el corazón del cristiano, primer efecto de la actividad del Paráclito, al conducir a los discípulos al conocimiento pleno de la revelación de y en Jesús (cfr. 16,23)⁵¹⁵.

Finalmente, en el marco de la subunidad 21,15-23, constituida por los vv. 15-19; vv. 20-23; y

⁵¹⁴ Cfr. Léon-Dufour, *Lectura del Evangelio de Juan III*, 204-206.

⁵¹⁵ Cfr. Mercier, *El Evangelio según el discípulo a quien Jesús amaba II*, 283-294.

vv. 24-25, en los vv. 22-23 se encuentra la última referencia a la Segunda Venida de Jesús, según el Cuarto Evangelio, pero también, se trata de la cuarta referencia explícita, dado el uso del verbo ἔρχομαι.

Claramente, estos versículos están relacionados con los otros anuncios joánicos explícitos, presentes en el Evangelio, en el capítulo 14 (cfr. vv. 3.18 y 28), aunque en realidad, tal relación solo es posible a causa de la existencia de ἔρχομαι, cuyo horizonte de sentido allí, varía de uno a otro texto, refiriéndose primero a una especie de Parusía-Venida inminente para llevarse a los discípulos, luego a una Presencia-Parusía inminente pero para permanecer con ellos, y finalmente, a una Presencia-Parusía reveladora del misterio de comunión con el Padre.

En los vv. 22-23, es sobre todo, la traducción de la expresión ἕως ἔρχομαι por “mientras vuelvo”, lo que ha permitido inferir que se trata de una situación transitoria y breve⁵¹⁶, que en consecuencia, supondría un retroceso de acuerdo con la experiencia de salvación presente, más evidente en el Cuarto Evangelio, y por tanto, de la comunión con Cristo ya lograda en la fe de la comunidad; si por el contrario, se deja la traducción “hasta que yo venga = vuelva” pero adicionalmente, se considera el carácter joánico del verbo μένω, que se orienta más a un “permanecer como sinónimo de comunión” que a un “estar físicamente ubicado”, aquí, el verbo ἔρχομαι, más que aludir a un evento singular y futuro, se referirá a una acción continuada. En este orden de ideas, la expresión ἕως ἔρχομαι se constituye, por consiguiente, en la síntesis de la comprensión joánica en torno a la Venida del Señor, a) ya indicada en 14,3.18 y 28, b) reflejada en la permanencia del Resucitado en la presencia activa del Paráclito (cfr. 14,16 y 16,7), c) propuesta también bajo el lenguaje de la visión (cfr. 14,19 y 16,16-19), y d) al final, en 21,22-23, la obra joánica se cierra con una profunda convicción de la presencia actual de Cristo, en la espera de una Venida definitiva aún no realizada,

⁵¹⁶ Cfr. Brown, *El Evangelio según san Juan II*, 1569.

que coincidiría con un “hasta que yo deje de venir”.

Así, en este texto, como en 14,3, en su etapa prejoánica se referiría a la Parusía, que asume en la redacción, un valor de escatología presente⁵¹⁷. De esta manera, se empata con el modo antiguo de hablar de la Venida del Señor (cfr. 1Co 4,5; 11,26), según el cual los contemporáneos de Jesús vivirían para presenciar su Venida (cfr. Mc 9,1), aplicándolo al discípulo amado, en cuanto testigo, y con él, a un estadio anterior, en el que la comunidad joánica rebotaba todavía de expectación por los sucesos inminentes. Esto no significa que las cosas se mantuvieran así para el tiempo en el que se escribe el capítulo 21, pues la parusía no se pone en tela de juicio, como tampoco en 1Jn (cfr. 2,28 y 3,2); incluso, el mismo ambiente apocalíptico de finales del siglo I⁵¹⁸, aún estaría tan impresionado por esta idea, que la expresa de forma similar a como ha sido difundida por la tradición⁵¹⁹.

A todas luces, la observación continuada de las referencias explícitas e implícitas a lo largo de los capítulos 14.16 y 21, dentro de sus propios contextos literarios, tampoco pueden ser consideradas sin más como la expresión de una evolución lineal y secuencial de la escatología, sino que más bien se trata de los diversos y muy plurales horizontes escatológicos presentes en la comunidad joánica, y es en ello radica precisamente su valor.

2.3.3 EL HORIZONTE ESCATOLÓGICO DESDE UNA LECTURA CRÍTICA DE LA TRAMA NARRATIVA DE LOS CAPÍTULOS 14.16 Y 21

Narrativamente, la situación de tristeza y angustia de los discípulos que afrontan la partida del maestro, que a su vez caracteriza el ambiente de los discursos de adiós, y por ende, de los

⁵¹⁷ Cfr. Legasse, *Le retour du Christ d'après l'évangile de Jean chapitre 14 et 16 : une adaptation du motif de la Parousie*, 161-174.

⁵¹⁸ Cfr. Ap 1,3.7.19; 3,11; 6,11 y par; 22,7.12.20.

⁵¹⁹ Cfr. Schnackenburg, *El Evangelio según san Juan III*, 457-458.

capítulos 14 y 16 respectivamente, es el telón de fondo de la progresiva comprensión y resignificación del hecho fundante de tal conmoción, cuyo centro de gravedad está en lo que representa la promesa del Paráclito, evidenciando de tres formas la superación de la crisis planteada, por la relación existente entre el Paráclito prometido y Jesús que después de la pascua también quiere venir a los discípulos:

a) La cooperación no es directamente incompatible, si se distinguen bien las funciones de Jesús y las del Paráclito, ya que el Paráclito es una ayuda y asistencia para los discípulos, pero no elimina su soledad y nostalgia de Jesús. La venida del Espíritu, de Jesús y del Padre con él, ofrece una intencionada estructura triádica⁵²⁰, pero el acento recae sobre la permanencia del Espíritu en y con los discípulos, que no aparecen como abandonados o huérfanos.

b) Con el Espíritu viene el propio Jesús, pues para Juan la resurrección de Jesús significa simultáneamente la comunicación del Espíritu Paráclito (cfr. 20,22).

c) Las sentencias sobre el Paráclito han de considerarse desde la crítica literaria como inserciones posteriores, de modo que la sucesión que se da de la Venida de Jesús a la venida del Paráclito, de la venida de éste a la “segunda” Venida de Jesús, y de allí a la venida del Padre con él, son expresiones de toda una visión teológica según la cual, la pretensión fundamental gira alrededor del no abandono de los discípulos⁵²¹.

Inicialmente, la primera parte del capítulo 14 (vv. 1-14), estaría orientada a preparar la entrada en escena del Paráclito–Espíritu (vv. 15-17), que vendrá a vivir entre y con los discípulos; así, el v. 6, que identifica la Parusía con la resurrección y lo que sigue de ella, que es la comunión con Cristo y con Dios, sería una especie de puente entre el v. 3 que nos conecta con la expectativa de la comunidad en torno a la Parusía inminente del Señor, expresada redaccionalmente como escatología presente, y los vv. 15-17, centrados en la figura del

⁵²⁰ Cfr. Boismard, *L'évolution du thème eschatologique dans les traditions johanniques*, 519.

⁵²¹ Cfr. Schnackenburg, *El Evangelio según san Juan III*, 109.

Paráclito y su acción.

En los vv. 18-21 será Jesús de nuevo, quien volverá para estar con ellos, de ahí que lo vean, porque se les manifiesta, y en los vv. 22-24 el Padre y Jesús vendrán a vivir con los discípulos. De los vv. 15-17 y 18-21 surge un esquema triádico que pone en estrecho paralelo al Espíritu, a Jesús y al Padre, el cual hace pensar que se trata de una serie de sentencias en torno a la presencia divina, que independientes en su origen, habrían sido fusionadas en el texto tal como lo conocemos hoy. Si se atiende al contenido de las tres afirmaciones, se podría también pensar en una cierta correspondencia con las distintas etapas dentro de la historia de la tradición joánica. Por lo demás, suele suponerse que las sentencias sobre la presencia de Dios en y a través del Paráclito, son las más tardías, así como aquellas sobre la presencia del Padre serían las primeras, y las sentencias sobre Jesús, las intermedias⁵²². En efecto, es probable que en la etapa final de la teología joánica se considerara que estas inhabitaciones se realizaban en y a través del Paráclito, donde Él es la presencia de Jesús cuando éste se halla ausente, de forma que el “volveré” de 14,18 no estaría en contradicción con la idea de que el Paráclito es enviado. Además, como Jesús y el Padre son una misma cosa, la presencia del Padre y de Jesús (14,23) no sería en realidad diferente de la presencia del Paráclito⁵²³.

De acuerdo con 14,18 y 14,28 aunque aparezca el verbo ἐρχομαι, se nota una profundización de la venida-presencia de Jesús, superando las tendencias al fisicismo, a favor de una forma de presencia continuada, que tras sucesivas reinterpretaciones, la comunidad joánica las habría ido entendiendo en el sentido de una presencia permanente y no corpórea, reveladora del misterio de comunión entre Dios y su Hijo, así como de los discípulos entre sí y con Cristo, antes de integrarlas a las promesas del Paráclito, para que en su fase final, éste fuera la presencia resucitada de Jesús.

Después del capítulo 15, donde se ha hablado del “permanecer” de manera un poco más

⁵²² Cfr. Brown, *El Evangelio según san Juan II*, 971-972.

⁵²³ *Ibidem*, 971-972.

estática, quizás en la línea de la eclesiología comunal de Juan, se trata ahora de abordar la problemática de la partida de Jesús y la reacción que esto causa en sus discípulos. Así, en el capítulo 16, en un contexto de tristeza (cfr. vv. 6.20.21.22), que determina la comunicación con Jesús, ya no se hacen referencias al “regreso de Jesús o a su Venida a los discípulos”. En el capítulo 14 el “envío del Paráclito” (14,16-17), estaba unido a la Venida de Jesús (14,18), y a la venida de éste, junto con el Padre (14,22-24). En el capítulo 16, por el contrario, se habla de la venida del Paráclito, del Espíritu de la Verdad, pero no se dice nada de la Venida de Jesús y/o de su Padre. Cómo interpretar este cambio y esa mayor distancia por parte de Jesús?. Parece notarse que la comunidad cada vez ve con mayor claridad la seriedad de la muerte de Jesús, su despedida y la distancia que conlleva, de modo que a partir de este momento, Jesús estará junto al Padre en el cielo y los discípulos en el mundo, donde el Espíritu de Dios será el mediador y el punto de encuentro entre Dios y los hombres, entre el cielo y la tierra⁵²⁴.

En 16,4b-33, que es el discurso duplicado del capítulo 14, ya no aparece, por consiguiente, el esquema triádico, puesto que a la venida del Paráclito anunciada en los vv. 13-15 sigue una escena en la que se promete a los discípulos que volverán a ver a Jesús (como en 14,19), pero no se dice que Jesús vaya a vivir con sus discípulos o que el Padre vaya a vivir entre ellos⁵²⁵. En los vv. 16-19, al considerar las dos tendencias interpretativas, según las cuales en el lenguaje tradicional de la resurrección y de la Parusía, se habrían expresado las expectativas de los creyentes en relación con la presencia del Señor resucitado, primero, como una visión inmediata después de la resurrección, y segundo, como un querer verle en la Parusía, precisamente cuando se comprobó que no todas las promesas de Jesús se habían cumplido en sus apariciones pascuales, se impone el “ver” joánico, de manera que la experiencia constante de la presencia resucitada de Jesús en el cristiano, se realiza en el Paráclito, interpretación ésta, como se ha insistido frecuentemente, válida según el pensamiento joánico, al considerar que es el Resucitado quien comunica el Espíritu Santo-Paráclito (cfr. 20,22), como medio para lograr que su presencia gloriosa resulte permanente entre los discípulos⁵²⁶.

⁵²⁴ Cfr. Tilborg, *Comentario al Evangelio de Juan*, 325-327.

⁵²⁵ Cfr. Brown, *El Evangelio según san Juan II*, 971-972.

⁵²⁶ *Ibidem*, 1083-1086.

Concluyendo, en medio de nuevas tribulaciones y necesitados de una doctrina más profunda con el fin de consolidar su fe, nace el capítulo 16, en una circunstancia diferente y posterior a la referida en el capítulo 14, donde se abordan las mismas enseñanzas de Jesús en torno a su partida y regreso, a la acción del Paráclito y a las relaciones del creyente con Cristo: Así, si en 13,36 y 14,3-5 el interés se centraba, no tanto en el lugar de destino de Jesús, sino en el lugar hacia el que debían dirigirse sus discípulos, para encontrarse con él, en el capítulo 16, por el contrario, se da mayor relevancia al final del viaje de Jesús, a tal punto que los discípulos ya ni siquiera preguntan acerca de ello (cfr. 16,5); su regreso hacia el que lo envió adquiere más valor y constituye el fin último de su vida y la de los discípulos (cfr. 14,2-3 y 16,7b), y el beneficio correlativo a esta partida es la venida del Paráclito; de hecho, la presencia de Jesús glorificado y la presencia del Paráclito no se oponen (cfr. 14,16.23), pero lo que sí resulta imposible es la simultánea presencia de Jesús terreno y el don del Paráclito que debe conducir a los discípulos a la inteligencia plena de Jesús glorificado.

De esta nueva comprensión de Cristo por la acción del Paráclito dependen las relaciones del creyente con Jesús glorificado, de ahí el intercambio de sujetos en las fórmulas con las que se expresa dicha comprensión: *me volveréis a ver* (v. 16) y *volveré a veros* (v. 22), de las cuales, la primera puede referirse a las apariciones pascuales, mientras que la segunda, se referirá a una unión con Jesús más duradera que la establecida en las apariciones posteriores a la resurrección; se trata, en últimas, de la nueva expresión de la unión sugerida en 14,23 “vendremos a él y haremos morada en él”⁵²⁷.

Desde una lectura crítica de la trama narrativa de los capítulos 14.16 y 21 sí se puede observar la progresión que se da de una a otra formulación sobre la comprensión de la Venida del Señor. Piénsese, por ejemplo, en la manera explícita como en el capítulo 16, desaparecen las referencias a la Venida de Jesús, asumiendo totalmente su lugar la venida del Paráclito, o la forma como se insiste (vv. 16-19), en que los discípulos volverán a ver a Jesús, pero

⁵²⁷ Cfr. Mercier, *El Evangelio según el discípulo a quien Jesús amaba II*, 283-294.

desapareciendo la idea de que Jesús permanecerá con ellos. Claramente, el lenguaje de la visión, presenta un enfoque integrador, con el que propone magistralmente las comprensiones que expresaba el lenguaje tradicional de la resurrección y de la Parusía, como un verle resucitado, primero, y luego, en la Parusía. Así pues, más que la identificación específica del momento del cambio de horizonte escatológico, de lo que se trata, es de reconocer estos distintos y complementarios horizontes en la comunidad joánica, a fin de captar la esencia de tan rica tradición cristológica y escatológica.

2.3.4 EL HORIZONTE ESCATOLÓGICO CON BASE EN LAS TEORÍAS DE ESTRATOS

En este apartado, para terminar, conviene retomar los planteamientos de M.E. Boismard, R.E. Brown y S. Vidal, como los más significativos, por estar contenida en ellos, la trayectoria que se ha dado en torno a la identificación de los distintos estratos que pudo haber recorrido el texto del Cuarto Evangelio, en su proceso de configuración a la par con la marcha de la comunidad joánica⁵²⁸, y de este modo, verificar que el camino recorrido de la mano de los textos mismos, nos fue llevando a conclusiones similares.

Según Marie Émile Boismard⁵²⁹, a su consideración de los tres estratos (Juan I, Juan IIA-B y Juan III), es imprescindible relacionar cuatro fases de la comunidad joánica (cfr. p. 45):

- 1) El primer estrato, Juan I o Documento C, muy cerca de los acontecimientos pascuales originantes de la comunidad joánica, por sus características se inscribe en la generación de los discípulos testigos, o lo que es lo mismo, en la primera generación

⁵²⁸ No son pocos quienes se han dado a la tarea de identificar varias fases o estratos. Entre ellos, sobresalen Eduard Schwartz, 1907, y su teoría de las tres fases (Proto-Juan, el redactor y el interpolador); proponiendo dos fases, se encuentran J. Wellhausen, 1908 (Evangelio primitivo "A" y el revisor "B"), y Fr. Spitta, 1910 (Escrito fundamental "A" y el revisor "B"). Luego, estarían J.H. Bernard, 1929, y la hipótesis del traspapeleo, y R. Bultmann, 1941, y la utilización de las tres fuentes (signos, discursos y relatos de la pasión y resurrección), más la actividad del redactor final. Más recientemente, R. Schnackenburg, 1965, ha vuelto sobre la teoría de los tres estadios atribuidos a autores diferentes (Juan, el discípulo que Jesús amó, el evangelista y el redactor final), sobre cuya base se encuentran los planteamientos contemporáneos (cfr. Boismard, *L'Évangile de Jean*, 9-11).

⁵²⁹ Cfr. *L'Évangile de Jean*, 16-44; 67-70.

cristiana o apostólica, ubicada entre los años 35 y 70. Este evangelio estaría tan concentrado en presentar la experiencia vivificante de la fe en Jesús al interior de la comunidad cristiana, que no estaría interesado en reflejar cualquier tipo de conflicto con el judaísmo, tratándose de una comunidad animada por la Pascua y por la experiencia de la caridad fraterna.

2) El segundo estrato, Juan II-A, guardando una muy breve distancia del Documento C, refiere la inserción de la comunidad joánica al mundo judío, al tiempo que deja al descubierto sus tensiones con él, razón por la cual tiende a presentarse como el grupo de los elegidos llamados a renovarlo.

3) El tercer estrato, Juan II-B muy posterior a su predecesor, rondando el final del siglo I, es una buena expresión de la integración de la comunidad joánica al mundo cultural helenístico, por lo que se constata una fuerte distancia ideológica con el judaísmo, que se traduce en el afán por sustituirlo.

4) Finalmente, el cuarto estrato, Juan III, comenzando el siglo II, nos pone en la pista del Evangelio en la forma que ha llegado hasta nosotros, en su configuración literaria y espiritual.

Para Boismard es fundamental el reconocimiento de la dependencia literaria del Cuarto Evangelio, de una versión abreviada del Evangelio de Lucas canónico, denominada Proto Lucas, quien sería el redactor final de la obra joánica, incluido el capítulo 21⁵³⁰. Según Brown, al admitir tres escritores joánicos, Boismard refleja la complejidad de la escuela joánica, al tiempo que señala el desplazamiento del fondo original judío y de una cristología más primitiva, a un ambiente gentil y a una cristología más alta, así como el significado del desplazamiento geográfico de Palestina a Éfeso y sus efectos en la producción de la obra⁵³¹.

⁵³⁰ Cfr. Boismard, *Saint Luc et la rédaction du quatrième évangile*, 185-211 y García Viana, *El Cuarto Evangelio: Historia, Teología y Relato*, 36-37.

⁵³¹ Cfr. Brown, *La comunidad del discípulo amado*, 171-173.

En segundo lugar, Raymond Edward Brown⁵³², identifica cinco momentos, que coinciden con la tradición oral, la conformación de los círculos joánicos, la primera redacción, la revisión por parte del mismo autor anterior, y la última edición por obra del redactor de la misma escuela del evangelista. El valor de este autor está en que recogiendo los datos que la crítica literaria había aportado en las décadas anteriores, de forma pionera, los integra magistralmente, aun cuando no llega a la minuciosidad de M.E. Boismard con respecto a la fijación de los textos en cada una de las fases de la comunidad⁵³³:

- 1) La primera fase de la comunidad, correspondiente a los inicios de la tradición joánica, se ubicaría entre los años 50 y 80, cuya figura principal sería Juan el Bautista, su ministerio, sus discípulos y los primeros discípulos de Jesús, muy cercanos a la espiritualidad del desierto, y por consiguiente, respirando expectativas mesiánicas de corte davídico, entre los que probablemente se encontraría el discípulo amado, si nos atenemos al testimonio de Jn 1,35-51.
- 2) En una segunda fase, en la misma época, con la incorporación de los anti-judíos, se apreciaría la apertura al mundo samaritano y el correlativo deterioro de las relaciones con el judaísmo, hecho que influye radicalmente en la elaboración de una cristología menos judía y más trascendental.
- 3) La tercera fase estaría representada por el desplazamiento de la comunidad joánica hacia la diáspora, coincidiendo con la aparición del Evangelio, lo cual habría tenido lugar en el marco de vida de la segunda generación cristiana.
- 4) Esta misma época de apertura de la comunidad, estaría marcada también, por la aparición de una segunda redacción de la obra, teniendo como telón de fondo una

⁵³² Su planteamiento debe considerarse a partir de su *Comentario al Evangelio de Juan*, y una obra más reciente, titulada *La comunidad del discípulo amado* (cfr. 158-159).

⁵³³ Cfr. Tuñí, *Escritos Joánicos y Cartas Católicas*, 139.

comunidad bastante plural en su constitución y en sus opciones.

5) El último momento en la dinámica de la comunidad, estaría identificado con el surgimiento de las cartas y el cisma interno de la comunidad, los cuales terminarían alimentando las primeras grandes herejías cristológicas, representadas en el docetismo, el gnosticismo, y el montanismo⁵³⁴.

Finalmente, Senén Vidal, bastante cerca de R.E. Brown, insistiendo en la importancia de observar detenidamente el proceso de elaboración del Cuarto Evangelio, a la par con la dinámica de la comunidad joánica, identifica también cinco fases⁵³⁵, sin embargo, como Boismard, también él ofrece una ubicación de los textos en los estratos:

1) La primera fase, de los orígenes, corresponde a la época antigua, ubicándose en relación directa con los discípulos-testigos, en un momento en el que la comunidad joánica se presenta como alternativa renovadora del judaísmo, y de acogida de los grupos rechazados por el judaísmo ortodoxo de Jerusalén, como era el caso de los samaritanos.

2) El segundo momento tiene que ver con la expulsión de la comunidad joánica, del judaísmo palestinese, de lo cual encontramos eco en Jn 9,22.34 y 12,42. El radicalismo joánico de esta circunstancia, lo habría llevado a exagerar su propia percepción como superación y sustitución de la religión de Israel⁵³⁶, dada su fuerte configuración por miembros de origen gentil, muy al margen de las prácticas del judaísmo (cfr. 2,6b), y de sus lenguas (cfr. 1,38.41.42; 4,25; 9,7; 20,16).

⁵³⁴ Es decir, entendiendo a Jesús como no humano, al reducirlo a una mera apariencia de humanidad; un Jesús preexistente, en relación con unos creyentes también preexistentes que proceden de regiones celestiales; y quienes en su pretensión de poseer al Paráclito, terminaron convencidos de ser ellos en quienes se encarnaba el Espíritu Paráclito.

⁵³⁵ Cfr. Vidal, *Los Escritos originales de la Comunidad del discípulo "amigo" de Jesús*, 13-52.

⁵³⁶ Por eso, el realce de Jesús en relación con el culto y las tradiciones judías (cfr. 2,18-21; 1,29+; 5,9-16; 9,13-34; 2,6b; 13,6-10).

3) En el tercer momento, de gran transformación, hace entrada en la escena de los acontecimientos, un lenguaje del todo nuevo⁵³⁷, con el que se eleva la comprensión del misterio cristiano, al tiempo que se condena irremediabilmente al judaísmo.

4) El cuarto momento reflejaría la división interna en la comunidad joánica, caracterizada, particularmente por la clara identidad y separación entre la comunidad ortodoxa incorporada a la Gran Iglesia, y la heterodoxa y disidente de carácter doceta (cfr. 1Jn 2,18-27 y 5,6), de la que se habría desprendido un tipo de gnosticismo joánico posterior, en el que se enfatiza la comprensión espiritualista de Jesús, integrando al Evangelio la doctrina ética del mandamiento del amor, y marcando mejor la identidad de la comunidad joánica de cara a la Iglesia liderada por Pedro. Aquí, se podría apreciar un movimiento hacia una espiritualidad concreta, en oposición al espiritualismo exagerado de los heterodoxos⁵³⁸.

5) El último de los momentos en la dinámica de la comunidad, además de experimentar cambios en el orden del texto del Evangelio⁵³⁹, indicaría el derrotero espiritual de la comunidad, cercano al que ofrece actualmente el Evangelio que conocemos.

Claramente, a partir de las anteriores propuestas, hay un acuerdo básico en cinco aspectos: 1) El Evangelio de Juan ha sido redactado de forma progresiva, 2) Hay un núcleo narrativo inicial, 3) Se reconoce una intensa interacción con la sinagoga, 4) El núcleo narrativo básico ha sufrido ampliaciones, 5) El trabajo se ha concretizado en una última redacción⁵⁴⁰.

⁵³⁷ Prueba de ello, es la auto-presentación de Jesús con la enigmática expresión Yo Soy; también se explicita el tono dualista de la espiritualidad joánica, así como la oposición radical entre la fe y la incredulidad en los discursos de Jesús y una cierta dimensión de iluminación en el aprecio que se le da al conocimiento y a la visión, todo lo cual deja al descubierto una particular tendencia a la segregación, al proponerse la comunidad joánica como grupo elegido.

⁵³⁸ Probablemente, ejemplos de esta tendencia, sean el realce de la eucaristía en su dimensión sacramental (cfr. Jn 6,51c-58), y la posible recuperación de la escatología futurista (cfr. Jn 6,39 y 5,28-29).

⁵³⁹ La inversión de los capítulos 5 y 6, la unidad 7,15-24 que está más cerca de la discusión del capítulo 5, y 10,19-29 también, más cerca del capítulo 9 (los casos se reducirían, entonces, a los capítulos 5 al 7), lo cual se explica a menudo, muy simplistamente, con la hipótesis del trasapeleo.

⁵⁴⁰ Cfr. Tuñí, *Actualidad Bibliográfica* 21, 50-57.

Ahora bien, con el fin de apreciar mejor los aspectos específicos de cada uno de los textos alusivos directa o indirectamente a la Segunda Venida del Señor, se procederá a presentar en sus formas breves, los dos tipos de referencias (explícitas, e implícitas de primer orden y como sustitución), explicitando su relación con la época y el estrato en que se ubiquen. Para este ejercicio, serán iluminadores, tanto el trabajo realizado hasta este momento, como la valoración de la clasificación de los materiales de los capítulos 14,16 y 21 completos, planteada particularmente, primero por M.E. Boismard⁵⁴¹, y luego, por S. Vidal:

MARIE EMILE BOISMARD				
Capítulo	Doc C	Jn II-A	Jn II-B	Jn III
	Año 50	60-65	95	Siglo II
14	1ab	4-12	1c	12c
	2ac	<u>18-19a</u>	2b	14
	<u>3ab</u>	20a	<u>3c</u>	
	30b	<u>21-22</u>	<u>6b</u>	
	31b	23a	13	
		24	<u>15-17</u>	
		<u>27-30a</u>	<u>19b</u>	
			20b	
			<u>23bc</u>	
			25-26	
		30c-31a		
16		3-4	1-2	
			<u>4b-33</u>	

⁵⁴¹ Cfr. *L'Evangile de Jean*, 16-44.

21	1-4		1-14	<u>23</u>
	6		15-19	
	9		20- <u>22</u>	
	12-14		24-25	
	25			

De acuerdo con estas distinciones, las referencias explícitas estarían ubicadas en los estratos, de la siguiente forma:

Doc C:

- 14,3 a Y cuando haya ido y os haya preparado un lugar,
b **VOLVERÉ** (πάλιν ἔρχομαι) y os tomaré conmigo,

Juan II-B:

- 14,3 c para que donde esté yo, estéis también vosotros.

Juan II-A:

- 14,18 No os dejaré huérfanos: **VOLVERÉ** (ἔρχομαι) a vosotros.

- 14,28 Habéis oído que os he dicho:

Me voy y **VOLVERÉ** (ἔρχομαι) a vosotros.

Si me amarais, os alegraríais de que me vaya al Padre,
porque el Padre es más grande que yo.

Juan II-B:

- 21,22 Jesús le respondió:
si quiero que se quede hasta que **YO VENGA** (ἔρχομαι),

¿Qué te importa? Tú sígueme.

Juan III:

21,23 Corrió, pues, entre los hermanos la voz de que este discípulo no moriría, pero Jesús no había dicho a Pedro: No morirá, sino:
si quiero que se quede hasta que YO VENGA (ἔρχομαι).

Así pues, de 14,3a.b que proviene del Doc C, a 14,3c de Jn II-B, hay que suponer como punto de partida, un fondo tradicional en el que se reconoce la Parusía del Señor, en la perspectiva de la espera inminente, como un acto a través del cual, Jesús vendrá para tomar a sus discípulos, lo que se inscribe muy en la línea de 1Ts 4,13-17 (pero dejando de lado todos los componentes apocalípticos) y Mc 9,1. Esta comprensión, en manos de Jn II-B, habría sufrido una ampliación en 3c al explicitar el horizonte de comunión con Cristo, mucho más significativo y característico de la experiencia de la comunidad de finales del siglo I.

En 14,18 se continúa explicitando el interés por la venida del Señor, pero aquí, se trata de una declaración de espera permanente, tal como ya se ha señalado en otros lugares, tratándose, por tanto, de la interiorización que Jn II-A hace de la tradición sobre la Parusía inminente del Doc C, en 14,3ab del cual se encuentra todavía muy cerca en el tiempo. El mismo Jn II-B propone ahora esta especie de Parusía continuada, en 14,28, afirmando su cercanía y dependencia de la tradición, tal como se expresó en el v. 3ab y se interiorizó en el v. 18, pero ahora, en torno a la relación de comunión con el Padre, reafirma el significado profundo del misterio de la ida y regreso de Jesús.

A finales del siglo I, en Jn II-B vuelven a resonar las palabras de Jesús en 21,22 dirigiéndose a Pedro, pero aludiendo a la permanencia del discípulo “amado”, y un poco más adelante, probablemente entrado ya el siglo II, el redactor final, es decir, Jn III, las habría retomado para afirmar una vez más dicha convicción comunitaria, que es lo queda plasmado en 21,23.

Lo verdaderamente representativo de estos anuncios explícitos, es que conectados con la tradición inicial sobre la Parusía de tipo inminente, y nunca final, en su etapa redaccional, todos coinciden con presentarla como realizada, aún 14,3ab que es el fundamento de las demás referencias explícitas. Esto es signo de que muy rápidamente, Juan se desentendió de una concepción de la Segunda Venida, de tipo histórico y próximo, hundiéndose más su atención en la comprensión del significado de la presencia resucitada de Cristo y todo lo que se desprende de ella.

En torno a las referencias implícitas de primer orden, se observaría la siguiente ubicación en los estratos:

Juan II-B:

14,6b Nadie VA (ἔρχεται) al Padre sino por mí.

Juan II-A:

14,19a Dentro de poco EL MUNDO YA NO ME VERÁ (θεωρεῖ),

Juan II-B:

14,19b pero VOSOTROS SÍ ME VERÉIS (θεωρεῖτέ),

Juan II-A:

14,21 El que tiene mis mandamientos y los guarda,
ese es el que me ama,
y el que me ame, será amado de mi Padre;
y yo le amaré y ME MANIFESTARÉ (ἐμφανίσω) A ÉL.

14,22 Le dice Judas – no el Iscariote -:
Señor ¿Qué pasa para que TE VAYAS A MANIFESTAR (ἐμφανίσειν)
a nosotros y no al mundo?

Juan II-B:

- 14,23bc b y **VENDREMOS** (ἐλευσόμεθα) a él,
 c y haremos morada en él.
- 16,16-19 Dentro de poco **YA NO ME VERÉIS** (θεωρεῖτε),
 y dentro de otro poco **ME VOLVERÉIS A VER** (ὄψεσθε).
- 16,22 También vosotros estáis tristes ahora,
 pero **VOLVERÉ A VEROS** (ὄψομαι) y se alegrará vuestro corazón
 y vuestra alegría nadie os la podrá quitar.

Por último, para las referencias como sustitución se tendría la siguiente ubicación:

Juan II-B:

- 14,16 y yo pediré al Padre
 y **OS DARÁ** (δώσει) otro Paráclito (ἄλλον παράκλητον),
 para que esté con vosotros para siempre
- 16,7 Pero yo os digo la verdad:
 Os conviene que yo me vaya;
 porque si no me voy, no **VENDRÁ** (ἐλεύσεται) a vosotros el Paráclito;
 pero si me voy, **OS LO ENVIARÉ** (πέμψω);

Para este grupo de textos, hay que considerar varios aspectos característicos: 1) La centralidad de los verbos de visión y su respectiva interacción-evolución; 2) La aparición del lenguaje de la manifestación, para referirse a la Venida del Señor; 3) Un cambio significativo de uso del verbo ἔρχομαι; y 4) La presencia del Paráclito como sustitución de Jesús:

1) Acerca de la centralidad de los verbos de visión, observados primeramente en 14,19a y 14,19b en cuanto expresiones de Jn II-A y Jn II-B, el uso del verbo θεωρέω, dicho de una parte, del mundo que no “verá” más a Jesús, y de otra, de los discípulos que sí estarán en condiciones de “verlo”, dado el matiz semántico de este verbo, todo parece indicar que el acento está en la visión material que ya no será posible para unos, y la visión pascual del resucitado, que será posible para los otros, aludiendo directamente a las apariciones del resucitado. Aún cuando 14,19a y 14,19b se ubican en épocas distintas, se nota la dependencia de la tradición, por parte de Jn II-B.

En segundo lugar, según 16,16-19 es claro que para Jn II-B al final del siglo I, la distinción entre θεωρέω y ὁράω se hace mucho más evidente, si bien θεωρέω continúa indicando la visión sensorial-material, diferente de aquella más intuitiva e interior, con la que quiere expresar la comprensión-visión de fe a través del verbo ὁράω⁵⁴². Es posible que a este respecto, sea significativa la triple presentación de la relación de estos dos verbos.

En tercer lugar, para el mismo Jn II-B en 16,22 se verifica un cambio de uso en relación con el verbo ὁράω, puesto que se venía aplicando a los discípulos como futuros sujetos de “visión”, pero ahora, se aplica a Jesús, quien será el futuro sujeto de “visión” de los discípulos. De este modo, se indica que si antes era vital para los discípulos discernir la presencia resucitada y permanente de Jesús, ahora, para ellos mismos, se trata de discernir su propia presencia ante el resucitado.

2) Al parecer, según Jn 14,21-22, proveniente de Jn II-A, la incorporación del lenguaje de la manifestación para referirse a la presencia resucitada del Señor, habría entrado bien tempranamente en el ambiente joánico, sin embargo, para captar adecuadamente

⁵⁴² Hay un magnífico estudio sobre la fisonomía y significación del verbo ver en Manns, *L'Évangile de Jean à la lumière du Judaïsme*, 431-446.

su significación, la manifestación del Señor se corresponde con la experiencia de caridad fraterna, auténtica expresión de la presencia de Jesús resucitado.

3) Por el contrario, Jn II-B redimensionaría en su teología el verbo ἔρχομαι, al proponer la comprensión de “la Venida del Señor a los discípulos” como “ida de éstos hacia el Padre” de acuerdo con 14,6b, del mismo modo que dicha Venida, de cara a su contenido tradicional, tendrá lugar de forma ampliada, puesto que Jesús vendrá, pero con él, también su Padre, de acuerdo con 14,23bc con el fin de propiciar un ambiente de comunión plena, aquí en la historia de los discípulos, en la línea de 14,3c también de Jn II-B y no allá, en el lugar de Dios, a la manera del Doc C, según 14,3ab. Aquí, conviene tener presente además, que 14,23bc es la respuesta de Jn II-B a las inquietudes por la manifestación de 14,21-22 propias de Jn II-A.

4) Finalmente, la época de Jn II-B está marcada también por la introducción de un nuevo tipo de presencia de Jesús, a través del Paráclito, del que se expresa en 14,16 y 16,7. Este radical cambio de concepción de la Venida, de acuerdo con el Doc C y Jn II-A reflejaría la profunda convicción de la comunidad joánica de vivir permanentemente animada por el Espíritu, que a la manera de Jesús, sirve de maestro interior, conduciéndolos hacia él.

Por su parte, S. Vidal⁵⁴³, establece la siguiente clasificación de los mismos capítulos:

SENÉN VIDAL				
Capítulo	Tradiciones Básicas TB 30-80	Primer Evangelio E-1 70-80	Evangelio Transformado E-2 80-100	Evangelio Glosado E-3 Siglo I-II

⁵⁴³ Cfr. *Los Escritos originales de la Comunidad del discípulo “amigo” de Jesús*, 187.289.383.491.581.

14	31b		<u>1-13</u> <u>16-20</u> <u>25-31a</u>	14-15 <u>21-24</u>
16				<u>1-33</u>
21				<u>1-25</u>

De acuerdo con sus observaciones, Vidal aunque mantiene la distinción entre los capítulos 14 y 16, tanto desde el punto de vista de la distancia entre ellos, como de una reelaboración del 14 en el 16, de la misma forma que lo considera del capítulo 21 en relación con todo el Evangelio, éste último sería contemporáneo del capítulo 16.

Respecto a las referencias explícitas del capítulo 14, éstas se ubican en el marco de E-2, que sería contemporáneo de Jn II-B, según la clasificación de Boismard, de manera que mientras éste último considera para el capítulo 14, un proceso que va del Doc C a Jn II-A y Jn II-B, y que se ubica en el tiempo, de mediados del siglo I hasta finales del mismo, para Vidal, la producción del capítulo 14 sería más unitaria y se inscribiría en la última década del siglo, lo que supondría un espacio muchísimo más amplio antes de llegar a las formulaciones explícitas.

En realidad, según su planteamiento, en E-2 que corresponde al Evangelio en su forma más cercana al texto actual, las formulaciones implícitas del capítulo 14 (el verbo de visión θεωρέω, el uso de ἔρχομαι dicho de los discípulos en su movimiento hacia el Padre y la entrada en escena del Παράκλητος como sustitución de la presencia de Jesús), son contemporáneas de las explícitas, exceptuando los vv. 21-24, es decir, el lenguaje de la manifestación y el cambio de uso de ἔρχομαι, dicho ahora de Jesús que viene junto con su Padre a morar en los discípulos, que provienen de E-3 a comienzos del siglo II; aquí conviene tener presente que Boismard fija una distancia entre el lenguaje de la manifestación, propio de

Jn II-A y por tanto, anterior, al uso específico de ἔρχομαι, propio de Jn II-B.

En dependencia de E-3 estarían pues, esas dos excepciones del capítulo 14 contenidas en los vv. 21-24, además de todo el capítulo 16, donde se ahondaría en la identidad del Paráclito y los tipos de visión-comprensión del misterio de Jesús. Finalmente, dada la ubicación del capítulo 21 en el contexto de la actividad literaria de E-3, desde este autor, se vería más claramente que dicho capítulo tiene la intención de armonizar el Evangelio con las tradiciones primitivas, donde la vinculación de la comunidad joánica, a la tradición cristiana general, o a la Gran Iglesia, como la denomina R. E. Brown a lo largo de su obra “la comunidad del discípulo amado”, podría ser mucho más evidente. Pese a ello, también aquí hay que reconocer el peso redaccional de la comprensión de la Parusía del Señor Jesús como presencia resucitada continuada.

Se nota, por consiguiente, en estos dos autores, una serie de convergencias fundamentales para la captación del sentido de los textos, si bien Boismard llega muchísimo más que Vidal al detalle de los mismos: 1) El reconocimiento inicial de una distancia temporal y teológica entre los capítulos 14 y 16, así como entre el capítulo 21 y el Evangelio; 2) Es claro que a lo largo de estos capítulos se va dando un desplazamiento de acentos, de los cuales habla la diversidad del lenguaje utilizado en ellos; 3) Estos cambios están profundamente relacionados con la dinámica misma de las comunidades joánicas y su experiencia de fe en Jesús; 4) En la última fase o estrato del texto, se considera unánimemente una vuelta a la tradición inicial de la comunidad; y 5) La mayor dificultad estaría representada en la comprensión del proceso interno del capítulo 14 y las variaciones en su lenguaje para referirse a la Venida o presencia del Señor resucitado.

De otra parte, tratándose del horizonte escatológico de la comunidad, desde la teoría de los estratos, se puede afirmar no solamente un tipo de evolución entre los diferentes horizontes, sino también una natural coexistencia de los mismos, que habla muy bien de la complejidad y pluralismo del ambiente joánico. En este sentido, según Boismard, 1) Se partiría de un fondo

tradicional básico (Doc C), caracterizado por una espera de la Parusía de tipo inminente, pero sin la utilización del sustantivo Παρουσία, asumiendo en su lugar, el verbo ἔρχομαι, con el cual se identifica la tradición joánica; 2) De allí se pasaría a una comprensión de la Venida, de una parte, mediada por la presencia del verbo ἔρχομαι, pero con un valor absoluto, y de otra captando el enorme caudal de significación, representado en las apariciones pascuales, y que esta época y ambiente, propone con θεωρέω y ἐμφανίζω (Jn II-A), desligándola así, de una espera determinada por un tiempo preciso de realización; 3) En un tercer momento (Jn II-B), se profundizaría tal presencia, primero, mediada por ἔρχομαι, pero con un trascendental cambio de uso, indicando ahora tanto la ida de los discípulos al Padre, como la venida conjunta de Jesús con su Padre a los discípulos; segundo, asumiendo el uso de ὁράω para establecer una clara distinción con θεωρέω, indicando así, una profunda comprensión creyente del misterio de Jesús; y tercero, incorporando la figura paradigmática del Παράκλητος, para indicar un cambio de presencia; y 4) Finalmente, se verificaría una vuelta o armonización con la tradición inicial, representada en Jn III.

Vista la cuestión desde Vidal, también se hace evidente dicha evolución y coexistencia simultáneas, al considerar casi todo el capítulo 14 en el contexto de E-2, así como sus vv. 21-24 junto a los capítulos 16 y 21, en el marco de E-3, confirmando así, la riqueza constitutiva de la teología y espiritualidad joánica.

Para sintetizar las cosas, la comprensión de la Parusía, o mejor, de la Venida, en Juan recorre tres grandes fases: 1) Una que entiende el movimiento de Jesús al Padre como un desplazamiento de carácter físico, así como un correlativo regreso de Jesús a sus discípulos, también en los mismos términos, para llevárselos consigo, comprensión que estaría muy cerca de las primeras concepciones cristianas sobre la Segunda Venida del Señor, y por consiguiente, de los discípulos testigos; 2) Otra, que se interesa menos por la presencia de Jesús junto al Padre, y más por la presencia de Jesús junto a sus discípulos, sin llevárselos, para permanecer con ellos, haciendo posible que ellos puedan discernir su presencia

resucitada, interiormente, pero de manera muy especial, a través de la acción del Paráclito; y

3) Una última, en la que se retoma el tema de la ida de Jesús, más en términos de revelación, de modo que efectivamente puedan comprender esa nueva presencia de Cristo, que se da de forma simultánea, junto a ellos y junto al Padre, recuperando e incorporando en una concepción nueva, la tradición reflejada en 14,1-3.

CAPÍTULO III

LA VENIDA DEL SEÑOR Y SUS HORIZONTES DE SENTIDO

Si bien, lo propio de la fe y la tradición cristiana se centra en el reconocimiento de que en Jesús ha llegado la plenitud de los tiempos¹, los evangelistas expresan esta convicción de diversas formas: Por una parte, los Sinópticos lo hacen a través de la idea del “Reino de Dios” que acontece en la persona de Jesús, en sus palabras y en sus obras (cfr. Mt 3,2; 4,17; 12,28; Lc 11,20 etc.), y por otra, el evangelista Juan con la idea de la “vida eterna” (cfr. Jn 3,5.15-16 y 6,54), de la que goza ya la comunidad de los que han llegado a creer en Jesús y lo aman en este mundo, reconociéndolo como el Hijo y a Dios como su Padre. Sin embargo, junto a esta primera convicción, se encuentra otra, según la cual Cristo volverá glorioso, cuando al final aparezca como juez de vivos y muertos, tal como lo confiesa la fe.

De estas dos venidas, o mejor, de la venida de Dios o su mesías, hay como una especie de constante a lo largo tanto de toda la tradición veterotestamentaria, girando alrededor de la idea del acortamiento de la distancia entre Dios y su pueblo, de ahí que “venga” de diversas formas, especialmente a través de la alianza y las alianzas, pero sobre todo, con el exilio y después de él, en la expectación del día de Yahvéh, la esperanza del Mesías y la venida del Hijo del Hombre en carne y en gloria. En este sentido, en su propia predicación, Jesús

¹ Cfr. Jn 1,16: “De su plenitud todos hemos recibido gracia por gracia”; 1Co 10,11: “Todo esto les acontecía en figura, y fue escrito para aviso de los que hemos llegado a la plenitud de los tiempos”; Ga 4,4: “Pero al llegar la plenitud de los tiempos, envió Dios a su Hijo...”; Ef 1,10: “Para realizarlo en la plenitud de los tiempos: hacer que todo tenga a Cristo por cabeza, lo que está en los cielos y lo que está en la tierra”; 3,19; Col 1,19: “Pues Dios tuvo a bien, hacer residir en él toda la plenitud”; 2,10: “Y vosotros alcanzáis la plenitud en él”, y especialmente Hb 1,1-2: “Muchas veces y de muchas maneras habló Dios en el pasado a nuestros Padres por medio de los Profetas. En estos últimos tiempos nos ha hablado por medio del Hijo a quien instituyó heredero de todo, por quien también hizo el universo”.

distingue dos venidas, pues de una parte, mientras afirma hablando de sí mismo que “el Hijo del Hombre no ha venido a ser servido, sino a servir y a dar su vida como rescate por muchos” (cfr. Mt 20,28), de otra, de igual modo sostiene que “el Hijo del Hombre vendrá sobre las nubes, glorioso y lleno de poder”², incluso, ante el Sanedrín judío sostiene que “él es el Hijo del Hombre que verán sentado a la diestra del Poder y que vendrá sobre las nubes del cielo” (cfr. Mc 14,62). En el momento en el que según Lucas, Jesús desaparece en la Ascensión, un ángel dice a los discípulos: “Galileos, ¿Por qué estáis parados mirando al cielo? Este Jesús que ha sido llevado al cielo, volverá así como lo habéis visto marchar al cielo” (cfr. Hch 1,11).

Así, aparecen descritas dos venidas, la primera en el pasado, marcada por la simplicidad, humildad o kénosis (cfr. Lc 2,12; Mt 13,55; 27,40 etc.), y la segunda en el futuro, fulgurante y victoriosa (cfr. Mt 24,26-28; Lc 17,23; Mt 26,64; 25; Mc 13,24-26; Mt 13,41-43). Se pretende mostrar cómo al irrumpir todo desde arriba, se trata de una intervención divina, renovadora de la humanidad y del cosmos, al tiempo que se evidencia la autoridad y el poder del que ahora regresa triunfante. Éste parece ser el anhelo realizado al que apunta Lucas a propósito de la ascensión, como se indicó en el párrafo anterior. También Pablo se refiere a estos movimientos, bajo el lenguaje de la Encarnación (cfr. Ga 4,4) y el anonadamiento (cfr. Flp 2,7-8), pero dado que en Jesús reside la plenitud de la divinidad (cfr. Col 2,9-10), la presencia divina tendrá su culmen en “el último día”, con el Retorno de Cristo glorioso, siendo así que el otrora “día de Yahvéh” se hace ahora “día del Señor” (cfr. 1Ts 5,2; 2Ts 2,2; 1Co 1,8; 5,5; 2Co 1,14), o “día de Cristo” (cfr. Flp 1,6.10; 2,16)³.

En Juan también se encuentra la misma “gravitación cristológica”, cuando el evangelista presenta a Jesús como aquel que desciende de junto al Padre, revestido de humildad (cfr. Jn 1,14), para revelarlo a los hombres, y luego cumplida su misión, por la cruz volver a su lugar

² Cfr. Mt 13,41; 14,39; 16,27; 17,9.23; 19,28; Mc 8,38; Lc 12,8; 17,22; Jn 1,51; 3,13; 6,62; 12,23-24; 13,31.

³ Esta transición cristológica se aprecia muy bien en 1Co 15 donde los elementos constitutivos del cuadro del “día de Yahvéh” en el Antiguo Testamento, son integrados al “día del retorno de Cristo”: 1) la resurrección de los muertos en el v. 23; 2) la destrucción de los poderes malignos en los vv. 24-26; 3) el sometimiento de todas las cosas a Dios en el v. 27; y 4) un nuevo mundo en el que Dios será todo en todos en el v. 28 (cfr. Alviar, *Escatología*, 59).

con el Padre, mientras que el Apocalipsis muestra a Cristo glorioso, que en esta condición, desciende para derrotar las fuerzas del mal e inaugurar un reinado definitivo (cfr. Ap 19,11-16ss).

Es precisamente, por tanto, en la misma línea de la predicación de Jesús, de donde se infiere que los contemporáneos de Jesús esperaban con ansia su pronta Venida⁴, a la cual se refiere Pablo en su primera carta a los Tesalonicenses⁵ y que en su segunda carta a estos mismos destinatarios, da muestras del giro que se ha operado en la conciencia cristiana sobre la segunda venida del Señor, pues ahora, ante el pretexto de la venida próxima y el abandono de una vida marcada por el compromiso, Pablo habla de una Venida que ya no es inminente y que estará precedida por una serie de signos, que hacen de este acontecimiento, una realidad que llegará sorpresivamente (cfr. 1Ts 5,2), siendo incluso posible, que se muera antes de su llegada (cfr. 2Co 5,3). De ahí, se impone la necesidad de advertir a los que la creen inminente, del riesgo de falsedad de la doctrina apostólica, que esto significaría (cfr. 2Ts 2,1ss). Exactamente, la misma sensación produce la segunda carta de Pedro, frente al escepticismo y las burlas que generaba el retraso de la esperada Parusía (cfr. 2Pe 3,3-4), sin que se cayera en cuenta de que se trataba de una oportunidad de conversión (cfr. 2Pe 3,13).

Por lo demás, aunque casi como lugar común, a la hora de hablar de la doctrina escatológica de los primeros cristianos, se afirma como punto de partida una pretendida crisis escatológica al interior de la comunidad de los discípulos de Jesús, de modo que habría sido traumático el paso de una espera inminente a una futura, y de una espera inminente a una realizada, hoy por hoy, vale pensar que a lo mejor se trata de un supuesto falso y que el retraso de la Venida del Señor, no generó trauma alguno para la comunidad, puesto que los apóstoles sabían que tenían

⁴ La *Didajé* es una buena muestra de la oración ferviente de la comunidad cristiana: Ven Señor, *μαρόνα θεα* (cfr. *Didajé* X, 6 y 1Co 16,22).

⁵ Allí, el mismo Pablo considera que estará vivo para cuando venga el Señor (cfr. 1Ts 3,15-17), intentando responder al problema que el retraso de la Parusía plantea a los cristianos de Tesalónica, pues fieles miembros de la comunidad, han muerto y no han podido participar de tal venida. Sobre el particular, Pablo afirmará que con la venida del Señor en su gloria, los muertos (cfr. 1Co 15,18), saldrán al encuentro del Señor (cfr. 1Ts 4,13-17).

que llenar el espacio intermedio entre las dos venidas del Señor, con la misión de llevar el Evangelio hasta los confines (cfr. Mt 28,19)⁶.

Es sin embargo, legítimo preguntarse por qué los discípulos creían que Jesús volvería pronto, y la respuesta estaría quizás en el hecho del tipo de predicación apocalíptica, con la que el mismo Jesús habría revestido sus palabras (cfr. Mc 9,1 y Mt 20,23)⁷, aunque probablemente, haya sido mucho más decisiva la impresión que causó la resurrección de Jesús como acto inaugural de una nueva era⁸, con lo que ellos mismos se afirmarían en que el tiempo había llegado a su fin con la resurrección del Señor que abría las puertas al inicio de esa nueva era.

A partir de este momento en la historia, se puede esbozar el camino recorrido por la expectación cristiana de la Parusía, de la cual se pueden distinguir principalmente cinco etapas⁹:

1. La circunstancia propia de la comunidad cristiana primitiva, estaría caracterizada por su fuerte nostalgia por el Señor y una gran presión simultánea, generada por el comienzo de las persecuciones romanas y el deterioro de las relaciones con el judaísmo, a causa de las cada vez más numerosas conversiones a la fe cristiana. En este

⁶ A este espacio intermedio, que es el tiempo de la Iglesia, Lucas lo denomina el tiempo de los gentiles (cfr. Lc 21,24). Cfr. Sayés, *Escatología*, 148.

⁷ Y esta cuestión es fundamental, puesto que en la lógica de la literatura y hermenéutica apocalíptica, “toda espera se presenta como espera de una intervención inminente de Dios” (Rigaux, *La seconde venue du Messie*, 190), de modo que esperar un movimiento que ataña a otra generación, no tiene sentido porque no levantaría ningún movimiento político o religioso en el presente (cfr. Sayés, *Escatología*, 149). De hecho, dado el advenimiento del futuro al presente, en la apocalíptica se acorta el tiempo, dándose una misteriosa fusión de pasado, presente y futuro (cfr. Nocke, *Escatología*, 43). Del mismo modo, conviene evidenciar que en su predicación, Jesús vincula la venida del Hijo del Hombre con la caída del templo (cfr. Mc 13, Mt 24 y Lc 21), no por accidente, sino debido a un fuerte influjo judío, según el cual, la venida del Hijo del Hombre estaría precedida por la caída de Jerusalén y su templo (cfr. Dn 9,27; 11,31-12,11). Esto no significa que Jesús esperara estos eventos de forma inminente, ya que al afirmar en Mt 24,36 su ignorancia sobre el día y la hora del fin del mundo, también en las parábolas que siguen a este anuncio, expresa su ignorancia sobre la venida del Hijo del Hombre (cfr. 24,37-39.44), y del Señor (cfr. 24,42) (cfr. DBS VI, 1960: 1347-1354; Nelis y Ponchot, *Parusía*, 1181-86 y más recientemente, García, *¿Esperó Jesús un fin del mundo cercano?*, 76).

⁸ Cfr. DEB, 1993: 1185.

⁹ Cfr. Alviar, *Escatología*, 61-71.

contexto se habría dado una lectura positiva de la Parusía, en su profundo deseo de ver de nuevo al Señor que había prometido volver.

Este anhelo es bien explícito en los primeros Padres, tales como Clemente, Bernabé, Ignacio de Antioquía e Ireneo, quienes se refieren a sus días como “los últimos”¹⁰, y aunque ya no se trata propiamente del planteamiento de una inminencia de la Parusía, también ellos invitan a la vigilancia y a la espera¹¹. Se trata, por consiguiente, más de una proximidad “teológica” o quizás, mejor aún “teologal” que “temporal”¹². Esta convicción de una salvación actuante en la historia, se articulará con la doctrina de “las dos venidas” formalizada por san Justino¹³. Tal nostalgia, sumada a las constantes persecuciones del Imperio y las tensiones con el judaísmo, genera un estilo de vida desprendido, valeroso y radical, vehículo de una vida cristiana pujante y convincente evangelizadamente.

2. La circunstancia posterior a la paz constantiniana en el siglo IV, habría conducido la conciencia cristiana a creer que la victoria del Reino de Dios había llegado, gracias al éxito del cristianismo y su tentación de imaginar la plenitud en términos intramundanos¹⁴, diluyendo el anhelo de una venida escatológica del Señor, pese a los intentos por distinguir cuidadosamente el ámbito de Dios y el de los hombres, como es el caso paradigmático de san Agustín con su obra *De Civitate Dei*. De esta forma, la atención cristiana pasaría de la preocupación por el destino final y global de los creyentes al destino individual centrado en los acontecimientos alrededor de la muerte¹⁵.

¹⁰ Cfr. *I Carta de Clemente* 42,2; *Carta de Bernabé* 4,3.9; 21,3; Carta de san Ignacio de Antioquia a los Efesios 11,1; san Ireneo em *Adversus haereses* V, 15,4 etc.

¹¹ Cfr. *II Carta de Clemente* 12,1; 19,3-20,4; Justino en la *I Apología* 28; 45 y en los *Diálogo con Trifón* 39 etc.

¹² Cfr. Gozzelino, *Nell'attesa della beata speranza. Saggio di escatologia cristiana*, 107-108.387.

¹³ Cfr. *Diálogo con Trifón* 88,2; 120,3; *I Apología* 48,2; 54,7.

¹⁴ Eusebio, al enterarse del reconocimiento de la religión cristiana por parte de Constantino, ve en tal acontecimiento el cumplimiento de las profecías sobre la era mesiánica (cfr. *Historia Ecclesiástica* X,4).

¹⁵ Juan Crisóstomo afirma que “el fin de cada una de nuestras vidas es una imagen de la consumación. Uno no se equivocaría entonces, llamándolo el fin del mundo”. De ahí que el interés por saber cuándo llegará el fin es ociosa curiosidad. Debe preocupar antes, y más, la muerte de cada uno: ¿No es la consumación del mundo, para

Hay también quienes consideran que el desencadenamiento de los grandes debates cristológicos y trinitarios de esta época, habrían opacado la doctrina escatológica¹⁶, al tiempo que las crecientes invasiones bárbaras provenientes del norte y el consecuente desmoronamiento del Imperio Romano, suscitarían momentáneamente un interés de tipo escatológico, a causa de las crisis que experimentaba el cristianismo, que eran en últimas, más políticas que religiosas. En la práctica, se experimenta el surgimiento de una hermenéutica apocalíptica demasiado inquieta por comprender los signos, más que por captar la presencia del Señor resucitado¹⁷, en una fragmentada οἰκουμένη romana, en la que la desaparición del último de los emperadores romanos, Rómulo Augústulo, en el 476, no produjo ni el fin del mundo ni la venida de Cristo. Es ésta la circunstancia propia en la que desaparece del ambiente cristiano el interés por el final de la historia¹⁸.

3. Desde el fin de la era patristica hasta la Edad Media, tanto la Parusía como la escatología final se relegan a un segundo plano, mientras que los brotes de milenarismo producen una apocalíptica catastrofista y oscura, donde el fin de la historia se ve en términos de destrucción total.

La obra de Julián de Toledo *Prognosticon futuri saeculi*, del siglo VII, es considerada el primer tratado sistemático de escatología, donde la disposición de sus contenidos (muerte, estado de las almas separadas, venida del Señor y resurrección final), son una

cada uno de nosotros, el fin de su propia vida? ¿Por qué entonces estás ocupado y preocupado por el fin del mundo común? (cfr. *Homiliae in epistulam I ad Thessalonicenses* 9,1).

¹⁶ Cfr. Daley, *The hope of the early church*, 69,105.

¹⁷ Un buen ejemplo de este tipo de interpretación de los signos de aquella época, está en san Jerónimo (cfr. *Epistula* 123,15 y *Commentarii in Isaiam* VI, 14,1; *Commentarii in Ezechielem* XI,38).

¹⁸ El mismo Agustín se desinteresa por la cuestión de las fechas, acentuando más la vigilancia con la que los fieles deben vivir cada momento de su propia historia y sugiriendo una interpretación espiritual de los últimos tiempos (cfr. *De Civitate Dei*, XX,7). Precisamente, por ahí ronda el libro del Apocalipsis, en el ámbito de la misma tradición joánica, el cual presenta a Jesús en su condición resucitada y gloriosa (cfr. Ap 1,5.18; 19,16), notándose una gran contraposición con la primera venida, diríamos, en la Kénosis (cfr. Flp 2,6ss y Hb 9,28), que refieren los evangelios en cuanto recuperación de la memoria histórica de Jesús.

clara expresión acerca de cómo se desplaza la figura parusíaca de Cristo para el absoluto final de la historia. Este esquema de la escatología determinará la comprensión de los novísimos o postrimerías, hasta mediados del siglo XX.

4. A lo largo de la Edad Moderna, una serie de aspectos determinan la actitud cristiana de cara a la escatología: la emergencia de la Iglesia de la Reforma, la progresiva independencia de la razón de la hegemonía de la fe y la concepción cristiana de la historia, y el auge de una visión secular de la existencia, suscitan un cierto olvido y desinterés por la escatología, y con ella, de la Parusía¹⁹.
5. La última etapa, correspondiente a la época contemporánea, es absolutamente más densa y significativa, debido a los caminos tomados por las teologías protestante y católica, en las que renace el interés por la Parusía, y sus respectivos énfasis en el futuro o el presente.

Llegados a este punto, vale la pena especificar más lo propio de esta última etapa. Para comenzar, según los datos bíblicos, hay una doble venida de Jesús, una realizada y otra esperada, del modo que lo propone Pablo, para quien la primera es un acontecimiento pleno en sí mismo (cfr. Ga 4,4 y Rm 3,21), pero que tiende a una consumación total (cfr. 1Co 1,8; 2Co 1,14; 1Ts 5,2), de manera que en sus palabras, con la Parusía de Cristo (1Ts 4,15), se operará una renovación transformadora del mundo (cfr. 1Co 15,51-52 y Rm 8,19-22). Para Juan, aunque esa consumación escatológica se realiza en la aceptación o rechazo de Cristo (Jn 3,18-19), Jesús también se va para venir en gloria al final de los tiempos (14,3), hecho que al parecer, coincidiría con la resurrección de los muertos el último día (Jn 6,39.40.44.54).

De cara a esta constatación, en la teología protestante, se encuentran básicamente cuatro posturas: la primera, representada por Albert Schweitzer, así llamada “escatología consecuente

¹⁹ Cfr. Gozzelino, *Nell'attesa della beata speranza. Saggio di escatologia cristiana*, 221-249.

o futurista”²⁰, ha sostenido que el Reino de Dios es una realidad total y absolutamente futura²¹, desconociendo que donde el Reino se hace presente por antonomasia, es en la persona de Jesús. De forma simultánea y como reacción a esta postura, están Barth, Moltmann, Bultmann y Dodd, para quienes por el contrario, el futuro se realiza en Jesús, proponiendo de este modo la “escatología de la decisión”. Así se abre el espacio en la teología del Nuevo Testamento para afirmar que lo verdaderamente capital es la decisión de fe que se registra en una existencia auténtica, entrando de este modo en lo definitivo de Dios, es decir, en su escatología²². Según Bultmann, donde Jesús ha venido desde el comienzo hasta hoy, es en la fe de los discípulos y de los creyentes de todos los tiempos²³.

De cara a las anteriores dos posturas, en la tradición protestante reciente no hay tanta unanimidad, como se podría pensar, pues Oscar Cullmann ha propuesto una “escatología de

²⁰ Para este autor, la predicación de Jesús se caracterizó por ser radicalmente dualista, al contraponer siempre el eón viejo y el nuevo, el terreno y el celestial, terminando por afirmar que entre el mundo actual y el futuro no hay continuidad sino ruptura (cfr. Schweitzer, *El secreto histórico de la vida de Jesús*, 50-51). Así pues, para que se haga presente el segundo, se requiere que no hayan quedado rastros del primero, por lo que es inútil encontrar cualquier tipo de presencia del Reino en la historia, conduciendo a una escatología sin compromiso (cfr. Schweitzer, Op. cit., 128, 168-169 etc.; y Dodd, *Las parábolas del Reino*, 55); de hecho, todos los logia de Jesús, referentes a la presencia actual del Reino, no serían de él, sino producción de la primera comunidad.

²¹ Según Schweitzer (cfr. Op. cit., 35-36), Jesús creía como todo judío de su tiempo, en la venida inminente del Reino de Dios, como realización definitiva de la salvación, si bien este advenimiento estaría precedido de pruebas para la comunidad de Israel, de ahí que fuese tan vital la exhortación a la *μετάνοια* en la predicación de Juan el bautista, de Jesús y de la primera generación cristiana (cfr. Mt 3,2; 4,17; Mc 1,15; 6,12 etc.). Sin embargo, con el fracaso que Jesús experimentó en su predicación, se convenció que era llamado a morir antes de que llegara el Reino. De este modo, con su pasión llegaría el Reino, pero se equivocó al creer que éste llegaría en el marco de esta generación. Pablo habría introducido una variación, insistiendo en que el Reino había llegado a través de Cristo, muerto y resucitado (cfr. 1Co 1,23-24).

²² Todo el desarrollo en torno a la desmitificación de los Evangelios, se encuentra en Bultmann, R., *Creer y comprender*, 1976; *Historia y escatología*, 1974; *Teología del Nuevo Testamento*, 1987. En esta empresa, Bultmann se habría dejado influenciar por la teología barthiana y el existencialismo de Heidegger, pero muy posiblemente, también habría captado adecuadamente el matiz propio de la escatología joana, en cuanto escatología realizada, siendo ésta, la más original expresión de la escatología cristiana, frente a los autores que sostenían que la corriente de la escatología consecuente es la de Jesús y la más representativa del Nuevo Testamento (cfr. Tourón, *Escatología cristiana*, 110).

²³ Al considerar que la intervención histórica de Dios en Cristo es puro mito, y por tanto, representación del ideal humano de Dios, propone la famosa desmitificación o deshistorización de los Evangelios, excluyendo de ellos los aspectos apocalípticos, cosmológicos y futuristas, tanto de la predicación de Jesús como de la tradición apostólica. El evangelista Juan, por consiguiente, habría desarrollado una *escatología existencial y presentista* que vive ahora y aquí la novedad de la nueva vida misteriosa con Cristo por la fe-agápe en oposición dialéctica con la existencia del pecado-muerte del mundo; de este modo, Juan representaría el grado más agudo de “desmitologización” de la fe cristiana que había iniciado Pablo con su concepción y experiencia

mediación entre presente y futuro” sosteniendo la inconsistencia de una escatología de futuro del mismo modo que rechaza aquella que no tenga como punto de partida la persona misma de Jesús y no solo la fe en él²⁴. Según Cullmann, la esperanza cristiana del Reino se refiere a un Reino que se realizará en la historia con la última venida del Señor, por lo que no se puede simplemente desvanecer toda la dimensión de temporalidad del Reino²⁵. En una fórmula que ya se ha hecho clásica “el ya sí pero todavía no”, este autor considera que es la tensión entre lo ya realizado en Jesús y lo inacabado de su misterio salvífico, lo que caracteriza y concentra toda la escatología del Nuevo Testamento.

Muy cerca de Cullmann, Charles Harold Dodd²⁶ afina la capitalidad del acontecimiento Cristo, reteniendo que es en la persona misma de Jesús, su actuar y sus palabras, donde se ha realizado preferencialmente el Reino de Dios, haciéndose historia en la historia de Jesús. No hay por tanto, un fin en espera sino el advenimiento al presente de un bien futuro; el Reino de Dios no es objeto de esperanza, sino que se trata de una realidad ya presente. Esta “escatología realizada”²⁷ la habrían entendido perfectamente los discípulos de Jesús y es esto lo que vive desde entonces la comunidad cristiana, donde él, en su condición de resucitado se hace presente, cosa que habrían captado muy bien, tanto Juan en el Evangelio y las Cartas, como los escritores de las cartas deuteropaulinas²⁸. Así pues, de acuerdo con la perspectiva mesiánica de Israel, en la tradición cristiana se dio un desdoblamiento entre la llegada del Mesías y el establecimiento definitivo del Reino en el cosmos y en la historia²⁹.

²⁴ Cfr. Tamayo, *Para comprender la escatología cristiana*, 136.139-140.

²⁵ Cfr. Cullmann, *Le retour du Christ*, 14.

²⁶ Este autor ha propuesto toda su doctrina escatológica en su obra sobre las Parábolas, publicada en 1935 con la que es reconocido como el iniciador de la Escatología realizada (cfr. la versión castellana: Dodd, Charles Harold, *Las parábolas del Reino*, Cristiandad, Madrid, 1974).

²⁷ Si para Schweitzer se trataba de una “escatología por confirmar”, para Dodd lo que está de por medio es una “escatología confirmada”. Esta sería según A. Tornos, la traducción correcta de la expresión inglesa *realized eschatology*, empleada por Dodd, y no la de “escatología realizada” como erróneamente se ha venido traduciendo (cfr. Tornos, *Escatología I*, 2 y Tamayo, *Para comprender la escatología cristiana*, 137).

²⁸ Para los defensores de la Escatología realizada, son los dichos de Jesús sobre el Reino, en clave de futuro, los que serían una construcción de la comunidad (cfr. González Carvajal, *El Reino de Dios y nuestra historia*, 3ss).

²⁹ Cfr. Sayés, *Escatología*, 37.

En el catolicismo, la dinámica renovadora del “retorno a las fuentes”, característica de los albores del Concilio Vaticano II, conlleva la recuperación de los temas relacionados con la esperanza, generando un inusitado interés por la escatología general y por la Parusía, donde prácticamente, esta última viene a entenderse como la “doctrina del encuentro” entre Dios y el ser humano, gracias a la acción mediadora de Cristo resucitado, que rompe todas las distancias que la experiencia religiosa y la religión misma, siempre han considerado entre Dios y el hombre. Así pues, se termina acentuando más la escatología realizada que la consecuyente, debido especialmente al influjo tanto de la hermenéutica existencialista, originada y desarrollada en el siglo XIX, así como de su aplicación a la interpretación del Nuevo Testamento, particularmente por obra de Bultmann y sus discípulos.

Por supuesto, la crítica histórica permite suponer que Jesús, muy conscientemente, unas veces habló en futuro respecto al Reino de Dios así como de su realización plena, del mismo modo que otras veces se expresó en presente sobre su actuación en la historia, razón por la que no se deben asumir como enunciados incompatibles, como a veces se entrevé en las posturas radicales de la Escatología Consecuyente o la Escatología Realizada. Es necesario armonizarlas, considerando que se encuentran en permanente tensión dialéctica, o como lo plantea la misma tradición bíblica, es en la relación entre promesa, cumplimiento y consumación, en donde se reconoce el actuar dinámico de Dios que tiende hacia algo que está mucho más allá de nosotros mismos y de nuestra historia. Joachim Jeremias ha propuesto llamar este modelo como “escatología que se realiza”, la cual, antes que se formularan en el siglo XX, la Escatología Consecuyente y la Escatología Realizada, ha estado claramente evidente en la historia cristiana³⁰. El Vaticano II lo propuso bien al afirmar “el Reino de Dios está ya misteriosamente presente en nuestra tierra; cuando venga el Señor, se consumará su perfección”³¹.

³⁰ Cfr. Jeremias, *Las parábolas del Reino*, 277.

³¹ *Gaudium et Spes*, 39 c.

3.1 PROFUNDIZANDO LA ORIGINALIDAD DE JUAN

Prácticamente, de toda la literatura del Nuevo Testamento, en su conjunto, se puede afirmar que pretende expresar de diversas formas que con Jesús ha tenido lugar la irrupción de algo definitivo y absoluto, que determina la historia, primero de Israel mismo, por cuanto que era precisamente este pueblo, quien estaba esperando el cumplimiento de las promesas, y luego, de la humanidad, dado el horizonte universal de la proclamación evangélica, aunque ya tuviese todo un claro preámbulo en la predicación profética posterior de la tradición de Israel³² y su explicitación en las convicciones cristianas sobre Jesús y su salvación para todos³³.

En otras palabras, la desvelación de Dios en Jesús es un acontecimiento escatológico³⁴, razón por la cual en Juan todo se ve en Jesús, tanto la creación misma, como Israel y toda su historia. En este sentido, con Jesús, lo que se esperaba como futuro se hace forzosamente presente, hecho que no supone necesariamente que todo lo futuro desaparezca irremediamente. Un particular ejemplo de ello, se encuentra en las sentencias de Jesús en Jn 4,23 y 5,25 donde a propósito de “la hora que se acerca” y que “ya está en medio de nosotros”, se percibe el interés del autor en mostrar tanto la relación entre lo pasado y lo nuevo, como la coincidencia entre lo nuevo que llega y lo esperado en el futuro, entre el ministerio de Jesús y la circunstancia histórica de la comunidad en la época en la que surge el Evangelio, y entre el Mesías que se esperaba y el que ha llegado y que llegará. Todo esto parece fundirse y converger en un único acontecimiento, en el que todo adquiere consistencia y sentido completo.

La articulación entre el pasado y el presente, indica que realmente Juan no ha abandonado la escatología tradicional (cfr. 5,25.28; 6,39.40.44.54; 11,25ss), más allá de las suposiciones de quienes consideran que todos estos textos son el resultado de un intento posterior de

³² Cfr. Is 42,6: “Yo, Yahvéh, te he llamado... y te he destinado a ser alianza del pueblo y luz de las gentes”, y 49,6: “Te voy a poner por luz de las gentes, para que mi salvación alcance hasta los confines de la tierra”.

³³ Cfr. Lc 2,30-32: “porque han visto mis ojos tu salvación... luz para iluminar a los gentiles y gloria de tu pueblo Israel”, y Hch 13 46-47: “Era necesario anunciaros a vosotros en primer lugar la Palabra de Dios, pero ya que la rechazáis... mirad que nos volvemos a los gentiles”.

³⁴ Cfr. Bartolomé, *Cuarto Evangelio – Cartas de Juan*, 128.

armonización de la escatología joánica de presente con la futurista de la primera generación cristiana³⁵. En palabras de Caba, “la compenetración íntima de escatología presente y futura lleva a una apreciación clara que los rasgos de escatología futura no son adición correctiva, ni adición complementaria de un redactor posterior; todo nace de la visión teológica del evangelista que profundiza en la unidad entre el Padre y el Hijo y capta los bienes de la salvación que de ellos dimanan para nosotros, iniciándose ya en el presente y culminando en un futuro de gloria”³⁶. Lo que sí parece claro es que a Juan, más que el tiempo de Jesús o el tiempo futuro y final, le interesa su propio tiempo presente, la circunstancia de la comunidad cristiana de su tiempo, y la necesidad de explicarla, sería uno de los aspectos determinantes del desarrollo de su teología. Para Juan así como para los hebreos, “conocer el tiempo” no era cuestión de saber fechas sino de comprender de qué clase de tiempo se trataba: ¿Era tiempo de llorar o de reír, de guerra o de paz? (Qo 3,18), de modo que confundir el tiempo en el que se vive, fácilmente nos conduciría a lamentarnos o ayunar en tiempo de bendición, que es lo mismo que sembrar en tiempo de cosecha (cfr. Za 7,1-3)³⁷. La superación de las categorías cronológicas de expresión, debe conducirnos al reconocimiento de categorías teológicas de comprensión.

Debemos, por consiguiente, suponer que por esa razón, el lenguaje escatológico-apocalíptico resulta inadecuado para expresar el misterio de Cristo, de ahí que este autor recurra a otro tipo de formas y términos, más extraños para la tradición anterior, pero que sobre ese trasfondo, especifican la identidad de Juan al presentar su propia visión y experiencia escatológica de Jesús en la comunidad a partir de la profundización que realiza sobre el lenguaje de la pascua, generando una escatología presentista y realizada en lo fundamental, de tal manera que al

³⁵ Cfr. Barrett, *El Evangelio según san Juan*, 113-114. En realidad, es aquí donde se constata el distanciamiento entre Boismard y Bultmann, ya que para el primero, los estratos sobre la escatología de futuro con su escenografía apocalíptica son los más antiguos del evangelio de Juan y no un añadido eclesiástico posterior con la intención de armonizarlo con la tradición judeocristiana como piensa Bultmann (cfr. Boismard, *Deux exemples d'évolution régressive*, 69 y Brown, *El Evangelio según san Juan I*, 152). En uno y otro caso, de acuerdo con estas dos posturas, se habría querido preservar los materiales, bien para mantener vigente la escatología futura (Boismard), bien para que la escatología realizada no descartara del todo la expectativa futura de la segunda venida del Señor en su gloria (Bultmann) (cfr. Brown, *El Evangelio según san Juan I*, 155-156).

³⁶ Caba, *Teología joanea. Salvación ofrecida por Dios y acogida por el hombre*, 170-171.

³⁷ Cfr. Nolan, *¿Quién es este hombre?*, 121ss.

combinarlas, habría logrando una remodelación escatológica y una concentración cristológica. Así las cosas, Cristo ha llegado inaugurando un tiempo nuevo, pero de tal modo que aún está por llegar en plenitud. Se entiende entonces que los cristianos vivamos en este mundo y en el futuro, de forma simultánea.

Se trata, por consiguiente, de una cuestión soteriológica fundamental, estrechamente relacionada, tanto con la diversidad de expectativas salvíficas del judaísmo de tiempos de Jesús, algunas de ellas revestidas de matices apocalípticos, así como lo específico de estas expectativas en el marco de las comunidades cristianas. Entre unas y otras, hay una cierta coincidencia soteriológica, en cuanto que la tendencia dominante mueve a esperar una intervención final de Dios, que no tendrá lugar en el tiempo presente. Para Juan, claramente, la salvación viene de los judíos (cfr. 4,22)³⁸, de modo que su punto de referencia permanente es la tradición de Israel y sus propias escrituras sagradas, pero se vale de la mediación categorial helenística, para mostrar con su lenguaje que tal salvación tiene lugar de forma interior, operándose en lo que especifica la comprensión humana, es decir, “en su conocimiento”³⁹:

17,3: “Esta es la vida eterna: que te conozcan γινώσκω a ti, el único Dios verdadero, y al que tú has enviado, Jesucristo”

14,7-9: 7 “Si me conocéis γινώσκω a mí, conoceréis γινώσκω también a mi Padre; desde ahora lo conocéis γινώσκω y lo habéis visto ὁράω. 8 Le dice Felipe: Señor, muéstranos δείκνυμι al Padre y nos basta. 9 Le dice Jesús: ¿Tanto tiempo hace que estoy con vosotros y no me conoces γινώσκω, Felipe? El que me ha visto ὁράω a mí, ha visto ὁράω al Padre. ¿Cómo dices tú: Muéstranos δείκνυμι al Padre?”

³⁸ Cfr. Rm 9,4-5.

³⁹ En la base de esta afirmación, claramente late la influencia de la tradición sapiencial de Israel, reflejada en Sb 15,3: “Conocerte a ti es justicia consumada y reconocer tu poder es la raíz de la inmortalidad”.

La dinámica de los verbos en 14,7-9 nos orienta muy bien sobre el sentido que tiene el conocimiento en Juan, pues γινώσκω, como quedó dicho (cfr anotaciones a 14,18 en la p. 193), se refiere a un tipo de comprensión que supera el espacio de lo sensible, expresando la experiencia y la comunión que se realiza entre Jesús y los suyos, y ὁράω, de acuerdo con sus matices propios (cfr. anotaciones a 21,22-23 en la p. 227 y 16,16-19 en la p. 294), alude a un cierto tipo de comprensión que se inscribe más allá del conocimiento sensorial, razón por la cual se trata del verbo que en Juan se utiliza comúnmente para indicar la visión de fe, es decir, la comprensión profunda del misterio de Cristo. En 14,7-9 estos dos verbos γινώσκω y ὁράω, funcionan como sinónimos, aludiendo a ese conocimiento profundo de Jesús y de su Padre, que inscribiéndose más allá de los sentidos, expresa finalmente, lo que debe ver Felipe, o en sus propias palabras, lo que se le debe mostrar δείκνυμι.

La acción salvífica de Dios en el Evangelio según san Juan, se inscribe en dos dimensiones, tanto en su comprensión como en su realización. Por una parte, en su dimensión vertical, parte del reconocimiento de la existencia de dos mundos, el celestial y el terrenal, de manera que la salvación se da saliendo de este espacio terrestre para dirigirse al celeste, que es el lugar de Dios, y es que el contraste entre estos dos mundos, es una constante en Juan⁴⁰, a través de la cual, se nota que hay unas realidades que pertenecen al mundo del Espíritu y otras al mundo de la carne⁴¹.

Sin embargo, por otra parte, en su dinamismo horizontal, Dios obra en la historia y a lo largo de ella, primero en la marcha de su pueblo Israel, y posteriormente, en la persona de su hijo Jesucristo, acción salvífica que halla su prolongación en el tiempo de la Iglesia, para la cual, será tarea imprescindible el posibilitar dicha acción por medio del anuncio⁴², a menudo,

⁴⁰ Cfr. 3,31: “El que viene de arriba está por encima de todos: el que es de la tierra, es de la tierra y habla de la tierra...” y 8,23: “Él les decía: Vosotros sois de abajo, yo soy de arriba. Vosotros sois de este mundo, yo no soy de este mundo”.

⁴¹ Cfr. 3,6: “Lo nacido de la carne, es carne; lo nacido del Espíritu, es espíritu” y 6,63: “El espíritu es el que da vida; la carne no sirve para nada. Las palabras que os he dicho son espíritu y son vida”.

⁴² Cfr. Jn 20,21: “Jesús les dijo otra vez: “La paz con vosotros. Como el Padre me envió, también yo os envío”.

amenazada por los conflictos con el mundo⁴³. En este marco conceptual, se entiende el doble movimiento de Jesús, el descendente y el ascendente, en los que se concentra la acción reveladora y salvífica de Dios en la encarnación del verbo⁴⁴, y la exaltación del Hijo⁴⁵. Así pues, es en la conjugación de estas dos dimensiones, donde se entiende la unicidad de la intervención de Dios y su actuar salvífico en la historia⁴⁶.

Pasando de una observación general sobre todo el Evangelio a una más particular sobre los discursos de adiós, su identidad escatológica es una nota fundamental, con base en tres constataciones, principalmente: 1) El contenido propio de estos discursos; 2) Las afinidades con el discurso escatológico de Jesús en los Evangelios Sinópticos, que sería su más cercano equivalente en dicha literatura (cfr. Características generales de los capítulos 13 al 17 como discurso de adiós); y 3) El contexto narrativo en el que se inscriben los discursos de adiós, dado por la situación de Jesús en la víspera de su muerte, seguida de su misteriosa resurrección, su presencia espiritual en medio de los discípulos, explicitada en sus “apariciones”, su presencia continuada en el Espíritu Paráclito, y su esperada segunda Venida.

En este extenso discurso o discursos, algunas de las sentencias de Jesús, según Juan, fácilmente se pueden aplicar a tres momentos fundamentales: las apariciones que siguen a la resurrección, la presencia del Espíritu-Paráclito y la Segunda Venida del Señor resucitado en su gloria, o Parusía. En relación con esta secuencia, en los Evangelios Sinópticos, a Jesús se le presenta vaticinando su propia resurrección al cabo de tres días (cfr. Mc 8,31; 9,31; 10,34 y par)⁴⁷, él mismo anuncia cómo los hombres serán guiados por el Espíritu Santo (cfr. Mt 10,20

⁴³ Cfr. Jn 16,2: “Os expulsarán de las sinagogas. E incluso llegará la hora en que todo el que os mate piense que da culto a Dios”.

⁴⁴ Cfr. 1,14: “Y la Palabra se hizo carne, y puso su Morada entre nosotros...”.

⁴⁵ Cfr. 12,32: “Y yo cuando sea elevado de la tierra, atraeré a todos hacia mí”.

⁴⁶ Cfr. Brown, *El Evangelio según san Juan I*, 147-149 y Pongutá, *El Evangelio según san Juan*, 126-128.

⁴⁷ Mc 8,31: “Y comenzó a enseñarles que el Hijo del hombre debía sufrir mucho y ser reprobado por los ancianos, los sumos sacerdotes y los escribas, ser matado y resucitar a los tres días”; 9,31: “porque iba enseñando a sus discípulos. Les decía: “El Hijo del hombre será entregado en manos de los hombres; le matarán y a los tres días de haber muerto resucitará”; 10,34: “y se burlarán de él, le escupirán, le azotarán y le matarán, y a los tres días resucitará”.

y Lc 11,13; también Mt 3,11)⁴⁸, y predice proféticamente la venida esplendorosa del Hijo del Hombre (cfr. Mt 16,27; 24,27.30.37.39)⁴⁹. Aun en el extremo hipotético caso de que así haya tenido lugar en el ministerio de Jesús, no es posible captar el alcance de la propia comprensión de Jesús sobre cada una de estas sentencias y la utilización que hizo de ellas, por lo que conviene dejarse guiar por el testimonio de los evangelistas y sus particulares intencionalidades; baste poner como ejemplo la forma como Juan ubica el comienzo de la era del Espíritu, inaugurada con la resurrección misma de Jesús (cfr. Jn 20,22), mientras que la tradición sinóptica establece un lapso temporal de cincuenta días entre uno y otro acontecimiento (cfr. Hch 2,1).

En este sentido, todas las referencias a la Segunda Venida de Jesús, sean ellas explícitas o implícitas, tienen un claro carácter abiertamente escatológico, como es el caso del anuncio de volver a los discípulos, sea para llevárselos o para permanecer con ellos (cfr. 14,3.18.28 y 21,22-23), la afirmación de que vendrá conjuntamente con el Padre (cfr. 14,22-23), la certeza de que ellos lo volverán a ver (cfr. 14,19 y 16,16-19.22), o quizás, en otro tipo de lenguaje, la afirmación de que se les manifestará (cfr. 14,21.22), y finalmente, la promesa de la venida del Paráclito (cfr. 14,16 y 16,7). El problema con todas estas sentencias, es que no hay claridad en torno al cuándo o al cómo tendrá lugar la tan anunciada venida, lo que da pie a una serie de suposiciones, todas ellas legítimas: ¿Su venida coincide con la resurrección? ¿Se realizará a través de las apariciones pascuales? ¿Tendrá lugar en la presencia del Espíritu Paráclito, actuante en medio de la comunidad? ¿Será al final de los tiempos, con la intención de dar un cierre pleno a la historia? o ¿habrá que pensar incluso, en otro tipo de presencia, diferente de

⁴⁸ Mt 10,20: “Porque no seréis vosotros los que hablaréis, sino el Espíritu de vuestro Padre el que hablará en vosotros” y Lc 11,13: “Si, pues, vosotros, aun siendo malos, sabéis dar cosas buenas a vuestros hijos, ¡cuánto más el Padre del cielo dará el Espíritu Santo a los que se lo pidan!” (cfr. la alusión a la futura donación del Espíritu Santo, referida por Juan el Bautista, en Mt 3,11: “Yo os bautizo con agua en señal de conversión; pero aquel que viene detrás de mí es más fuerte que yo, y no soy digno de llevarle las sandalias. Él os bautizará con Espíritu Santo y fuego”).

⁴⁹ Mt 16,27: “Porque el Hijo del hombre ha de venir en la gloria de su Padre, con sus ángeles, y entonces pagará a cada uno según su conducta”; 24,27: “Porque como el relámpago sale por oriente y brilla hasta occidente, así será la venida del Hijo del hombre”; v. 30: “Entonces aparecerá en el cielo la señal del Hijo del hombre; y entonces se golpearán el pecho todas las razas de la tierra y verán al Hijo del hombre venir sobre las nubes del cielo con gran poder y gloria”; v. 37: “Como en los días de Noé, así será la venida del Hijo del hombre”; y v. 39: “y no se dieron cuenta hasta que vino el diluvio y los arrastró a todos, así será también la venida del Hijo del hombre”.

las anteriores?. Ciertamente que aunque nosotros hagamos todas estas distinciones, es muy posible que no se le puedan atribuir, al menos tan fácilmente, al redactor o al evangelista mismo, para quienes tal contradicción no parece que tuviera lugar⁵⁰.

En la trastienda de estos interrogantes, subyace la discusión en torno a la predicación histórica de Jesús, acerca de la venida de la βασιλεία, en la cual se fundan la escatología final y la realizada, tal como se proponían al inicio de este capítulo (cfr. pp. 394-396): De una parte, al anunciarla, Jesús se refería a una intervención histórica y dramática de Dios que pondría fin a la historia misma, la cual se realizaría durante su ministerio; no habiéndose dado esta portentosa irrupción, la comunidad habría desplazado la venida de la βασιλεία a un futuro lejano (A. Schweitzer). En el otro extremo, Jesús habría anunciado la presencia de esta βασιλεία en su propio ministerio, sin elementos apocalípticos, explicitando que su presencia entre los hombres era la única βασιλεία (C.H. Dodd). Dado que los discípulos heredaron una tradición apocalíptica sobre la irrupción de la βασιλεία, y no creyendo que todo se hubiese realizado ya en Jesús, la proyectaron al futuro, primero inminente y luego lejano. Sin embargo, entre estas dos posturas se encuentran otras dos intermedias, según las cuales, la venida de la βασιλεία tendría lugar al término del ministerio de Jesús, coincidiendo con su muerte, o la que afirma que tal venida estaba presente en el ministerio de Jesús, pero de forma provisional, tendiendo hacia su realización plena⁵¹.

Como quedó dicho allí mismo, una objetiva crítica histórica hace suponer que en la predicación de Jesús se daban tensiones entre la escatología final y la realizada, de modo que la βασιλεία se hacía presente en su vida y ministerio, pero Jesús siendo judío, y por tanto, depositario de una tradición apocalíptica, seguramente también habría incorporado a su predicación, el anuncio de una manifestación final del poder de Dios. Vistas así las cosas, su predicación integraba elementos provenientes de los dos tipos de escatología, de ahí que los

⁵⁰ Cfr. Brown, *El Evangelio según san Juan II*, 919-920.

⁵¹ Cfr. Brown, *El Evangelio según san Juan I*, 149-150.

escritores neotestamentarios no hayan producido de la nada sus posturas escatológicas, si no era a partir de la base de la predicación misma de Jesús que las habría considerado⁵².

La Venida del Señor Jesús Resucitado, por tanto, como esperanza firme de la comunidad cristiana, en cuanto a su realización se encuentra en estrecha dependencia de la escatología que la sustenta, y ésta, siendo tan plural en el marco de la teología y la espiritualidad del Nuevo Testamento, tiene como intencionalidad especificar el horizonte salvífico del destino humano, mucho más conectado con las circunstancias de vida de los creyentes de la primera hora (escatología inminente), o más en relación con las expectativas humanas de realización y cierre de la historia (escatología finalista), o en últimas, como final que se adelanta, adentrándose plenamente en el hoy de la existencia creyente. Aunque los Sinópticos expliciten más la futura, el Evangelio de Juan, al conjugarlas, más allá de toda la polémica en torno a la supremacía de una sobre la otra, este ambiente cristiano, deja al descubierto la riqueza de las concepciones de los creyentes del final del siglo I, y la fuerza de su fe.

En la práctica, la comprensión de la escatología joánica, ha girado, bien en torno a la negación total de la escatología futura, o bien alrededor de una escatología futura bastante recortada, dada la centralidad casi excluyente de la escatología realizada. Sobre el particular, es llamativo el hecho que “estos puntos de vista aparentemente contradictorios no se encuentran, como se podría esperar, en partes diferentes del Evangelio, sino más bien en una gran proximidad uno y otro. Por ejemplo, en 5,24-26 se afirma una escatología presente y en 5,27-29 una futura; la promesa de la resurrección futura de la muerte se declara en 6,39.40b.44b y 54b, pero se dice que el creyente tiene ya la vida eterna en 6,40a.47.51.54a y 58”⁵³.

Al respecto, el trabajo realizado ha mostrado que Juan, en su fidelidad al pensamiento histórico salvífico del cristianismo primitivo, no renuncia a su certeza en la realización de los

⁵² Todo parece indicar que en el judaísmo de tiempos de Jesús, coexistían las dos posturas escatológicas. Así, el manuscrito de la guerra (1QM) de Qumrán, hablaba de la esperanza en la intervención final de Dios, al tiempo que la misma espiritualidad característica de los esenios de Qumrán, afirmaba que ellos ya participaban de los dones de Dios, quedando exentos de todo juicio (cfr. Brown, *El Evangelio según san Juan I*, 153).

⁵³ Kysar, *Gospel of John*, 928.

acontecimientos finales esperados, encabezados por la venida histórica de Jesús, pero cree simultánea y firmemente que la historia misma, la de los creyentes, ha llegado a su plenitud en Cristo, bajo el cual, en cierta forma, quedan derogados todos los tiempos⁵⁴. El mismo Lucas, que no escribe muy lejos de la época de Juan, al estructurar en su obra la historia en tres etapas (Israel – Jesús – La Iglesia), presenta a Jesús de esta manera como el centro del tiempo, con lo que la era de la Iglesia adquiere una dimensión más presencial que quizás no se puede palpar en Mateo y Marcos, que se entienden más desde la perspectiva de la expectación inminente de la Parusía⁵⁵.

Se trata así en Juan, de un pensamiento escatológico determinado por la presencia actual de Cristo resucitado, aún cuando en sentido amplio, se puede afirmar que después de la Pascua, a partir del momento en el que la comunidad primitiva concentra su anuncio en la proclamación kerigmática de Jesucristo muerto y resucitado, desde ese mismo momento, se inicia el proceso de la escatología realizada. De hecho, una mirada a su Evangelio, evidencia su reconocimiento de la acción histórico-salvífica, desde la creación (cfr. 1,3; 17,5.24)⁵⁶, pasando por grandes figuras como Abraham (cfr. 8,33.37.39.53.56.57-58)⁵⁷, Moisés (cfr. 1,17; 3,14; 5,45-46; 6,32; 7,19.22-23; 8,5; 9,28-29)⁵⁸, y los profetas (cfr. 1,45; 6,45; 8,52-53)⁵⁹, hasta llegar a Juan el

⁵⁴ Bultmann y Dodd tienen razón al insistir en que el Cuarto Evangelio carga el acento en la escatología realizada, puesto que habiendo surgido tiempo después de la caída de Jerusalén, las esperanzas sobre una parusía inminente ya habrían desaparecido parcialmente (cfr. Brown, *El Evangelio según san Juan I*, 154-155). Esta idea fundamental para la fe y la teología cristiana, es la columna vertebral de la obra de Hans Conzelmann, titulada *el centro del tiempo* (cfr. Edición castellana publicada por Fax, Madrid, 1974).

⁵⁵ Cfr. García Viana, *El Cuarto Evangelio: Historia, Teología y Relato*, 73-74. Cabe suponer que aquí García Viana está pensando directamente en la obra de Conzelmann, ya citada.

⁵⁶ 1,3: “Todo se hizo por ella (la Palabra) y sin ella no se hizo nada. Lo que se hizo”; 17,5: “Ahora, Padre, glorifícame tú, junto a ti, con la gloria que tenía a tu lado antes que el mundo fuese” y v. 24: “Padre, los que tú me has dado, quiero que donde yo esté estén también conmigo, para que contemplen mi gloria, la que me has dado, porque me has amado antes de la creación del mundo”.

⁵⁷ 8,33: “Ellos le respondieron: Nosotros somos descendencia de Abrahán y nunca hemos sido esclavos de nadie. ¿Cómo dices tú: Os haréis libres?”; v. 37: “Ya sé que sois descendencia de Abrahán; pero tratáis de matarme, porque mi palabra no prende en vosotros”; v. 39: “Ellos le respondieron: “Nuestro padre es Abrahán.” Jesús les dice: “Si sois hijos de Abrahán, haced las obras de Abrahán”; v. 53: “¿Eres tú acaso más grande que nuestro padre Abrahán, que murió? También los profetas murieron. ¿Por quién te tienes a ti mismo?”; v. 56: “Vuestro padre Abrahán se regocijó pensando en ver mi Día; lo vio y se alegró”; vv. 57-58: “Entonces los judíos le dijeron: ¿Aún no tienes cincuenta años y has visto a Abrahán? Jesús les respondió: En verdad, en verdad os digo: antes de que Abrahán existiera, Yo Soy.”

⁵⁸ 1,17: “17 Porque la Ley fue dada por medio de Moisés; la gracia y la verdad nos han llegado por Jesucristo”; 3,14: “Y como Moisés elevó la serpiente en el desierto, así tiene que ser elevado el Hijo del hombre”; 5,45-46:

Bautista (cfr. 1,6.15; 3,28)⁶⁰, en la línea de las expectativas veterotestamentarias sobre el misterioso mensajero de Malaquías⁶¹, que culminarán con la vuelta de Jesús al Padre (cfr. 14,3), cerrando así el ciclo de realizaciones históricas.

Esta preocupación por hacer particularmente presentes los bienes soteriológicos y el cumplimiento actual de las promesas en Cristo, que el evangelista explicita en los discursos de adiós, ya desde el comienzo de la obra joánica, este ambiente autoral lo había propuesto como una especie de tesis fundamental: *Con Jesús ha llegado la hora de la salvación*⁶².

Junto a este propósito fundamentalmente cristológico, parece haber razones de tipo correctivo, que tienen la intención de mostrar, primero, de cara al judaísmo, la superioridad de la fe cristiana (un buen ejemplo de ello aparece en el relato de la resurrección de Lázaro y la expectativa judía de la resurrección en el último día, a la que Jesús contrapone, y no de manera antitética, la resurrección presente y actual, operada por la fe en él), y segundo, de cara al

“No penséis que os voy a acusar yo delante del Padre. Vuestro acusador es Moisés, en quién habéis puesto vuestra esperanza. Porque, si creyeráis a Moisés, me creeríais a mí, porque él escribió de mí”; 6,32: “Jesús les respondió: En verdad, en verdad os digo: No fue Moisés quien os dio el pan del cielo; es mi Padre el que os da el verdadero pan del cielo”; 7,19: “¿No es Moisés el que os dio la Ley? Y ninguno de vosotros cumple la Ley. ¿Por qué queréis matarme?”; vv. 22-23: “Moisés os dio la circuncisión (no que provenga de Moisés, sino de los patriarcas) y vosotros circuncidáis a uno en sábado. Si se circuncida a un hombre en sábado, para no quebrantar la Ley de Moisés, ¿os irritáis contra mí porque he devuelto la salud plena a un hombre en sábado?”; 8,5: “Moisés nos mandó en la Ley apedrear a estas mujeres. ¿Tú qué dices?”; 9,28-29: “Ellos le llenaron de injurias y le dijeron: Tú eres discípulo de ese hombre; nosotros somos discípulos de Moisés. Nosotros sabemos que a Moisés le habló Dios; pero ése no sabemos de dónde es”.

⁵⁹ 1,45: “Felipe encuentra a Natanael y le dice: Aquel de quien escribió Moisés en la Ley, y también los profetas, lo hemos encontrado: Jesús, el hijo de José, el de Nazaret”; 6,45: “Está escrito en los profetas: Serán todos enseñados por Dios. Todo el que escucha al Padre y aprende, viene a mí”; 8,52-53: “Le dijeron los judíos: Ahora estamos seguros de que tienes un demonio. Abrahán murió, y también los profetas; y tú dices: Si alguno guarda mi palabra, no probará la muerte jamás. ¿Eres tú acaso más grande que nuestro padre Abrahán, que murió? También los profetas murieron. ¿Por quién te tienes a ti mismo?”.

⁶⁰ 1,6: “Hubo un hombre, enviado por Dios: se llamaba Juan”; v. 15: “Juan da testimonio de él y clama: Este era del que yo dije: El que viene detrás de mí se ha puesto delante de mí, porque existía antes que yo” y 3,28: “Vosotros mismos me sois testigos de que dije: Yo no soy el Cristo, sino que he sido enviado delante de él”.

⁶¹ Cfr. Mal 3,1: “Voy a enviar a mi mensajero a allanar el camino delante de mí, y en seguida vendrá a su templo el Señor a quien vosotros buscáis; y el Ángel de la alianza que tanto deseáis, ya llega, dice Yahvéh Sebaot”; y v. 23: “Voy a enviaros al profeta Elías antes de que llegue el Día de Yahvéh, grande y terrible”.

⁶² Cfr. 4,23: “Pero llega la hora -ya estamos en ella- en que los adoradores verdaderos adorarán al Padre en espíritu y en verdad, porque así quiere el Padre que sean los que le adoren” y 5,25: “En verdad, en verdad os digo: llega la hora -ya estamos en ella- en que los muertos oirán la voz del Hijo de Dios, y los que la oigan vivirán”.

cristianismo y su exagerada mirada hacia el futuro, como si solo al final tuviese lugar la salvación, puesto que lo verdaderamente decisivo es la revelación de Dios en Jesús, en su persona, en sus palabras y en sus acciones, y en la acogida de esta revelación por la fe⁶³.

Es tan fuerte la convicción en torno a la centralidad y capitalidad del acontecimiento Cristo en la historia actual de la comunidad, que en coherencia con la tradición joánica, también la primera carta de Juan es particularmente enfática en afirmar la escatología realizada, de modo que los bienes esperados para el futuro, ya han tenido lugar:

- 1,2: “Pues la Vida se manifestó, y nosotros la hemos visto y damos testimonio y os anunciamos la Vida eterna, que estaba junto al Padre y que se nos manifestó”.
- 1,3: “Lo que hemos visto y oído, os lo anunciamos, para que también vosotros estéis en comunión con nosotros. Y nosotros estamos en comunión con el Padre y con su Hijo Jesucristo”.
- 1,7: “Pero si caminamos en la luz, como él mismo está en la luz, estamos en comunión unos con otros, y la sangre de su Hijo Jesús nos purifica de todo pecado”.
- 2,5: “Pero quien guarda su palabra, ciertamente en él, el amor de Dios ha llegado a su plenitud. En esto conocemos que estamos en él”.
- 2,9-10: “Quien dice que está en la luz y aborrece a su hermano, está aún en las tinieblas. Quien ama a su hermano permanece en la luz y no tropieza”.
- 2,13-14: “Os escribo a vosotros, padres, porque conocéis al que es desde el principio. Os escribo a vosotros, jóvenes, porque habéis vencido al Maligno. Os escribo,

⁶³ Cfr. Kysar, *Gospel of John*, 928.

hijos, porque conocéis al Padre. Os escribo a vosotros, padres, porque ya conocéis al que es desde el principio. Os escribo, jóvenes, porque sois fuertes y la palabra de Dios permanece en vosotros y habéis vencido al Maligno”.

3,1: “Mirad qué amor nos ha tenido el Padre para llamarnos hijos de Dios, pues ¡lo somos! Por eso el mundo no nos conoce porque no le reconoció a él”.

4,15: “Si uno confiesa que Jesús es el Hijo de Dios, Dios mora en él y él en Dios”.

Sin embargo, al igual que en el Cuarto Evangelio, también en esta carta hay espacio para la escatología futura, quizás con las mismas intencionalidades correctivas del Evangelio:

3,2: “Queridos, ahora somos hijos de Dios y aún no se ha manifestado todavía lo que seremos. Sabemos que, cuando se manifieste, seremos semejantes a él, porque le veremos tal cual es”.

2,28: “Y ahora, hijos míos, permaneced en él para que, cuando se manifieste, tengamos plena confianza y no quedemos avergonzados lejos de él en su Venida”.

3,18-19: “Hijos míos, no amemos de palabra ni con la boca, sino con obras y según la verdad. En esto sabremos que somos de la verdad, y tendremos nuestra conciencia tranquila ante él”.

De esta manera, es claro que para el autor, tanto del Evangelio como de la primera carta, los dones que se proclaman no son fines en sí mismos, sino que se trata precisamente de la fuente de confianza en el futuro, ya que los que ya son hijos de Dios, continúan viviendo una vida en consonancia con esa condición, hasta que le vean un día cara a cara (cfr. 3,2).

En este orden de ideas, un aspecto absolutamente particular y novedoso de la escatología joánica, frente a la escatología sinóptica, es su carácter personalizador⁶⁴, donde el ser humano individual se encuentra más en primer plano que en los demás escritos del Nuevo Testamento, o por lo menos en los Evangelios Sinópticos, y que ha sido bien denominada “individualismo soteriológico”⁶⁵, la cual en ningún momento significa rechazo u olvido de la comunidad como ambiente de realización y punto de referencia creyente, ya que es en el respectivo *καίρως* de la interpelación individual, donde se da la decisión entre la vida y la muerte, y donde el ser humano cuestionado por el sentido de su existencia y la posibilidad de la salvación, la asume como opción libre de vida; es obvio que en este tipo de racionalidad, se verifica un claro desinterés por el mundo, si es que éste se entiende en su dimensión cosmológica simplemente como un espacio, o en su dimensión antropológica en cuanto concepto englobante de la humanidad. Para Juan, el verdadero problema de fondo, es la situación existencial y el destino salvífico de cada persona.

Una adecuada comprensión de la dinámica escatológica de la comunidad cristiana, en buena medida depende de una seria y profunda revisión a fondo de la noción, más que del concepto de “escatología”, a la luz de la revelación bíblica, retomando todos sus aspectos constitutivos, de modo que con ella no se identifiquen ni supongan solamente, las expectativas futuras de una comunidad de fe, al margen de sus realizaciones históricas, ya que en un pensamiento como el joánico, nos encontramos no solo con la convergencia de las dos concepciones escatológicas referidas, sino también con la indiscutible preponderancia de la escatología realizada sobre la futura. Este desplazamiento de acento, habla tácitamente de una situación comunitaria e histórica diferente, y por consiguiente, de la emergencia de nuevas categorías de comprensión, que en el plano de la escatología, se pueden reducir a las nociones de *juicio* y *resurrección*, y en relación con ellas, *el último día*.

⁶⁴ De hecho, entre las diversas denominaciones de la escatología joánica más características del autor, están la de “escatología realizada”, “escatología actual y presente”, “escatología personalizada” y “escatología existencial” (cfr. Caba, *Teología Joanea*, 235-236).

⁶⁵ Schnackenburg, *El Evangelio según san Juan II*, 533.

En efecto, en el Cuarto Evangelio, los pasajes que hablan del juicio y la resurrección en clave de futuro, se ubican en cuatro contextos literarios:

1) El discurso de revelación del capítulo 5, abriendo la perspectiva de la resurrección universal de los muertos (vv. 28-29: “Llega la hora en que todos los que estén en los sepulcros oirán su voz y saldrán los que hayan hecho el bien para una resurrección de vida, y los que hayan hecho el mal, para una resurrección de juicio”).

2) En torno a la expresión “yo le resucite” o “yo le resucitaré en el último día”, que aparece cuatro veces en el capítulo 6 (vv. 39-40: “Y ésta es la voluntad del que me ha enviado: que no pierda nada de lo que él me ha dado, sino que *lo resucite* el último día. Porque ésta es la voluntad de mi Padre: que todo el que vea al Hijo y crea en él, tenga vida eterna y que *yo le resucite el último día*”; v. 44: “Nadie puede venir a mí, si el Padre que me ha enviado no lo atrae; y *yo le resucitaré el último día*” y v. 54: “El que come mi carne y bebe mi sangre, tiene vida eterna, y *yo le resucitaré el último día*”).

3) La confesión de Marta “Ya sé que *resucitará en la resurrección, el último día*”, a propósito de la muerte de su hermano Lázaro (11,24).

4) La referencia al “último día” como día de juicio (12,48: “El que me rechaza y no recibe mis palabras, ya tiene quién le juzgue: la palabra que yo he hablado, ésa le juzgará *el último día*”), se encuadra en el marco del último discurso de Jesús, abierto a un grupo mayor que el de sus discípulos, antes de la pasión. Por su parte, la expresión “último día” presente en los textos citados, excepto en 5,28-29 alude en su comprensión primera, al arquetípico “día de Yahvéh”⁶⁶ del Antiguo Testamento, que

⁶⁶ En este “día grande” se concentraban todas las esperanzas que Israel tenía para el futuro, el cual se funda en las intervenciones históricas de Yahvéh, relacionadas particularmente con la salida de Egipto y más tarde, con el retorno del exilio babilónico. Este día tiene una doble connotación, ya que mientras que para los gentiles es día de juicio, para el pueblo de Israel lo es de salvación (cfr. So 1,5; Am 5,18; Is 2,12-22), de modo que es esta tensión entre el castigo y la bienaventuranza, lo que determina el sentido de la intervención futura de Dios, uniéndose así a toda la concepción tradicional de la esperanza mesiánica (cfr. 2Sm 7,1-16; Jr 23,5-6; Ez 17,22-24; 27,24-25;

ya desde el profeta Amós (cfr. Am 5,18ss: “¡Ay de los que ansían el día de Yahvéh! ¿Qué creéis que es el día de Yahvéh? ¡Es tinieblas, que no luz!...”), refleja una perspectiva marcadamente temporal, en la que predomina más la idea de juicio que de salvación.

Las dos categorías de *juicio y resurrección*, sin embargo, tienen sus propias connotaciones semánticas en términos de escatología realizada: En primer lugar, el “juicio” si bien sigue siendo una acción divina (cfr. 8,50), que aparece en formas pasivas⁶⁷, y ha sido confiado al Hijo (cfr. 5,22.27.30; 8,16)⁶⁸, la responsabilidad del ser humano aparece con mayor relieve⁶⁹, consistiendo en un rechazo de la oferta de Dios, por lo que se permanece en la muerte⁷⁰, bajo la cólera de Dios⁷¹, siendo en resumidas cuentas, un juicio personal y presente.

En segundo lugar, en torno a la “resurrección” ocurre algo similar, como se puede apreciar en el relato de la resurrección de Lázaro (11,23-25), donde la expectativa judía de la resurrección en el último día, se ve transformada por Jesús mismo como “resurrección y vida” como posesión actual del creyente, o como en 5,25 donde los muertos que “escuchan” en presente la voz del Hijo de Dios, se transforman en vivientes. En el caso de la expresión “el último día” que en el Nuevo Testamento sólo aparece en Juan, se nota un cambio de perspectiva con respecto al Antiguo Testamento, en cuanto que la expectativa temporal se ve remplazada por “la hora (ὥρα) que llega” en el momento actual (νῦν) (cfr. 4,23 y 5,25), tiempo de salvación

34,23-24; Za 9,9-10), llegando a un punto álgido en la obra de Daniel (cfr. 7,9-14), donde el enigmático “hijo del hombre” aunque proviene del cielo, lugar de Dios (cfr. Ex 13,21; 33,9; Is 9,1; Sal 104,3), y es descrito con rasgos con los que en otros lugares se describe al mismo Yahvéh (cfr. Is 6,1-3), tiene apariencia de hombre.

⁶⁷ Cfr. 12,31: “Ahora es el juicio de este mundo; ahora el Príncipe de este mundo será derribado” y 16,11: “en lo referente al juicio, porque el Príncipe de este mundo está juzgado”.

⁶⁸ 5,22: “Porque el Padre no juzga a nadie; sino que todo juicio lo ha entregado al Hijo”; v. 27: “y le ha dado poder para juzgar, porque es Hijo del hombre”; v. 30: “Yo no puedo hacer nada por mi cuenta: juzgo según lo que oigo; y mi juicio es justo, porque no busco mi voluntad, sino la voluntad del que me ha enviado”; 8,16: “y si juzgo, mi juicio es verdadero, porque no estoy yo solo, sino yo y el que me ha enviado”.

⁶⁹ Cfr. 3,18: “El que cree en él, no es juzgado; pero el que no cree, ya está juzgado, porque no ha creído en el nombre del Hijo unigénito de Dios”.

⁷⁰ Cfr. 5,24: “En verdad, en verdad os digo: el que escucha mi palabra y cree en el que me ha enviado, tiene vida eterna y no incurre en juicio, sino que ha pasado de la muerte a la vida”.

⁷¹ Cfr. 3,36: “El que cree en el Hijo tiene vida eterna; el que resiste al Hijo, no verá la vida, sino que la ira de Dios permanece sobre él” ; cfr. 1Jn 3,14: “Nosotros sabemos que hemos pasado de la muerte a la vida, porque amamos a los hermanos. Quien no ama permanece en la muerte”.

para todos los que creen⁷²; ésta es la hora que es presentada también como “aquel día”⁷³, en la línea de Isaías (cfr. Is 2,11.17.20)⁷⁴, quien así también se refiere al “día de Yahvéh”. De este modo, Juan asume esta expresión del lenguaje del judaísmo y del cristianismo primitivo (cfr. Mc 13,32 y par; Lc 10,12; 17,31; 21,34; 2Ts 1,10; 2Tm 1,12; 4,8)⁷⁵, en un horizonte absolutamente cristológico y salvífico⁷⁶.

Naturalmente, la comprensión en términos de escatología realizada de las categorías de la escatología futura, no tiene la intención de negar un juicio futuro o una resurrección futura, universal y final, sino poner al descubierto los efectos actuales de la fe o de la incredulidad. Pese a ello, como en el caso del diálogo entre Marta y Jesús (11,23-27), aunque de forma directa no se trate de una polémica sobre la expectación cristiana de la resurrección en el último día, en realidad, *sí se está oponiendo la respuesta cristiana de presente a la expectación judía de futuro*; es tan fuerte esta convicción, que en Cristo se está dando la consumación y la fe cristiana está superando la religión judía, al creer en un Mesías e Hijo de Dios que efectivamente ya vino y está presente, como se verifica en las palabras de Marta: “Si Señor, yo creo que tú eres el Cristo, el Hijo de Dios, el que iba a venir al mundo” (cfr. 11,27). Así, de la mano de Jesús mismo, se da el paso de una esperanza en el futuro a la fe en el

⁷² Cfr. 12,23: “Jesús les respondió: “Ha llegado la hora de que sea glorificado el Hijo de hombre”.

⁷³ Cfr. 14,20: “Aquel día comprenderéis que yo estoy en mi Padre y vosotros en mí y yo en vosotros” y 16,23: “Aquel día no me preguntaréis nada. En verdad, en verdad os digo: lo que pidáis al Padre os lo dará en mi nombre” y v. 26: “Aquel día pediréis en mi nombre y no os digo que yo rogaré al Padre por vosotros”.

⁷⁴ 2,11: “Los ojos altivos del hombre serán abajados, se humillará la altanería humana, y será exaltado Yahvéh solo en aquel día”; v. 17: “Se humillará la altivez del hombre, y se abajará la altanería humana; será exaltado Yahvéh solo, en aquel día” y v. 20: “Aquel día arrojará el hombre a los musgaños y a los topes los ídolos de plata y los ídolos de oro que él se hizo para postrarse ante ellos”.

⁷⁵ Mc 13,22: “Mas de aquel día y hora, nadie sabe nada, ni los ángeles en el cielo, ni el Hijo, sino sólo el Padre”; Lc 10,12: “Os digo que en aquel Día habrá menos rigor para Sodoma que para aquella ciudad”; 17,31: “Aquel Día, el que esté en el terrado y tenga sus enseres en casa, no baje a recogerlos; y, de igual modo, el que esté en el campo, no se vuelva atrás”; 21,34: “Cuidad que no se emboten vuestros corazones por el libertinaje, por la embriaguez y por las preocupaciones de la vida y venga aquel Día de improviso sobre vosotros”; 2Ts 1,10: “cuando venga en aquel día a ser glorificado en sus santos y admirado en todos los que hayan creído - pues nuestro testimonio ha sido creído por vosotros”; 2Tm 1,12: “Por este motivo estoy soportando estos sufrimientos; pero no me avergüenzo, porque yo sé bien en quién tengo puesta mi fe, y estoy convencido de que es poderoso para guardar mi depósito hasta aquel Día” y 4,8: “Y desde ahora me aguarda la corona de la justicia que aquel Día me entregará el Señor, el justo Juez; y no solamente a mí, sino también a todos los que hayan esperado con amor su Manifestación”.

⁷⁶ Cfr. Schnackenburg, *El Evangelio según san Juan II*, 527.

Salvador presente. En Jesús, el futuro escatológico está “ocultamente presente y definitivo, de modo que ahora se da precisamente como salvación”⁷⁷.

Como lo ha referido bellamente Brown, “el cristianismo es una religión de esperanza, y lo que Dios tiene todavía que hacer en y por medio de Jesús sigue siendo un factor importante de su perspectiva teológica. No obstante, la esencia de la proclamación cristiana al mundo es lo que Dios ha hecho en Jesús. El Jesús que a los ojos de la fe ya es, pesa más que el Jesús que será en la anticipación de la esperanza”⁷⁸.

El cambio o desplazamiento en las concepciones escatológicas, de futuro a presente, no son por tanto, ni excluyentes entre sí, ni absolutamente exclusivas del pensamiento joánico. En la literatura sinóptica, por ejemplo, más allá de las claras muestras de escatología futura, expresada en lenguaje apocalíptico⁷⁹, aunque inminente en lo esencial⁸⁰, simultáneamente se puede apreciar una dilatación o apertura del tiempo⁸¹, de manera que quizás, propiamente hablando, no hay contradicción entre la escatología futura y el retroceso de la espera inminente (cfr. 1Ts 4,13-17 y 2Ts 2,1-3), si bien la tensión entre ellas, es su permanente elemento dinamizador⁸².

Dado que en el Evangelio de Juan no parece notarse crisis alguna, ocasionada por el retraso de la Parusía, afirmaciones como la de 21,22-23: “... Si quiero que se quede hasta que yo

⁷⁷ Rahner, *Escatología*, 658.

⁷⁸ Brown, *Introducción a la Cristología del Nuevo Testamento*, 129.

⁷⁹ Cfr. Mc 13,26: “Verán al Hijo del hombre que viene entre nubes con gran poder y gloria” y sus paralelos en Mt 24,30 y Lc 21,27.

⁸⁰ Cfr. Mc 9,1: “Yo os aseguro que entre los aquí presentes hay algunos que no gustarán la muerte hasta que vean venir con poder el Reino de Dios” y 13,30: “Yo os aseguro que no pasará esta generación hasta que todo esto suceda” y sus paralelos en Mt 24,34 y Lc 21,32.

⁸¹ Cfr. Mc 13,32 y Mt 24,36: “Más de aquel día y hora, nadie sabe nada, ni los ángeles en el cielo, ni el Hijo, sino solo el Padre” y también Hch 1,7: “A vosotros no os toca conocer el tiempo y el momento que ha fijado el Padre con su autoridad...”. No sin razones, se ha pensado que el logion “no sabéis ni el día ni la hora”, dado que se repite continuamente en la predicación de Jesús, es signo de que él proclama concientemente la imprevisión del cuándo será, como una de las constantes de su escatología. Según esto, debe ponderarse teológicamente el valor teológico de los logia sobre la parusía dentro de una generación (cfr. Ruiz de la Peña, *La otra dimensión: escatología cristiana*, 140-150).

⁸² Cfr. Hch 1,11: “Galileos, ¿Qué hacéis ahí mirando al cielo?. Este que os ha sido llevado, este mismo Jesús, vendrá así tal como le habéis visto subir al cielo”.

venga...” a propósito de la insinuación sobre la permanencia del discípulo amado, podrían apuntar a una expectación siempre viva de la parusía inminente, realizada en el marco de la escatología realizada, del modo que se ve en la primera carta de Juan⁸³. Aquí, en el Evangelio, el denominador común es la gozosa y tranquila confianza en el presente salvador por la fe en Cristo resucitado en medio de la comunidad⁸⁴, unida a la paciente expectación en un futuro que viene de Dios. De esta manera, en Juan, se aprecia el retroceso de las representaciones apocalípticas sinópticas, ante un Cristo vivo y presente en la historia⁸⁵.

Estos diversos aspectos constituyen, por consiguiente, la identidad del pensamiento escatológico de Juan, en el que la Venida del Señor como presencia permanente en la comunidad y en la experiencia de fe de los creyentes, impulsa el sentido de pertenencia a la historia, no vivida y escrita, sino a la presente, y la necesidad de hacer explícita en ella la acción salvadora de Jesucristo. Dicha presencia salvadora, en cuanto Venida del Señor, presenta algunos matices que es imperioso ampliar, a la luz de los textos explícitos e implícitos sobre la Parusía en el Cuarto Evangelio.

3.2 DE LA PARUSÍA FINAL O ESPERADA A LA PRESENCIA INMEDIATA O REALIZADA

La Venida de Cristo, a la luz de los Evangelios y de la fe de la comunidad, la entendemos en principio, como la ha propuesto la tradición cristiana desde sus comienzos, en una doble dimensión: una primera, histórica, que se realiza a través del misterio de la encarnación, y otra

⁸³ Cfr. 1Jn 2,18: “Hijos míos, es la última hora”, 2,28: “Y ahora, hijos míos, permaneced en él para que, cuando se manifieste, tengamos plena confianza y no quedemos avergonzados lejos de él en su Venida” y 3,2: “... Sabemos que cuando se manifieste seremos semejantes a él, porque le veremos tal cual es”.

⁸⁴ Cfr. 1,14: “Y la Palabra se hizo carne, y puso su Morada entre nosotros, y hemos contemplado su gloria,...”; v. 16: “Pues de su plenitud hemos recibido todos, y gracia por gracia” y 20,31: “Éstos han sido escritos para que creáis que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios, y para que creyendo tengáis vida en su nombre”.

⁸⁵ Cfr. Schnackenburg, *El Evangelio según san Juan II*, 537.

que se proyecta más allá de la historia misma, pero en continuidad con la primera, y que viene a identificarse según la terminología bíblica, con la Parusía.

Dado que toda la revelación veterotestamentaria se mueve en función de la esperanza en la venida del Mesías, que el Nuevo Testamento reconoce como operada en la persona de Jesucristo, la pregunta orientadora de la expectativa cristiana a propósito de la Segunda Venida, tiene que ver con su término en el tiempo: ¿Cuándo se realizará esta Parusía? A este interrogante se darán básicamente dos respuestas: La primera estableciendo un momento y su progresivo desplazamiento, y otra que niega la posibilidad de saber cualquier cosa al respecto. Sobre la primera de las comprensiones, la primitiva era cristiana, habría esperado esta Parusía, no muy lejana en la historia, y no ciertamente fuera de su propia historia, en la línea de Mc 9,1 par y 13,30 aguardándola en un tiempo inmediatamente posterior a la resurrección; lentamente iría quedando atrás la idea de participar de la Segunda Venida de Cristo, durante la vida de los primeros testigos, dando paso a una nueva concepción, según la cual su anticipación se expresa de tal modo que queda totalmente aplazada. Este proceso, con base en textos del Nuevo Testamento, se ilustraría de la siguiente forma:

- En la primera carta a los Tesalonicenses, se presenta la venida del Señor resucitado como un evento a verificarse prontamente, en vida de los discípulos-testigos, es decir, de los apóstoles (cfr. 4,13-17), mientras que en la segunda, la mención de todos los portentos apocalípticos que la precederán, da la impresión de que ésta no es tan inminente, como quizás debía creerlo la generación de los testigos (cfr. 2,3ss.).

Hay, sin embargo, dichos que se refieren al aplazamiento de la Parusía sin recurrir al lenguaje apocalíptico, como en el contexto del discurso escatológico de Mateo⁸⁶, o en Lucas, donde Jesús corrige la creencia de los discípulos de que el Reino de Dios va a

⁸⁶ Cfr. 24,48: “Pero si el mal siervo aquel se dice en su corazón: Mi señor tarda”; 25,5: “Como el novio tardara, se adormilaron todas y se durmieron” y el v. 19: “Al cabo de mucho tiempo, vuelve el señor de aquellos siervos y ajusta cuentas con ellos”.

venir inmediatamente⁸⁷, y habla de un deseo incumplido de los discípulos de ver alguno de los días del Hijo del Hombre⁸⁸.

- Del mismo modo, en la primera carta a los Tesalonicenses se habla de la inminencia del retorno de Jesús en la historia de los primeros testigos, mientras que en la carta a los Efesios, todo se orienta más al Cristo que habita por la fe, en nuestros corazones, como ya lo han explicitado ampliamente los estudiosos del tema⁸⁹. Lo mismo se puede afirmar del paso que se da de la primera carta a los Corintios a la segunda, o de 1Pe 4,7 a 2Pe 3,4-13.

Sin embargo, de cara a la pregunta por el tiempo de la venida, hay una serie de dichos según los cuales la hora de la Parusía no se puede predecir. En efecto, en estos textos se afirma que para los discípulos no es posible saber cuándo vendría el Señor, ya que él llegaría como si fuera un ladrón en la noche (cfr. Mt 24,42-44 = Lc 12,39-40), es decir, de forma inesperada (cfr. Mt 24,50 = Lc 12,46), por lo que es necesario estar atentos para que en su llegada no se esté distraído o dormido (cfr. Mt 25,13). A este respecto es valiosa la referencia de Lc 17,20-21 ya que a propósito de las señales apocalípticas que rodean la venida del Hijo del Hombre, “El Reino de Dios no viene visiblemente (porque), el Reino de Dios está entre vosotros”, y más aún, según Mc 13,32 Jesús mismo no sabía cuándo tendrían lugar todas esas cosas que iban a pasar: “Acerca de aquel día o de la hora, nadie sabe, ni los ángeles en el cielo ni el Hijo, sino el Padre”.

Considerado el primer tipo de respuesta a la pregunta por el tiempo de la Parusía o Venida del Señor resucitado, de acuerdo con los capítulos 14 y 16 del Cuarto Evangelio, también se puede constatar una dinámica y progresiva interiorización de dicha realidad, enviándola del estricto

⁸⁷ Cfr. 19,11: “Mientras la gente escuchaba estas cosas, añadió una parábola, porque estaba él cerca de Jerusalén y creían ellos que el Reino de Dios aparecería de un momento a otro”, o 17,22: “Dijo a sus discípulos: “Días vendrán en que desearéis ver uno solo de los días del Hijo del hombre, y no lo veréis”.

⁸⁸ Cfr. Brown, *Introducción a la Cristología del Nuevo Testamento*, 68.

⁸⁹ Cfr. Boismard, *L'évolution du thème eschatologique dans les traditions johanniques*, 322; Estelayo, *La vuelta de Cristo en el Evangelio de Juan*, 59; Brown, *Introducción a la Cristología del Nuevo Testamento*, 69.

presente de los discípulos a un futuro histórico, para volver a traerla a un presente comunitario, en el que se inscribe la experiencia de fe, no importando la cuestión del tiempo.

Una mirada retrospectiva a los textos, da cuenta de este progresivo cambio de acentos: El punto de partida lo marcó la perícopa 14,1-3, como ejemplo y modelo de lo que constituía la fe de la primitiva comunidad, en el próximo e inminente Retorno del Señor; pero lo que fue la fe de la primera época (aunque en el texto se expresa bajo la forma de escatología realizada), dio paso a lo que es la fe de las épocas posteriores, que se refleja en los versículos siguientes, hasta el final del capítulo 14.

En el proceso de maduración y puesta por escrito, el evangelista Juan muestra los diversos niveles por los que va pasando la comunidad, desde la recepción de las primeras tradiciones, hasta la propia postura delante a la realidad del Retorno de Jesús.

A partir del cambio que se opera, de los vv. 1-3 a los vv. 4ss., se observa una progresiva espiritualización del hecho; así, en el v. 4, no es Jesús quien viene, sino los discípulos quienes deben ir hacia él; en el v. 6 ese camino concreto se personifica en Jesús; en los vv. 7-10, se hacen innecesarios los caminos, porque basta con ver a Jesús, para ver en él al Padre, y puesto que el Padre está en Jesús, también en él está su casa, y ya no hace falta ir al cielo, el lugar de Dios, para poseerla; en los vv. 15-17 se asiste a un cambio demasiado fuerte, con relación al contexto precedente, puesto que ya no es Jesús, sino el Paráclito, quien va a venir para estar con los discípulos.

En el v. 18, se retoma la subunidad 1-3 reinterpretada, así que ante la angustia, viene la promesa del retorno (uno inicial en las apariciones pascuales, y otro permanente cuyo motor son ellas), pero en fin, un retorno espiritual en el interior de los discípulos; el v. 21 abre las puertas a todo aquel que se considere discípulo (y no solamente al grupo histórico de los discípulos-testigos), para experimentar la presencia espiritual de Cristo, en medio de la experiencia del amor fraterno, que lleva a ampliar la experiencia misma a un nivel trinitario:

participar de la presencia de Cristo, es entrar también en comunión con el Padre y el Espíritu (v. 23); el v. 28 viene a ser el testimonio de la fe madura de la comunidad: Cristo permanece junto al Padre, pero no por eso, ha dejado de estar junto a los discípulos.

En el capítulo 16, la perícopa inicial de 4b-7 funciona como la reinterpretación total de 13,33-14,3 donde el objetivo principal, es el de introducir más abiertamente el Espíritu Paráclito, como presencia permanente de Cristo, para lo cual, se calca la tradición primitiva de 14,1-3, adaptándola al nuevo personaje; así las cosas, los vv. 16-22 tendrán la función de afirmar la nueva presencia de Cristo, a nivel espiritual.

La experiencia anunciada en el capítulo 16, no se agota en las cristofanías pascales, dado que cuando Jesús anuncia en 16,22 "que le verán de nuevo y se alegrarán", hace referencia a la alegría que éstas producirán, pero cuando añade que "será una alegría que nadie les podrá quitar" esta permanencia de la alegría, no solo recuerda y retoma el don de la paz en 14,27 también don permanente, sino que del mismo modo se orienta a mostrar el valor de su presencia constante; y si verlo a él, es ver al Padre (14,9), participar de su presencia permanente en medio de ellos, es participar de la presencia permanente del Padre.

En sustancia, los numerosos pasajes de los capítulos 14 y 16 hablan de la asistencia que Jesús promete a los discípulos, una vez que él haya partido, es decir, una vez que el haya retornado al Padre, mediante la pasión y cruz. Todos aquellos pasajes, estarán entonces, preocupados por anunciar una presencia espiritual de Cristo, que se amplía hasta llegar a ser presencia del Padre, del Hijo y del Espíritu; y en el fondo, aquí está la diferencia con la tradición primitiva contenida en 14,1-3 donde Jesús prometía regresar a llevárselos con Él a la casa del Padre, pero nunca para quedarse con ellos, asistiéndolos, y es el sentido de esta asistencia, lo que adquiere horizontes nuevos.

Por esta razón, el tema del Espíritu Paráclito, es central en la segunda parte del Evangelio de san Juan, ya que "siendo él la siempre actual Venida de Cristo", la presencia permanente del

Paráclito, tiene que significar tanto como "una ininterrumpida Venida de Cristo a los discípulos", tratándose, por consiguiente, de una venida pneumática del resucitado, realizada "en el Espíritu".

Por último, el capítulo 21 en un intento de armonización, da cuenta de la superación de los conflictos y de la integración de las dos tradiciones dominantes sobre la Parusía del Señor, esto es, la sinóptica y la joánica, evidenciando la pertinencia de estas dos tendencias para la fe y la espiritualidad cristianas.

Acercamientos alternos nos conducen al mismo tipo de constataciones. Por ejemplo, al observar la eclesiología propia de los Evangelios Sinópticos, se puede afirmar que ésta se interesa mucho más por aspectos organizativos de la comunidad cristiana y un proyecto más marcadamente misionero y apostólico, desde el momento mismo de la presencia de los apóstoles junto a su maestro, para que los forme, los conforme y los envíe (cfr. Mt 10 y sus textos paralelos), mientras que en el Cuarto Evangelio, pareciera que estos aspectos quedan de lado o supuestos, dando cabida a una eclesiología más de comunión y discipulado, para la que no es tan primeramente importante el venir para "ser enviados" sino para "ser discípulos" y compartir permanentemente con el Maestro Jesús⁹⁰; de ahí que sea tan relevante el verbo μένω en el Cuarto Evangelio⁹¹. Esto, sin embargo, no significa que de uno y otro ambiente autoral, se excluyan de forma tajante los elementos misioneros o de comunión.

El proceso seguido de la mano de los textos y sus referencias explícitas e implícitas sobre la Segunda Venida de Jesús, deja la impresión que en Juan es tan grande el deseo de estar con Jesús, en permanente comunión con él, no sólo espiritual sino también físicamente (cfr. 14,3: "Volveré y os tomaré conmigo, para que donde yo esté, estéis también vosotros"), que aparece

⁹⁰ Cfr. Jn 15,4: "Permaneced en mí como yo en vosotros"; v. 5: "El que permanece en mí y yo en él, ése da mucho fruto"; 17,21: "... que todos sean uno. Como tú Padre en mí, y yo en ti" v. 22: "... para que sean uno como nosotros somos uno".

⁹¹ 40 recurrencias en el Evangelio, 24 en 1Jn y 3 en 2Jn, de frente a las pocas apariciones en los Sinópticos (3x en Mt, 2x en Mc, 7x en Lc).

como una constante en todo el Evangelio, tal como se puede apreciar por las palabras mismas de Jesús dichas en otros momentos⁹².

En este contexto, es normal creer que tras la resurrección de Jesús, el anhelo de los discípulos de estar siempre con su Señor, se intensifique, como lo muestran los distintos relatos evangélicos de las apariciones del resucitado (cfr. Mt 28; Mc 16; Lc 24 y Jn 20-21), dando paso a una expectativa de presencia definitiva, como lo insinúa Jn 21,22-23; el mismo anhelo se encuentra referido en otros lugares, en la literatura joánica, fuera del Evangelio:

1Jn 2,28: “Y ahora, hijos míos, permaneced en él, para que cuando se manifieste, tengamos plena confianza y no quedemos avergonzados lejos de él en su Venida”.

Ap 1,7: “Mirad, viene acompañado de nubes; todo ojo le verá, hasta los que le traspasaron, y por él harán duelo todas las razas de la tierra. Sí, Amén”.

Ap 22,7: “Mira, vengo pronto...”.

Ap 22,12: “Mira, vengo pronto y traigo mi recompensa conmigo para pagar a cada uno según su trabajo”.

Ap 22,17: “El Espíritu y la novia dicen: Ven. Y el que oiga, diga: Ven...”.

Ap 22,20: “Dice el que da testimonio de todo esto: Sí, vengo pronto. Amén. Ven Señor Jesús”.

A esta expectación no es ajena la literatura neotestamentaria, extrajoánica:

⁹² Cfr. Jn 12,26: “Si alguno me sirve, que me siga, y donde yo esté, allí estará también mi servidor”; y 17,24: “Padre, los que tú me has dado, quiero que donde yo esté, estén también conmigo”.

1Ts 4,16-17: “El mismo Señor bajará del cielo con clamor, en voz de arcángel y trompeta de Dios, y los que murieron en Cristo resucitarán en primer lugar. Después nosotros, los que vivamos, los que quedemos, seremos arrebatados en nubes, junto con ellos, al encuentro del Señor en los aires. Y así estaremos siempre con el Señor”.

1Co 4,5: “Así que, no juzguéis nada antes de tiempo hasta que venga el Señor. Él iluminará los secretos de las tinieblas y pondrá de manifiesto las intenciones de los corazones. Entonces recibirá cada cual de Dios la alabanza que le corresponda”.

1Co 11,26: “Pues cada vez que comáis este pan y bebáis de este cáliz, anunciáis la muerte del Señor, hasta que venga”.

1Co 16,22: “El que no ame al Señor, sea maldito. Μαράνα θα.

Mt 26,29: “Y os digo que desde ahora no beberé de este producto de la vid hasta el día que lo beba con vosotros, nuevo, en el Reino de mi Padre”.

Lc 22,29-30: “Yo, por mi parte, dispongo un reino para vosotros, como mi Padre lo dispuso para mí, para que comáis y bebáis a mi mesa en mi Reino y os sentéis sobre tronos para juzgar a las doce tribus de Israel”.

Es, sin embargo, importante notar que para la época en la que habría sido publicada la obra joánica, esta preocupación no generaba las mismas tensiones que antes, como se ve en el tono sereno de varias expresiones:

Jn 3,17-18: “Porque Dios no ha enviado a su Hijo al mundo para juzgar al mundo, sino para que el mundo se salve por él. El que cree en él, no es juzgado; pero el

que no cree, ya está juzgado, porque no ha creído en el nombre del Hijo unigénito de Dios”.

Jn 11,24-25: “Le respondió Marta: Ya sé que resucitará en la resurrección, el último día. Jesús le respondió: Yo soy la resurrección. El que cree en mí, aunque muera, vivirá”.

Jn 12,47: “Si alguno oye mis palabras y no las guarda, yo no le juzgo, porque no he venido para juzgar al mundo, sino para salvar al mundo”.

Jn 21,22-23: “Jesús le respondió: Si quiero que se quede hasta que yo venga, ¿qué te importa? Tú, sígueme. Corrió, pues, entre los hermanos la voz de que este discípulo no moriría. Pero Jesús no había dicho a Pedro: No morirá, sino: Si quiero que se quede hasta que yo venga”.

1Jn 2,28: “Y ahora, hijos míos, permaneced en él, para que cuando se manifieste, tengamos plena confianza y no quedemos avergonzados lejos de él en su Venida”.

Ap 22,20: “Dice el que da testimonio de todo esto: Sí, vengo pronto. Amén, Ven Señor Jesús”.

Esta tranquilidad, expresión de una integración entre la celebración actual de una fe vivificante y las esperanzas de plenitud en Dios, incide también a propósito de la comprensión del juicio, que en su realización, se esperaba al término de la historia presente, y que también pasa a ser una acción de Dios imprevisible en el tiempo, pero lejana del momento actual:

1Ts 5,1-2: “En lo que se refiere al tiempo y al momento, hermanos, no tenéis necesidad de que os escriba. Vosotros mismos sabéis perfectamente que el Día del Señor ha de venir como un ladrón en la noche”.

2Ts 2,1-3: “Por lo que respecta a la Venida de nuestro Señor Jesucristo y a nuestra reunión con él, os rogamos, hermanos, que no os dejéis alterar tan fácilmente en vuestro ánimo, ni os alarméis por alguna manifestación del Espíritu, por algunas palabras o por alguna carta presentada como nuestra, que os haga suponer que está inminente el Día del Señor. Que nadie os engañe de ninguna manera...”

No se trata, por tanto, de que el Señor no vaya a venir, sino que tanto su comprensión como sus formulaciones han variado sustancialmente. El “Me voy y vuelvo” de Jn 14,28 es efectivamente, una expresión que no da pie para pensar en un período de tiempo determinado, y las manifestaciones del resucitado, naturalmente no son la expresión de una presencia permanente sino transitoria, además de tener valor solamente para el reducido grupo de los discípulos y no para todos los seres humanos. Esas apariciones que parecen, por consiguiente, marcar el comienzo de un nuevo tipo de presencia que se continuará hasta un momento de plenitud en la Parusía, plantean la pregunta acerca de *¿qué fue lo que pasó en ese espacio intermedio?* Cómo fueron variando los acentos en esa fase siguiente a la resurrección, de manera que se explicitara más el interés por el presente que por el futuro, la preocupación por una experiencia personal del resucitado que por una manifestación universal, y finalmente, la necesidad de sentirse íntima y transformadoramente unidos a Jesús, más que participando de las expresiones de una Venida definitiva revestida de transformaciones cósmicas globales?. A fin de cuentas, en el texto mismo de 1Ts 4,16-17 más allá de todos esos elementos cósmicos envolventes del relato de la Parusía, lo que está de por medio es que quienes participarán de ella serán los creyentes actuales y difuntos (los muertos y los vivos), no interesando aquí de forma directa, la cuestión de la suerte individual.

Una ojeada a la literatura paulina, indica que Pablo piensa en una reunión del cristiano con Cristo, inmediatamente después de la muerte individual:

2Co 5,6-8: “Así pues, siempre llenos de buen ánimo, sabiendo que, mientras habitamos en el cuerpo, vivimos desterrados lejos del Señor, pues caminamos en fe y no en visión. Estamos, pues, llenos de buen ánimo y preferimos salir de este cuerpo para vivir con el Señor”.

Flp 1,23: “Me siento apremiado por las dos partes: por una parte, deseo partir y estar con Cristo, lo cual, ciertamente, es con mucho lo mejor”.

Pero este anhelo de encontrarse con Cristo inmediatamente después de la muerte individual, no contradice en nada la doctrina bíblica de la resurrección final, tal y como el mismo apóstol la propone, a partir del pensamiento veterotestamentario sobre el “día del Señor”⁹³, que es día de juicio “en el que (Dios) dará a cada uno según sus obras” (cfr. Rm 2,6). En el contexto de su propia reflexión sobre la resurrección, se trata de un espacio de restauración íntegra del ser humano (cfr. 1Co 15,44)⁹⁴, en cuanto resurrección del cuerpo por el Espíritu, principio divino

⁹³ “El “Día de Yahvéh” anunciado por los profetas como día de cólera y de salvación, Am 5,18+, tendrá su plena realización escatológica en el “Día del Señor”, en la venida gloriosa de Cristo, 1Co 1,8+. En ese “día del juicio” (cfr. Mt 10,15; 11,12.24; 12,36; 2Pe 2,9; 3,7; 1Jn 4,17), los muertos resucitarán, 1Ts 4,13-18; 1Co 15,12-23.51ss. y todos los hombres comparecerán ante el tribunal de Dios, Rm 14,10, y de Cristo, 2Co 5,10; cfr. Mt 25,31ss. Juicio inevitable, Rm 2,3; Ga 5,10; 1Ts 5,3 e imparcial, v. 11; Col 3,25; cfr. 1Pe 1,17, que sólo a Dios pertenece, Rm 12,19; 14,10; 1Co 4,5; cfr. Mt 7,1 y par. Dios, por su Cristo, v. 16; 2Tm 4,1; cfr. Jn 5,22; Hch 17,31 juzgará a los vivos y a los muertos, 2Tm 4,1; cfr. Hch 10,42; 1Pe 4,5. Él, que escruta los corazones, v. 16; Jr 11,20+; 1Co 4,5; cfr. Ap 2,23 y prueba por el fuego, 1Co 3,13-15, dará a cada uno según sus obras, 1Co 3,8.13-15; 2Co 5,10; 11,15; Ef 6,8; cfr. Mt 16,27; 1Pe 1,17; Ap 2,23; 20,12; 22,12. Se recogerá lo que se ha sembrado, Ga 6,7-9; cfr. Mt 13,39; Ap 14,15. Cólera y perdición, Rm 9,22, para las fuerzas del mal, 1Co 15,24-26; 2Ts 2,8 y para los impíos, 2Ts 1,7-10; cfr. Mt 13,41; Ef 5,6; 2Pe 3,7; Ap 6,17; 11,18. Para los elegidos que hayan obrado el bien, liberación, Ef 4,30; cfr. Rm 8,23, alivio, Hch 3,20; cfr. 2Ts 1,7; Hb 4,5-11; recompensa, cfr. Mt 5,12; Ap 11,18, salvación, 1Pe 1,5, exaltación, 1Pe 5,6, alabanza, 1Co 4,5, y gloria, Rm 8,18ss.; 1Co 15,43; Col 3,4; cfr. Mt 13,43” (Biblia de Jerusalén, nota a Rm 2,6).

⁹⁴ Cfr. al respecto, la amplia nota a pie de página que ofrece la Biblia de Jerusalén.

que Dios había retirado del hombre por el pecado (cfr. Gn 6,3), y que se lo devuelve por la unión a Cristo resucitado⁹⁵, hombre celeste y Espíritu vivificante (cfr. 1Co 15,45-49):

Lc 16,22: “Sucedió, pues, que murió el pobre y los ángeles le llevaron al seno de Abrahán. Murió también el rico y fue sepultado”.

Lc 23,43: “Jesús le dijo: Te aseguro que hoy estarás conmigo en el Paraíso”.

Es posible que la esperanza de una felicidad para el alma separada, denote una influencia griega que por lo demás era ya sensible en el judaísmo contemporáneo (cfr. 2Co 5,8: “... preferimos salir de este cuerpo para vivir con el Señor”)⁹⁶.

Por lo demás, parece cierto que la referencia al regreso de Jesús en 14,3 pueda ser una insinuación de lo que se espera con las apariciones, es decir, que Jesús realmente venga:

Jn 20,19: “...Jesús se presentó en medio de ellos...”.

Jn 20,24: “Tomás, uno de los Doce, llamado el Mellizo, no estaba con ellos cuando vino Jesús. Los otros discípulos le decían: Hemos visto al Señor”.

Jn 20,26: “Ocho días después, estaban otra vez sus discípulos dentro y Tomás con ellos. Se presentó Jesús en medio estando las puertas cerradas...”.

Jn 21,13: “Viene entonces Jesús...”.

⁹⁵ Cfr. Rm 1,4+; 8,11+: “Y si el Espíritu de Aquel que resucitó a Jesús de entre los muertos habita en vosotros, Aquel que resucitó a Cristo de entre los muertos dará también la vida a vuestros cuerpos mortales por su Espíritu que habita en vosotros”.

⁹⁶ Aquí también, la Biblia de Jerusalén ofrece una magnífica nota ampliatoria.

Sin embargo, puede ser también una prenda de su presencia en medio de la comunidad (cfr. Jn 14,18.23; 16,16), e incluso, de forma muy tangencial, una evocación a la reunión con su Señor, después de la muerte individual, pues tiene sentido que si Jesús va al Padre a través de su muerte, también los discípulos lo sigan a través de la suya. En todo caso, una vez que Jesús haya desaparecido por su muerte⁹⁷, los discípulos “comenzarán a verlo” resucitado, con una mirada que es capaz de trascender la materialidad, que es en definitiva, lo propio de la mirada de la fe:

Jn 16,16: “Dentro de poco ya no me veréis οὐκέτι θεωρεῖτέ με, y dentro de otro poco me volveréis a ver πάλιν μικρὸν καὶ ὄψεσθέ με”.

Jn 16,22: “También vosotros estáis tristes ahora, pero volveré a veros πάλιν δὲ ὄψομαι ὑμᾶς y se alegrará vuestro corazón y vuestra alegría nadie os la podrá quitar”.

Es así como hay que entender que lo que los testigos oculares transmitieron como experiencia personal del resucitado en el lenguaje de las apariciones, los creyentes lo acogieron de una forma tan persuasiva como la referida por la visión corporal, siendo ésta, en últimas, la manera como Cristo “está regresando” de forma permanente. La Venida del Señor ya no apunta a la reunión de los discípulos con Jesús resucitado, como un “estar con Él” sino que se trata de experimentarlo vivo, en la medida “en que lo ven” presente, “vencedor de la muerte” (cfr. 16,33: “Ánimo, yo he vencido al mundo”), lo cual tiene sentido si efectivamente lo experimentan vivo, después de su muerte, expresión clara de que ha regresado a los discípulos, así como lo había prometido repetidamente⁹⁸.

⁹⁷ Cfr. Jn 7,33: “Entonces él dijo: "Todavía un poco de tiempo estaré con vosotros, y me voy al que me ha enviado” y 13,33: “Hijos míos, ya poco tiempo voy a estar con vosotros...”.

⁹⁸ Cfr. Mercier, *El Evangelio según el discípulo a quien Jesús amaba II*, 144-148.

Nos encontramos ante la convergencia de la escatología futura y la realizada, siendo esta combinación la connotación propia de la forma como se propagó en la historia cristiana el pensamiento escatológico primitivo sobre la Segunda Venida del Señor resucitado.

3.3 LA VENIDA COMO PRESENCIA PROGRESIVA EN LA ACCIÓN DEL PARÁCLITO

Donde parecen estar presentes con mayor relieve las diferencias superficiales y la subyacente unidad entre Juan y los Evangelios Sinópticos, es en su respectiva presentación del Espíritu Santo. Así, si dejamos de lado a Lucas, el magistral autor del Espíritu Santo, ya que él aparece explícitamente, 12 veces en el Evangelio y 42 en los Hechos de los Apóstoles, en los demás Evangelios, las referencias son más bien escasas (4x en Marcos⁹⁹, 5x en Mateo¹⁰⁰ y 3x en Juan¹⁰¹). Los acentos se dan a partir de la diversidad de calificativos que recibe “el Espíritu”, de modo que en Juan, por ejemplo, se particulariza su pneumatología cuando se constata que este “Espíritu Santo” de 1,33; 14,26 y 20,22 es el mismo que se denomina “Espíritu de la Verdad” (cfr. 14,17; 15,26 y 16,13) y sobre todo, “Paráclito” (cfr. 14,16.26; 15,26 y 16,7), evidenciando de este modo que se trata del mismo y único Espíritu.

Uno de los aspectos más característicos de las afirmaciones joánicas sobre el Espíritu, tiene que ver con el hecho de que todas ellas se refieren a acciones que se inscriben en el período de tiempo posterior a la muerte y a la resurrección de Jesús, de ahí el empleo de las formas

⁹⁹ Aquí se encuentran la referencia a Jesús como el que bautizará con Espíritu Santo (Mc 1,8 y sus paralelos en Mt 3,11 y Lc 3,16); la blasfemia contra el Espíritu Santo, que no tendrá perdón (Mc 3,29); la referencia que en su predicación, Jesús hace de David que habló movido por el Espíritu Santo (Mc 12,36); y finalmente, en el marco del discurso escatológico, el anuncio de que el Espíritu Santo será quien hable en lugar de los discípulos (Mc 13,11).

¹⁰⁰ A propósito de la concepción de Jesús por obra del Espíritu Santo (Mt 1,8); la forma como se le confirma a José en sueños esta realidad (Mt 1,20); la referencia a Jesús como el que bautizará con Espíritu Santo (Mt 3,11); la ausencia de perdón para quien hable contra el Espíritu Santo (Mt 12,32); y su presentación respecto a la misión de los discípulos de bautizar en el nombre de la trinidad (Mt 28,19).

¹⁰¹ La referencia a Jesús, por parte de Juan, como quien bautizará con Espíritu Santo (Jn 1,33); el anuncio por parte de Jesús, del envío del Espíritu Santo, el Consolador (Jn 14,26); y por último, el paradigmático anuncio joánico de Jesús resucitado insuflando el Espíritu Santo a sus discípulos (Jn 20,22).

verbales simples en futuro (dará, enviará, enviaré, vendrá)¹⁰². Algunas de estas expresiones sobre el Espíritu, también se presentan en relación directa con circunstancias de vida de la comunidad cristiana de una época posterior a la pascua del Señor Jesús, como es el caso de 3,5 y 6,63 donde las insinuaciones sobre el bautismo y la eucaristía, hacen pensar en una cierta consolidación de estas prácticas¹⁰³. Quizás, la única excepción a este respecto, se registra en 1,32-33 donde se afirma que el Espíritu se posa sobre Jesús y permanece sobre él.

Otro elemento bastante significativo de la comprensión de la impropia Parusía joánica, tiene que ver con la estrecha relación que la Segunda Venida de Jesús guarda con la presencia y acción del Paráclito. En efecto, en la dinámica del Cuarto Evangelio, la pneumatología y la cristología están tan vinculadas que se puede afirmar que la pneumatología se encuentra al servicio de la cristología, así como lo indican las acciones del Paráclito referidas a Jesús, según las cuales él viene para recordar a los discípulos todo lo que Jesús les había dicho (cfr. 14,26), a dar testimonio de Él (cfr. 15,26), a conducir a los discípulos a la verdad completa y a rendir gloria a Jesús (cfr. 16,13-14).

Esta figura del Paráclito, sin embargo, cobra todo su valor a partir tanto de su relación con Jesús, como de su relación con el Espíritu (cfr. 14,16-17; 14,26; 15,26 y 16,13). En este sentido, según el Cuarto Evangelio es imprescindible especificar lo propio del Paráclito, primero, como Espíritu-Fuerza de Dios, que mueve a realizar acciones particulares y específicas, en la línea de la tradición de Israel, y segundo, del Paráclito, en sí mismo, en su condición de persona, como presencia permanente. Tal clarificación iluminará la comprensión joánica de la Venida del Señor.

¹⁰² Cfr. 3,34: “Porque aquel a quien Dios ha enviado... dará *δίδωσιν* el Espíritu sin medida” y en los textos de los capítulos 14 (v. 16: “El Padre dará *δίδωσιν* otro Paráclito”, y v. 26: “El Padre enviará *πέμψει* el Paráclito, el Espíritu Santo”), 15 (v. 26: “El Paráclito que yo os enviaré *πέμψω*”), y 16 (v. 7: “Si no me voy, no vendrá *ἐλεύσεται* a vosotros el Paráclito, pero si me voy os lo enviaré *πέμψω*”).

¹⁰³ Cfr. 3,5: “El que no nazca de agua y de Espíritu, no puede entrar (no entrará) en el Reino de Dios” y 6,63: “El Espíritu es el que da vida; la carne no sirve para nada. Las palabras que os he dicho son espíritu y son vida”.

Acerca del Espíritu como fuerza, uno de los casos típicos en el Antiguo Testamento, donde el Espíritu se presentaba así, se observa en la experiencia de los profetas, sobre los cuales este Espíritu descende para que puedan anunciar las palabras de Dios a los hombres¹⁰⁴. Esta idea del Espíritu como *Fuerza* no es ajena al Nuevo Testamento, ya que por el contrario, es quizás la nota que mejor define la acción del Espíritu:

Lc 1,35: “El ángel le respondió: "El Espíritu Santo πνεῦμα ἅγιον vendrá sobre ti y el poder del Altísimo δύναμις ὑψίστου te cubrirá con su sombra; por eso el que ha de nacer será santo y se le llamará Hijo de Dios”.

Rm 15,13: “El Dios de la esperanza os colme de todo gozo y paz en la fe, hasta rebosar de esperanza por la fuerza del Espíritu Santo ἐν δυνάμει πνεύματος ἁγίου”.

1Co 2,4: “Y mi palabra y mi predicación no se apoyaban en persuasivos discursos de sabiduría, sino en la demostración del Espíritu y de su poder πνεύματος και δυνάμεως”.

2Tm 1,7: “Porque no nos dio el Señor a nosotros un espíritu de timidez, sino de fortaleza πνεῦμα δειλίας ἀλλὰ δυνάμεως, de caridad y de templanza”.

Ef 3,16: “Para que os conceda, por la riqueza de su gloria, fortaleceros interiormente, mediante la acción de su Espíritu δυνάμει κραταιωθῆναι διὰ τοῦ πνεύματος αὐτοῦ”.

Esta Fuerza interior que mueve la existencia creyente, es sin embargo, también un don escatológico, como ya desde el Antiguo Testamento era claro para la tradición de Israel, como

¹⁰⁴ Algunas de las referencias del profeta Isaías, son un buen ejemplo al respecto: 11,2; 42,1; 44,3; 61,1.

lo refiere el profeta Joel¹⁰⁵, y su retoma textual por la comunidad cristiana (cfr. Hch 2,17), en el marco del Pentecostés lucano, en un momento en el que se supera la fase de las apariciones pascuales y el ascenso del Señor resucitado a los cielos (cfr. Hch 1,6-11). En este sentido, el Espíritu prometido viene a perfeccionar, llevando a su término nuestra redención y asimilándonos al Hijo de Dios resucitado, que realiza la redención de nuestros cuerpos (cfr. Rm 8,11.23).

En Juan, también se constata esta recepción, de modo que el Espíritu es el poder que actúa en la misión de la comunidad, y por lo mismo, se constituye en fuente de su autoridad (cfr. 20,22), de ahí que sólo con este don-fuerza estarán capacitados para cumplir con su misión.

Sin embargo, acerca del Paráclito como persona, en cuanto “sucesor” de Jesús (cfr. 14,16 ἄλλον παράκλητον) y “representante” suyo (cfr. 14,26 ἐν τῷ ὀνόματί μου), el Espíritu Paráclito tiene la función de hacer entender la Revelación traída por Jesús y realizada en él, actuando como un maestro que recuerda y mantiene actualizadas las palabras de Jesús, de modo que la presencia de Jesús se halla sustituida por la enseñanza del Espíritu Santo-Paráclito¹⁰⁶. Así se entiende la venida del Espíritu como la presencia del otro Paráclito, pedido por Jesús (cfr. 14,16), dado y enviado por el Padre (cfr. 14,16.26), pero también por el mismo Jesús (cfr. 15,26 y 16,7), el cual es expresión de una nueva forma de regreso, y por ende, de un nuevo tipo de presencia del Señor, que en la línea del pensamiento joánico, está orientada particularmente a los discípulos (cfr. 16,7), ya que el mundo ni lo ve ni lo conoce (cfr. 14,17); la nota propia de esta presencia, según Juan, es que se registrará fundamentalmente en la interioridad de los discípulos, al morar en ellos (cfr. 14,17), de la misma manera como se registrará la presencia de Jesús y del Padre en los discípulos, morando en ellos (cfr. 14,20.23).

Los distintos lenguajes de Juan así como su presentación de la escatología futura en tanto realizada, plantean de una parte que este nuevo tipo de presencia llegará a su plenitud en un

¹⁰⁵ Cfr. 3,1: “Después de esto yo derramaré mi espíritu sobre todo mortal y profetizarán vuestros hijos y vuestras hijas, vuestros ancianos tendrán sueños, vuestros jóvenes verán visiones”.

¹⁰⁶ Cfr. Marguerat, *Le Dieu des premiers chrétiens*, 210.

futuro, en el sentido en que para que venga el otro Paráclito, es necesario que Jesús se haya ido¹⁰⁷, siendo preciso que haya concluido el tipo de presencia física de Jesús, para que tenga lugar ese otro tipo de presencia, espiritual, que depende de su partida, es decir, de su muerte, que en términos joánicos equivale a la glorificación¹⁰⁸. Siendo esto cierto para la comunidad, este acontecimiento futuro, en cuanto que se registrará después de la muerte de Jesús, coincide simultáneamente con su presencia glorificada, y como tal, se trataría de un regreso futuro sí, pero inmediato, pues es Jesús resucitado quien comunica el Espíritu¹⁰⁹, como él mismo lo afirmara¹¹⁰. Es así que esta nueva e inmediata Venida de Jesús en el otro Paráclito, puede entenderse como una “venida o presencia progresiva” que se ubica entre la resurrección de Jesús y la consumación del Reino salvífico, con la que coincidiría la Parusía final, en el contexto de las expectativas primitivas, sugeridas por 14,3 y 21,22-23.

Es tan profunda la relación de dependencia de la pneumatología con la cristología, que una mirada atenta a la presentación que se hace del Paráclito en el Cuarto Evangelio, fácilmente nos lleva a suponer que la pneumatología joánica ha sido desarrollada como una especie de duplicado o desdoblamiento de su cristología, pues lo que se había dicho de Jesús, se dice ahora del Espíritu¹¹¹:

- Así como a Jesús se le presenta como Paráclito, en su ministerio terreno (cfr. 14,16), y no en el cielo como en 1Jn 2,1, también el Espíritu es presentado como Paráclito (cfr. 14,16.26).
- De Jesús se afirma que “ha sido dado” (cfr. 3,16) y “recibido” (cfr. 1,11.12), lo mismo que del Espíritu (cfr. 14,16; 7,39; 14,17; 20,22).

¹⁰⁷ Cfr. 16,7: “Os conviene que yo me vaya; porque si no me voy, no vendrá a vosotros el Paráclito; pero si me voy, os lo enviaré”.

¹⁰⁸ Cfr. 13,1: “Antes de la fiesta de la Pascua, sabiendo Jesús que había llegado su hora de pasar de este mundo al Padre, habiendo amado a los suyos que estaban en el mundo, los amó hasta el extremo”, y también 17,1.

¹⁰⁹ Cfr. Jn 20,22: “Dicho esto, sopló sobre ellos y les dijo: Recibid el Espíritu Santo”.

¹¹⁰ Cfr. 14,26: “Cuando venga el Paráclito que yo enviaré de junto al Padre...” y 16,7: “... os lo enviaré”.

¹¹¹ Son muchos los autores que así lo han percibido, como Mercier, *El Evangelio según el discípulo a quien Jesús amaba II*, 148-163; Brown, *El Evangelio según san Juan II*, 1675-1676; Manns, *L'Évangile de Jean à la lumière du Judaïsme*, 353 y Boismard, *L'Évangile de Jean*, 382.

- De Jesús se afirma que “ha sido enviado” y “salido del Padre” (cfr. 5,30; 8,16.42; 13,3; 15,21-22; 16,27.30; 17,8), diciéndose lo mismo del Espíritu (cfr. 14,16.26; 15,26).
- Se habla de la “Venida de Jesús” (cfr. 1,9.11; 3,19; 5,43; 18,37 etc.), tanto como de la “Venida del Espíritu” (cfr. 15,26; 16,7.13).
- De Jesús se afirma que “da testimonio de sí mismo” (cfr. 8,14.18), mientras que del Espíritu se afirma que “da testimonio de Jesús” (cfr. 15,26).
- En su predicación, Jesús “no habla de sí mismo” sino del Padre que lo ha enviado (cfr. 7,16s; 8,28; 12,49; 14,24), como tampoco lo hace el Espíritu, que dirá precisamente lo que haya recibido de Jesús resucitado (cfr. 16,13ss.).
- Jesús afirma de sí mismo que es la Verdad: “Yo soy... la Verdad” (cfr. 14,6), y de forma muy cercana, del Espíritu se afirma que es “el Espíritu es la Verdad” (cfr. 1Jn 5,6).
- Jesús estará en y con los discípulos (cfr. 14,20.23; 15,4.5; 17,23.26), del mismo modo que el Espíritu Paráclito (cfr. 14,16-17).
- En relación con Jesús, “el mundo no lo recibe, ni lo conoce, pero los creyentes sí” (cfr. 1,10.12; 8,14.19; 17,8), encontrando una expresión muy afín sobre el Espíritu, al cual “el mundo no lo puede recibir, no lo ve ni lo conoce, pero los creyentes sí” (cfr. 14,17).
- De Jesús se afirma que “ha enseñado” (cfr. 18,20 con 6,59; 7,14.18; 8,20), del mismo modo que en futuro, se hace esta afirmación del Espíritu: “Os enseñará” (cfr. 14,26).

- Si Jesús se identifica como quien ha de venir e interpretará todas las cosas (cfr. 4,25-26), también el Paráclito declarará a los discípulos todo lo que ha de venir (cfr. 16,13).
- Finalmente, de Jesús encontramos que es quién “Juzga al mundo” (cfr. 5,22.27.30; 7,7; 8,16.26; 9,39; 12,31), constatando esta función, también referida al Paráclito que “Juzga al mundo culpable” (cfr. 16,8ss.).

En fin, de esta observación conjunta de la cristología y la pneumatología, es apenas obvio que se pueda afirmar que la figura que Juan llama *otro Paráclito* sea en realidad *otro Jesús*, de manera que la promesa que Jesús hace a sus discípulos de permanecer con ellos se realiza en el Espíritu-Paráclito. Quizás así se explica el que inmediatamente después del anuncio del envío del otro Paráclito (cfr. 14,16-17), Jesús afirme que volverá (cfr. 14,18). En síntesis, solo a partir de la acción de Jesús en cuanto Paráclito, cobra pleno significado la acción del Paráclito-Espíritu a favor de los discípulos.

Si se asume, por consiguiente, que las sentencias sobre el Paráclito están formuladas desde una fe escatológica, y por ende, desde una experiencia pneumática del cristiano joánico, hay un elemento más a favor, para retener que este ambiente autoral está sostenido por la convicción de estar imbuido y dirigido por el Espíritu, no como una realización de algo que fue prometido en el pasado, sino como un don actual y una realidad presente y personal, fundada en las palabras mismas de Jesús, según las cuales el Paráclito “ya mora con los discípulos” (cfr. 14,16-17), convicción que se mantiene viva en la época en la que tiene lugar la redacción del Evangelio. En todo caso, es posible pensar que esta concepción comunitaria de la posesión del Espíritu, sea el resultado de una evolución intracomunitaria, que originada en un inicial personalismo joánico, capta que solo quien vive la presencia del Espíritu, puede comprender las palabras acerca de él¹¹².

¹¹² Cfr. Schnackenburg, *El Evangelio según san Juan III*, 190-195.

Es bien llamativo en Juan, el que los textos que hablan sobre la recepción y donación del Espíritu, se caracterizan por la presencia de los verbos λαμβάνω¹¹³ (cfr. 7,39 y 20,22 y su directa alusión a Gn 2,7), y δίδωμι¹¹⁴ (cfr. 14,16 y 1Jn 3,24 y 4,13), los cuales insisten en el hecho de que el Espíritu no se puede alcanzar por propio esfuerzo, sino por obra de otro; en otras palabras, por pura gracia de Dios, como don que es. Observados estos textos en detalle, la referencia del evangelista¹¹⁵, indica que el Espíritu vendrá para todos los creyentes (lo que representa un cambio de óptica de acuerdo con 14,16; 15,26 y 16,7.13-15 puesto que allí, el Paráclito era anunciado como alguien que vendría sólo para los discípulos-testigos), mientras que las dos referencias de la Primera Carta de Juan¹¹⁶, claramente hacen pensar en la situación postpascual de una comunidad, para la que la recepción y posesión del Espíritu es ya una realidad presente, a la manera de 14,17: “Porque mora con vosotros” e incluso el complemento a este versículo que ha sido tan discutido en la tradición “en vosotros está-estará”¹¹⁷.

Esto deja en evidencia que junto a todo interés literario se encuentra también uno netamente histórico, de modo que en la medida en que se aclaran las circunstancias de la redacción de los escritos, simultáneamente se aprecian con mayor nitidez las condiciones en las que se hallaban las comunidades donde éstos surgieron. Algunos ejemplos se hallan precisamente, primero en la escatología, que de acuerdo con la dinámica general del Evangelio, es más de tipo “realizada” mientras que en la Primera Carta “está mucho más orientada hacia el futuro”, y segundo, en la identificación de varios ambientes joánicos, a partir de la comparación entre el Evangelio y la Primera Carta de Juan con las dos restantes cartas: En el primer caso, se nota que se está ante una comunidad mucho mayor, en la que habría tenido su asiento el “círculo

¹¹³ En el Nuevo Testamento se encuentran otras referencias donde el verbo λαμβάνω está referido al Espíritu: Hch 1,8; 2,38; 8,15.17.19; 10,47; 19,2; Ga 3,2.14; 1Co 2,12; 2Co 11,4; Rm 8,15.

¹¹⁴ Del mismo modo, también el verbo δίδωμι aparece referido al Espíritu en otros lugares del Nuevo Testamento: Hch 5,32; 8,18; 11,17; 15,8; 1Ts 4,8; 1Co 12,7; 2Co 1,22; 5,5; Rm 5,5; 12,6; Ef 1,17; 2Tm 1,7.

¹¹⁵ Cfr. 7,39: “Esto lo dijo Jesús, refiriéndose al Espíritu que habían de recibir ἐμελλον λαμβάνειν los que creyeran en él”.

¹¹⁶ Cfr. 3,24: “Y en esto conocemos que Dios permanece en nosotros: por el Espíritu que nos ha dado οὗ ἡμῖν ἔδωκεν” y 4,13: “En esto conocemos que permanecemos en Dios y Él en nosotros: en que nos ha dado su Espíritu δέδωκεν ἡμῖν”.

¹¹⁷ Recuérdese que P^{66*} y B D* W entre los códices mayúsculos, incluyen una variante del verbo εἶμι en presente, de modo que produzca la traducción: “en vosotros está”.

joánico”, es decir, el grupo más cercano al “discípulo amado” cuyas tradiciones y enseñanzas conservaron (cfr. Jn 21,24), y que incluso, hasta probablemente habría vivido allí (cfr. Jn 21,22ss.); en el otro caso, se percibe la influencia del anterior, dados los vínculos con su espiritualidad y doctrina, pero se aprecia también, el liderazgo de alguien que se autodesigna como “el anciano” (πρεσβύτερος), dando la idea del reconocimiento del que goza, no solo para los destinatarios de 2 y 3 Juan, sino también para la “comunidad joánica” más amplia, presente en el Evangelio y en 1 Juan¹¹⁸.

Algo similar ocurre con el Paráclito, visto desde el Evangelio (cfr. 14,16.26; 15,26; 16,7) y desde la Primera Carta de Juan (cfr. 2,1), que son los textos donde aparece esta figura. En las referencias evangélicas, exceptuando 16,7 el título de “Paráclito” se completa con la otra expresión “Espíritu de la Verdad”¹¹⁹, apareciendo como una persona, y por tanto, como “sucesor” de Jesús y “representante-continuador” de su obra; claramente, en 1Jn 2,1 se trata de Jesucristo en su condición postpascual, quien actúa como Paráclito-intercesor, pero los textos de la Primera Carta, donde se habla del “Espíritu de la Verdad” o el “Espíritu de la mentira” (cfr. 4,6), no se trata de una entidad personal, sino de una fuerza que actúa e impulsa internamente¹²⁰.

A partir de la relación y distinción entre el Espíritu Santo y el Paráclito, en el marco del desarrollo de la comunidad y tradición joánicas, se ha pretendido vislumbrar dos situaciones problemáticas en la época en la que se habría concluido la composición del Cuarto Evangelio¹²¹. Esta idea se origina en las promesas del Espíritu presentes en el discurso escatológico final de Jesús en Marcos (13,11: “Y cuando os lleven para entregaros, no os preocupéis de qué vais a hablar; sino hablad lo que se os comunique en aquel momento.

¹¹⁸ Cfr. Schnackenburg, *El Evangelio según san Juan IV*, 38-39.41.

¹¹⁹ La idea de que el Espíritu Santo es un Paráclito, subyace en las palabras de Jesús de Mc 13,11: “Y cuando os lleven para entregaros, no os preocupéis de qué vais a hablar; sino hablad lo que se os comunique en aquel momento. Porque no seréis vosotros los que hablaréis, sino el Espíritu Santo” (cfr. Mt 10,20 y Lc 12,12), lo que abre la posibilidad de pensar que el término Paráclito habría sido utilizado en ambientes cristianos anteriores a Juan (cfr. Schnackenburg, *El Evangelio según san Juan IV*, 50).

¹²⁰ Cfr. Schnackenburg, *El Evangelio según san Juan IV*, 51.

¹²¹ Cfr. Brown, *El Evangelio según san Juan II*, 1677-1679 y Manns, *L'Évangile de Jean à la lumière du Judaïsme*, 373-381.

Porque no seréis vosotros los que hablaréis, sino el *Espíritu Santo*”) ¹²². Según esto, el Espíritu desempeñaría una función forense a favor de los discípulos, la cual habría evolucionado hasta constituir la imagen joánica del Paráclito, y que encajaría mejor con las últimas etapas redaccionales del Evangelio ¹²³.

El primer problema tendría que ver con la confusión que produjo la muerte de los discípulos-testigos, alrededor de los años 70, hecho que afectaba notoriamente la marcha de la comunidad, puesto que en su esencia, ellos representaban el punto de unión entre la tradición y Jesús de Nazaret; para la comunidad joánica, este impacto se habría producido con la desaparición del discípulo amado (cfr. 21,24), viéndose obligada a replantear su existencia sin el apoyo de este nexo directo con Jesús. De hecho, los discípulos en su compartir con el maestro, no lo habían comprendido (cfr. 14,9), y ahora, sólo el don del Espíritu, después de la resurrección, los llevaría a comprender el significado de las cosas (cfr. 2,22; 12,16 y sobre todo 7,39). En otras palabras, tanto el discernimiento postpascual como la producción misma del Evangelio de Juan, serían el efecto de la acción del Paráclito en el discípulo amado y en todos los miembros de la comunidad.

El segundo problema, habría estado relacionado con el retraso de la segunda Venida de Jesús, venida que estaba asociada a la existencia histórica de la generación de los testigos (cfr. Mc 13,30 y Mt 10,23). Si bien en 2Pe 3,3-8 se advierte el escepticismo que causa esta demora ¹²⁴,

¹²² Y en otros lugares, donde varía la equivalencia, como en Mt 10,20: “Porque no seréis vosotros los que hablaréis, sino el *Espíritu* de vuestro Padre el que hablará en vosotros” y en Lc 12,12: “Porque el *Espíritu Santo* os enseñará en aquel mismo momento lo que conviene decir”.

¹²³ De hecho, no son pocos los que han afirmado que todos estos pasajes deben considerarse como inserciones, porque no cuadran con el contexto en el que se encuentran, y además, porque introducen aspectos que apropiados en su contenido, están un poco fuera de sitio en los discursos de adiós. También es cierto, de otra parte, que se pueda sostener totalmente tal afirmación, porque en Juan no se puede encontrar una línea de pensamiento estrictamente coherente, ya que a menudo, él aborda los temas desde sucesivos puntos de vista, de manera que no se pueda afirmar que los textos alusivos al Paráclito sean incompatibles con aquellos que hablan de la venida de Jesús y del Padre al corazón de los discípulos. En otras palabras, la idea fundamental radica en que en el cristiano habita la presencia de Dios, unas veces identificada con el mismo Jesús, y otras con el Paráclito (cfr. Barrett, *El Evangelio según san Juan*, 142).

¹²⁴ También Clemente Romano hace eco del escepticismo reinante por aquellos años: “Eso ya lo oímos en tiempos de nuestros padres, y henos aquí, llegados a viejos, y nada semejante nos ha sucedido” (cfr. 1 Clemente 23,3 en Ruiz Bueno, *Padres Apostólicos*, 200).

la comunidad joánica no deja de lado su fe en ella, pero se afirma muchísimo más en una Venida como realidad viva en la vida de la comunidad cristiana, lo que finalmente, se verificaría en la acción del Paráclito.

Junto a las dos problemáticas anteriormente señaladas, hay que considerar las tensiones entre la comunidad cristiana y el judaísmo, que se trasladan al Evangelio de Juan como tensiones históricas entre Jesús y los judíos. Desde esta perspectiva, los anuncios del Paráclito del capítulo 14 estarían más relacionados con la partida de Jesús, y los de los capítulos 15 y 16 con el odio del mundo, que no sería otra cosa que el odio de los judíos, aludiendo posiblemente a las decisiones de Yamnia y a la consecuente expulsión de los judeo-cristianos de las sinagogas, así como de los simpatizantes del movimiento cristiano. Se entiende, por tanto, la emergencia del Paráclito como defensor de los discípulos a través de las palabras de estos, y la permanente acción del Paráclito como su maestro interior, dejando en evidencia la continuidad existente entre Jesús y los suyos, gracias a su acción, garantizando simultáneamente, la continuidad y autenticidad de las palabras de Jesús¹²⁵.

A este respecto, es iluminadora la distinción joánica entre πνεῦμα y παράκλητος, pues el sustantivo παράκλητος que es masculino, al contrario de πνεῦμα que es neutro, expresan que ya desde su propia forma gramatical, el Paráclito tiende a sacar al Espíritu de la esfera de lo abstracto como fuerza impersonal, para introducirlo en el ámbito de lo personal. Un claro ejemplo de ello se encuentra en 7,39 donde el Espíritu es sobre todo, fuerza proveniente de fuera para fortalecer, mientras que en los pasajes del Paráclito en los discursos de adiós, se percibe su alto grado de personalización.

Así pues, la pneumatología contenida en el binomio Espíritu Santo-Paráclito, funciona como una síntesis de significado, en la misma dinámica promesa-cumplimiento de la economía, en

¹²⁵ Cfr. Manns, *L'Évangile de Jean à la lumière du Judaïsme*, 373-381.

la que se movió la tradición de Israel, que anunciaba el Espíritu para los tiempos nuevos¹²⁶. Sólo que aquí, es la promesa realizada que se opera gracias a la acción del resucitado (cfr. Jn 20,22) y que en la comunidad joánica es posesión actual mediada por el Paráclito (cfr. 14,17), muy en consonancia con su escatología realizada y con su soteriología cristocéntrica en el presente. Así, “todo lo que la Iglesia esperó en la Segunda Venida de Cristo ya se ha dado en la experiencia presente que tiene de Cristo mediante el Espíritu”¹²⁷. En otras palabras, el Espíritu Santo-Paráclito es el *continuum* escatológico en el que se actualiza permanentemente y se lleva a cumplimiento el designio de Dios revelado en Jesucristo¹²⁸.

3.4 LA VENIDA CONTINUADA EN LA EXPERIENCIA DE LA CARIDAD FRATERNA

Si algo especifica la vida del cristiano es que es necesariamente ética, pero esto no significa que la obra de Dios se reduzca a una empresa de puro perfeccionamiento moral, sino ante todo, a creer en Cristo y a partir de allí, asumir las implicaciones existenciales y sociales propias de dicha experiencia.

Especialmente en el Cuarto Evangelio, una de sus notas características ha sido la centralidad arquetípica del principio orientador de la existencia cristiana, expresada en el imperativo e imperioso mandamiento de la caridad fraterna (cfr. 13,34 y 15,12), que tiene como dos niveles de realización: al interior de la persona como instancia animadora vital, y al exterior de ella, en el plano del cuerpo cristiano, o lo que es lo mismo, de la comunidad creyente, como la tarea de manifestar al mundo el amor de Dios en cuanto proyecto reconciliador y salvífico, que es lo que ha tenido lugar en la persona de Jesucristo, revelación de este misterio de amor divino, pues de la misma manera que el amor pertenece a la naturaleza íntima de la divinidad, esencia

¹²⁶ Cfr. Jr 31,31s; Ez 36,25s; 39,29; Is 32,15; 44,3; 59,21; Jl 3,1s. Ver también Lc 24,49; Hch 1,4; 2,31; Ga 3,14 y Ef 1,13.

¹²⁷ Dodd, *La predicación apostólica y sus desarrollos*, 86.

¹²⁸ Cfr. Barrett, *El Evangelio según san Juan*, 143.

de toda la doctrina católica sobre la Trinidad, así la relación mutua de los cristianos entre sí y hacia fuera, es en teoría y en práctica, la expresión más clara de su naturaleza.

De Juan se ha dicho que insiste tanto en el “amor entre los amigos” que pareciera que ignora deliberadamente el “amor hacia los enemigos”¹²⁹, reclamo que visto más allá de la superficie misma del texto, habla de la finalidad del amor mutuo entre los cristianos, consistente en que el mundo pueda reconocer en ellos su condición de discípulos de Jesús, y así llegue a la fe, incorporándose al círculo del amor¹³⁰.

En todo caso, el tema del amor y el amar, tan nuclear y vital en el Cuarto Evangelio, constituye una invitación a retomar la relación existente entre los sustantivos ἐντολή¹³¹ y ἀγάπη, y el verbo ἀγαπάω¹³² (cfr. las anotaciones en torno Jn 14,21.22-23 y 28 en el capítulo II), particularmente cuando se trata del mandamiento nuevo de Jesús, que es el mandamiento del amor mutuo (cfr. 13,34; 14,15.21; 15,10.12).

De otra parte, siendo *la tradición* en el contexto judeo-cristiano, una categoría y realidad trascendental como ambiente de realización, a partir de dicha convicción cobra fuerza el que nos podamos referir a la revelación en general y a sus dos fases, como Testamentos διαθήκη¹³³, de manera tal que en casi todos los textos, siempre se encuentre como equivalente de *Alianza*, en la dimensión más existencial y relacional propia de lo que expresa la תּוֹרָה, como se puede verificar tanto en Mateo y Lucas, como en Pablo, especialmente:

Mt 26,28: “Porque ésta es mi sangre de la Alianza διαθήκης, que es derramada por muchos para perdón de los pecados”.

¹²⁹ Cfr. Käsemann, *El Testamento de Jesús: el lugar histórico del Evangelio de Juan*, 59ss.

¹³⁰ Cfr. Barrett, *El Evangelio según san Juan*, 150.

¹³¹ Recuérdese que en Jn recurre 10 veces, de las 67 en el NT.

¹³² Téngase presente que en Jn, el sustantivo recurre 7 veces, de las 116 en el NT, y el verbo, 37 veces (7 en los capítulos 1-12 y 30 en los capítulos 13-21; de hecho, 25 de las recurrencias se encuentran en los discursos de adiós), de las 143 en el NT.

¹³³ Este sustantivo aparece 33 veces en el NT: 17x en Hb, 3x en Ga, 2x en Lc, 2x en Hch, 2x en Rm, 2x en 2Co, 1x en Mt, 1x en Mc, 1x en 1Co, 1x en Ef y 1x en Ap.

Mc 14,24: “Y les dijo: "Ésta es mi sangre de la alianza διαθήκης, que es derramada por muchos”.

Lc 1,72: “Teniendo misericordia con nuestros padres y recordando su santa alianza διαθήκης”.

Lc 22,20: “De igual modo, después de cenar, tomó la copa, diciendo: "Esta copa es la nueva Alianza καινή διαθήκη en mi sangre, que se derrama por vosotros”.

Hch 3,25: “Vosotros sois los herederos de los profetas y de la alianza διαθήκης que Dios estableció con vuestros padres...”¹³⁴.

Rm 11,27: “Esta será mi alianza διαθήκη con ellos, cuando haya borrado sus pecados”¹³⁵.

1Co 11,25: “Así mismo tomó el cáliz después de cenar, diciendo: "Esta copa es la nueva Alianza καινή διαθήκη en mi sangre. Cuantas veces la bebiereis, hacedlo en memoria mía”.

2Co 3,6: “El cual nos capacitó para ser ministros de una nueva alianza καινής διαθήκης, no de la letra, sino del Espíritu, pues la letra mata más el Espíritu da vida”.

Ga 4,24: “Hay en ello una alegoría: estas mujeres representan dos alianzas διαθήκαι; la primera, la del monte Sinaí, madre de los esclavos, es Agar”.

¹³⁴ Además, Hch 7,8.

¹³⁵ Además, Rm 9,4.

Ef 2,12: “Estabais a la sazón lejos de Cristo, excluidos de la ciudadanía de Israel y extraños a las alianzas διαθηκῶν de la promesa, sin esperanza y sin Dios en el mundo”.

Hb 7,22: “Por eso, de una mejor alianza διαθήκης resultó fiador Jesús”.

Hb 9,15: “Por eso es mediador de una nueva alianza διαθήκης καινῆς; para que, interviniendo una muerte que libera de las transgresiones de la primera alianza πρώτη διαθήκη, reciban los llamados, la herencia eterna prometida”¹³⁶.

Se exceptúan algunos pocos casos, donde διαθήκη aparece traducido como *Testamento*, no como sinónimo de Alianza, sino más bien como libro¹³⁷, pacto jurídico¹³⁸, o como legado que depende de un testador que ha desaparecido¹³⁹.

En el caso del mandamiento nuevo de Jesús¹⁴⁰, se trata de la prolongación de la presencia de quien se ha ido, la cual se realiza a través del “amor mutuo”, que en adelante será el distintivo de sus discípulos¹⁴¹. Se percibe aquí, por su uso en singular, que más que tratarse de una ley,

¹³⁶ Además, en la línea de la Primera alianza, los otros textos de la carta a los Hebreos (cfr. 8,6.8.9.10; 9,4.20; 10,16.29; 12,24; 13,20) y los textos relacionados en el Antiguo Testamento, en especial Ex 24,8; Jr 31,31-34; Is 55,3 y Ez 37,26 que dan razón de la Alianza fundamental y de aquella que se espera plena y eterna.

¹³⁷ Cfr. 2Co 3,14: “Pero se embotaron sus inteligencias. En efecto, hasta el día de hoy permanece ese mismo velo en la lectura del Antiguo Testamento παλαιῶς διαθήκης, y no se levanta, pues sólo en Cristo desaparece”.

¹³⁸ Cfr. Ga 3,15.17: “Hermanos, voy a explicarme al modo humano: aun entre los hombres, nadie anula ni añade nada a un testamento διαθήκην hecho en regla.... Y digo yo: Un testamento διαθήκην ya hecho por Dios en debida forma, no puede ser anulado por la ley, que llega cuatrocientos treinta años más tarde, de tal modo que la promesa quede anulada”.

¹³⁹ Cfr. Hb 9,16.17: “Pues donde hay testamento διαθήκη se requiere que conste la muerte del testador, ya que el testamento διαθήκη es válido en caso de defunción, no teniendo valor en vida del testador”.

¹⁴⁰ Cfr. Jn 13,34: “Os doy un mandamiento nuevo: que os améis los unos a los otros. Que, como yo os he amado, así os améis también vosotros los unos a los otros”.

¹⁴¹ Cfr. Jn 13,35: “En esto conocerán todos que sois discípulos míos: si os tenéis amor los unos a los otros”.

se trata de una “regla o principio de vida”, que además de mandato, es don, en la medida en que como todos los dones, procede de Dios-Padre y es otorgado a los que creen¹⁴².

Vistas las cosas desde el capítulo 14 de Juan, se opera un cambio sustancial con el capítulo 13, en cuanto que ahora no se habla de “un mandamiento” sino de “mandamientos”¹⁴³, expresión que directamente evoca los preceptos del Decálogo (cfr. Ex 20,1-20; Dt 5,6-21), cuyo ámbito propio de comprensión es la celebración de la Alianza sinaítica. A partir, por tanto, de la relación mandamientos-alianza, se capta mejor que “guardar los mandamientos”, en la línea de la tradición de Israel representada en el Deuteronomio¹⁴⁴, sea el equivalente de “guardar la Alianza” (cfr. Ex 19,1ss.), así como de forma contraria, rechazar los mandamientos, sea sinónimo de romperla¹⁴⁵.

Esta relación mandamiento-alianza en la dinámica del Antiguo Testamento, también se opera en la Revelación cristiana, entre “el mandamiento nuevo” y “la alianza nueva”¹⁴⁶, en el sentido en que la Alianza Nueva, sellada “en la sangre” de Jesús, expresa un tipo de amor llevado hasta el extremo, que es el de aquel que dio su vida por sus amigos. Esta observación es de capital importancia, por cuanto la formulación que introduce la entrega del “mandamiento nuevo” en Jn 13,34: “os doy *δίδωμι* un mandamiento nuevo: que os améis los unos a los otros...”, con el verbo *δίδωμι*, evoca la entrega de Jesús en los relatos sinópticos de la institución de la Eucaristía: “mi cuerpo entregado-dado”, también, con el mismo verbo *δίδωμι*¹⁴⁷, de modo que Jesús “da-entrega” el amarse mutuamente, del mismo modo que “da-

¹⁴² Cfr. Brown, *El Evangelio según san Juan II*, 855.

¹⁴³ Cfr. 14,15: “Si me amáis, guardaréis mis mandamientos” y 14,21: “El que tiene mis mandamientos y los guarda, ése es el que me ama; y el que me ame, será amado de mi Padre; y yo le amaré y me manifestaré a él”.

¹⁴⁴ Cfr. Dt 7,9: “Has de saber, pues, que Yahvéh tu Dios es el Dios, el Dios fiel que guarda su alianza y su favor por mil generaciones con los que le aman y guardan sus mandamientos” y también, 5,32-6,12; 7,12.

¹⁴⁵ Cfr. Dt 31,20: “cuando yo los introduzca en la tierra que bajo juramento prometí a sus padres, tierra que mana leche y miel, cuando hayan comido y se hayan hartado y hayan engordado, y se vuelvan hacia otros dioses, les den culto, y a mí me desprecien y rompan mi alianza”.

¹⁴⁶ Cfr. 1Co 11,25: “Asimismo tomó el cáliz después de cenar, diciendo: Esta copa es la nueva Alianza en mi sangre. Cuantas veces la bebiereis, hacedlo en memoria mía”.

¹⁴⁷ Cfr. Lc 22,19: “Tomó luego pan, dio gracias, lo partió y se lo dio diciendo: “Éste es mi cuerpo que se entrega *διδόμενον* por vosotros; haced esto en recuerdo mío”.

entrega” su vida. En Jn 14,15: “Si me amáis, guardaréis mis mandamientos” una vez más, se apreciará esa misma relación, pues es en el contexto del amor donde tiene lugar la observancia de los mandamientos de Jesús, que se refieren a todas sus enseñanzas, y sus enseñanzas son la Revelación, que no es otra cosa que la Revelación de Dios en su vida.

Tal consideración conduce a captar la densidad del amor mutuo como ambiente propio de realización de la presencia resucitada y permanente del Señor, y por consiguiente, de su “Parusía” constante, continuada y progresiva, que se expresa en la entrega de una vida, la de Jesús¹⁴⁸, y de unas vidas entre sí, las de sus discípulos¹⁴⁹. Sólo así se entiende que el amor de los discípulos entre sí, se funde en el amor con el que Jesús los ha amado (cfr. 13,34 y 15,12), así como el amor de Jesús se funda en el amor mismo con el que él ha sido amado por el Padre¹⁵⁰, de manera que en últimas, el amor mutuo entre los discípulos, proviene del mismo Dios, se alimenta del amor que une al Padre y al Hijo (cfr. 3,35; 10,17; 14,31), y finalmente, se expresa como donación¹⁵¹.

De hecho, uno de los aspectos característicos de la concepción joánica sobre el amor, radica en la relevancia que le da a Dios en su condición de Padre (πατήρ), como su fuente, desarrollando la idea de forma inusitada en la tradición bíblica¹⁵². En otras palabras, decir que *Dios es Padre*, significa en Juan, estar ante una creación muy particular y única de Jesús para proponer la total cercanía de Dios, permitiendo de este modo hablar de una experiencia de encuentro que se comunica a partir de la ἀγάπη entre él y su Padre y en medio de sus discípulos, y que Juan explicita al afirmar en palabras de Jesús que quien posee sus

¹⁴⁸ Cfr. 10,11: “Yo soy el buen pastor. El buen pastor da su vida por las ovejas”; v. 15: “... doy mi vida por las ovejas”; v. 17: “Por eso me ama el Padre, porque doy mi vida, para recobrarla de nuevo” y 15,13: “Nadie tiene mayor amor que el que da la vida por sus amigos”.

¹⁴⁹ Cfr. 13,35: “En esto conocerán todos que sois discípulos míos: si os tenéis amor los unos a los otros”.

¹⁵⁰ Cfr. 15,9: “Como el Padre me amó, también yo os he amado a vosotros”.

¹⁵¹ Cfr. 3,16: “Porque tanto amó Dios al mundo que dio a su Hijo unigénito, para que todo el que crea en él no perezca, sino que tenga vida eterna” y 10,17. Cfr. Mercier, *El Evangelio según el discípulo a quien Jesús amaba*, 163-168.

¹⁵² El término πατήρ para referirse a Dios, en el Antiguo Testamento alcanza apenas unas 15 recurrencias, mientras que en el Nuevo Testamento, solamente en los Evangelios, donde se evidencia su mayor uso, recurre 183 veces (118 en el Cuarto Evangelio y 65 en los Evangelios Sinópticos: 44x en Mt, 4x en Mc y 17x en Lc) (cfr. Ortiz, *Introducción a los Evangelios*, 92-93.185).

mandamientos y los guarda, ese es el que lo ama, el cual será también amado por el Padre, haciéndose partícipe de la manifestación de Jesús (cfr. 14,21). La misma idea se encontrará en el v. 23, pero insistiendo ahora en una Venida conjunta por parte del Padre y el Hijo, para permanecer de forma estable en quien ama a Jesús. Desde este punto de vista, los textos implícitos de la Venida, apuntan al reconocimiento de la inhabitación divina, mediante la práctica de la caridad. A este respecto, resulta esclarecedor todo el desarrollo de 14,21 y 14,22-23, especialmente lo dicho a propósito de sus horizontes de sentido (cfr. pp. 274-275 y 287-289), así como la carga semántica y el carácter revelatorio del verbo ἐμφανίζω (cfr. p. 272) y del verbo ἔρχομαι en su forma futura ἐλευσόμεθα en el v. 23 (cfr. pp. 283-284 y sus referentes), donde la presencia resucitada del Hijo, llevará consigo, también la presencia de Dios Padre, cuya causa es el amor del Padre a los discípulos de su Hijo. Aún más, el contexto próximo de 14,16 plantea como condición de la venida del Paráclito, presencia resucitada de Jesús, el amor a él: “si me amáis, guardaréis mis mandamientos; y yo pediré al Padre y os dará otro Paráclito” (v. 15), de forma tal que la práctica de la ἀγάπη, como motivo literario y teológico en el Cuarto Evangelio, amplía el radio de comprensión de la revelación cristiana y de la multiforme presencia del resucitado (cfr. p. 341).

Se trata de lo absolutamente específico del amor de Dios, que en la historia de Israel se experimenta como cercanía en el trascendental acontecimiento de la Alianza, donde el amor tiene un carácter espontáneo, generoso e inmotivado, en cuanto que no depende de merecimientos por parte de la comunidad, tal como lo ha captado y refiere el Deuteronomio¹⁵³, y que en el fondo, la espiritualidad cristiana ha recibido, al tiempo que valora su origen veterotestamentario, como el mismo Juan lo afirma en su primera carta, en la misma línea de continuidad y profundización de su planteamiento evangélico¹⁵⁴. Y es que precisamente, la

¹⁵³ Cfr. Dt 7,6-8: “Porque tú eres un pueblo consagrado a Yahvéh tu Dios; a ti te ha elegido para que seas, de entre todos los pueblos que hay sobre la faz de la tierra, el pueblo de su propiedad. No porque seáis el más numeroso de todos los pueblos se ha prendado Yahvéh de vosotros y os ha elegido, pues sois el menos numeroso de todos los pueblos; sino por el amor que os tiene y por guardar el juramento hecho a vuestros padres...”.

¹⁵⁴ Cfr. 1Jn 2,7-8: “Queridos, no os escribo un mandamiento nuevo, sino el mandamiento antiguo, que tenéis desde el principio. Este mandamiento antiguo es la palabra que habéis escuchado. Y sin embargo, os escribo un mandamiento nuevo...”.

novedad de tal mandamiento, radica en pasar de la espontaneidad a la entrega, por lo que este amor cristiano tiene su origen en el Hijo, de manera que “mientras en el mundo esté presente el amor cristiano, el mundo no dejará de encontrarse ante Jesús”¹⁵⁵.

Brota al final, una pregunta vital sobre el amor cristiano que es entrega: ¿tiene una dimensión universal o particular? Vista la cuestión desde Juan, habría que decir que “el mandamiento nuevo” se refiere esencialmente al amor mutuo enseñado por Jesús, que es un amor entre hermanos, es decir, entre cristianos:

De hecho, en nuestros tiempos se ha difundido el ideal del amor a todos los hombres, enunciado en términos de la paternidad de Dios y la hermandad de todos los hombres. Esta norma tiene cierto fundamento bíblico en la creación de todos los hombres por Dios (cfr. Mt 5,44), pero no se trata de una idea joánica. Para Juan, Dios es padre únicamente de quienes creen en su Hijo y que han sido engendrados como hijos de Dios por el Espíritu en el bautismo. El “otro” al que ha de amar el cristiano es descrito correctamente en 1Jn 3,14 como “nuestros hermanos”, es decir, los que pertenecen a nuestra misma comunidad (cfr. el uso de “hermanos” en Jn 21,23)¹⁵⁶.

En este orden de ideas, el teólogo Juan sería el evangelista del “amor a los amigos”, amor que debe llegar hasta el extremo¹⁵⁷, mientras que en la literatura sinóptica, se evidenciaría muchísimo más, el “amor a los enemigos” como carta de identidad del amor cristiano o criterio de su legitimidad, bajo el supuesto de que el amor entre hermanos, es tan obvio que no tiene sentido para el mundo:

¹⁵⁵ Brown, *El Evangelio según san Juan II*, 857-858.

¹⁵⁶ *Ibidem*, 856.

¹⁵⁷ Cfr. 15,13-15: “Nadie tiene mayor amor que el que da su vida por sus amigos. Vosotros sois mis amigos, si hacéis lo que yo os mando. No os llamo ya siervos, porque el siervo no sabe lo que hace su amo; a vosotros os he llamado amigos, porque todo lo que he oído a mi Padre os lo he dado a conocer” y todo el capítulo 17 del Evangelio.

“Habéis oído que se dijo: Amarás a tu prójimo y odiarás a tu enemigo. Pues yo os digo: Amad a vuestros enemigos y rogad por los que os persigan, para que seáis hijos de vuestro Padre celestial, que hace salir su sol sobre malos y buenos, y llover sobre justos e injustos. Porque si amáis a los que os aman, ¿qué recompensa vais a tener? ¿No hacen eso mismo también los publicanos? Y si no saludáis más que a vuestros hermanos, ¿qué hacéis de particular? ¿No hacen eso mismo también los gentiles? Vosotros, pues, sed perfectos como es perfecto vuestro Padre celestial” (Mt 5,43-48).

Es más, podría pensarse que “el amor al prójimo” de Juan, sería la prolongación de la insensatez judía y de un concepto de amor sectario, posible eco de la deformación práctica que tuvo en la historia de Israel, el mandamiento del amor de Lv 19,18: “Amarás a tu prójimo como a ti mismo”, deformación que Mateo y Lucas presentan abiertamente (cfr. Mt 5,43: “Amarás a tu prójimo y odiarás a tu enemigo” y su paralelo sinóptico en Lc 6,27-36), de ahí que pongan el acento en “el odio al prójimo”, lo cual, naturalmente ni se encuentra ni podría encontrarse así en la Ley (cfr. BJ, nota a Mt 5,43). El apóstol Pablo, por su parte, procede del mismo modo que los Evangelistas Sinópticos al realzar el amor al enemigo¹⁵⁸. Muy seguramente, la síntesis de la comprensión y práctica cristiana de la ἀγάπη se realice a partir de la lectura conjunta de los sinópticos y su acento en el amor que atraviesa las fronteras intracomunitarias de quienes piensan y creen más o menos del mismo modo, y de Juan y su insistencia en la comunión, dimensión de la experiencia profunda de amor, vivida al interior de la comunidad de fe¹⁵⁹.

En síntesis, es cierto que la escatología de Juan no niega ni omite la Parusía en su sentido tradicional, pero no es menos verdadero que no tiene un especial interés ni expectación por ella, porque todo ello lo reserva a la vivencia resucitada y pascual de Jesús con sus discípulos, provocando una experiencia escatológica trinitaria y de comunión, que anticipa todos los gozos del Reino y de la Parusía, como lo refiere el mismo Jesús: “El que tiene mis

¹⁵⁸ Cfr. Rm 12,20: “Antes al contrario: si tu enemigo tiene hambre, dale de comer; y si tiene sed, dale de beber; haciéndolo así, amontonarás ascuas sobre su cabeza”.

¹⁵⁹ Cfr. Mercier, *El Evangelio según el discípulo a quien Jesús amaba II*, 168.

mandamientos y los guarda, ése es el que me ama, y al que me ama, mi Padre lo amará, y también yo le amaré y me manifestaré a él” (cfr. 14,21). En el fondo, éste es el punto de llegada de todo el trabajo analítico y comprensivo de los textos sobre la Venida.

3.5 LA VENIDA COMO COMPRENSIÓN DEL MISTERIO DE CRISTO

A lo largo de la presente investigación, se ha insistido permanentemente en el valor semántico de lo que podemos denominar la revelación categorial, que correspondería a la forma como se propone la comprensión de la revelación. En este sentido, es claro que el acontecimiento fundamental del misterio de Cristo es su Resurrección y el modo o modos como ésta se capta y se proyecta en la vida del creyente, al punto que abarque también su historia.

Los evangelistas, a la hora de referirse a la resurrección y a las manifestaciones de la resurrección o del resucitado, hacen muy sutiles distinciones. Por ejemplo, en lo que respecta a la resurrección, utilizan los verbos ἐγείρω y ἀνίστημι y el sustantivo ἀνάστασις. Los dos primeros son muy comunes en el Nuevo Testamento (ἐγείρω aparece 144 veces¹⁶⁰ y ἀνίστημι 108 veces¹⁶¹), y a menudo funcionan como sinónimos, lo que refleja un uso muy complejo, pues no solamente se refieren a la resurrección, dicha de Jesús o en sentido amplio (en el contexto de la tradición judía mediada por las categorías conceptuales helenísticas de los LXX), sino también, a todo acto de levantamiento, sea físico o interior, al hecho de despertar del sueño nocturno o de la muerte, abrir los ojos, surgir, brotar, suscitar, sacar, construir, levantarse como sinónimo de sublevarse, etc. Por su parte, el sustantivo ἀνάστασις, que sólo se traduce como *resurrección*, aparece 42 veces en el NT¹⁶².

¹⁶⁰ 36x en Mt, 20x en 1Co, 19x en Mc, 18x en Lc, 13x en Jn, 13x en Hch, 10x en Rm, 4x en 2Co, 2x en Ef, 1x en Ga, 1x en Flp, 1x en Col, 1x en 1Ts, 1x en 2Tm, 1x en Hb, 1x en St, 1x en 1Pe y 1x en Ap.

¹⁶¹ 45x en Hch, 27x en Lc, 17x en Mc, 8x en Jn, 4x en Mt, 2x en 1Ts, 2x en Hb, 1x en Rm, 1x en 1Co y 1x en Ef.

¹⁶² 11x en Hch, 6x en Lc, 4x en Mt, 4x en Jn, 4x en 1Co, 3x en Hb, 2x en Mc, 2x en Rm, 2x en 1Pe, 2x en Ap, 1x en Flp y 1x en 2Tm.

En el marco de los relatos evangélicos de la resurrección, el sustantivo ἀνάστασις no aparece, mientras que los verbos ἐγείρω y ἀνίστημι se utilizan muy sobriamente en dichos relatos, aludiendo a la resurrección, de forma absoluta:

El verbo ἐγείρω (siete veces: 2x en Mt, 2x en Mc, 2x en Lc, y 1x en Jn):

Mt 28,6: “No está aquí, *ha resucitado* ἐγείρω, como lo había dicho. Venid, ved el lugar donde estaba” (cfr. Mc 16,6 y Lc 24,6).

Mt 28,7: “Y ahora id enseguida a decir a sus discípulos: *Ha resucitado* ἐγείρω de entre los muertos e irá delante de vosotros a Galilea; allí le veréis. Ya os lo he dicho”.

Mc 16,6: “Pero él les dice: No os asustéis. Buscáis a Jesús de Nazaret, el Crucificado; *ha resucitado* ἐγείρω, no está aquí. Ved el lugar donde le pusieron”.

Mc 16,14: “Por último, estando a la mesa los once discípulos, se les apareció y les echó en cara su incredulidad y su dureza de corazón, por no haber creído a quienes le habían visto *resucitado* ἐγείρω”.

Lc 24,6: “No está aquí, *ha resucitado* ἐγείρω. Recordad cómo os habló cuando estaba todavía en Galilea, diciendo:”

Lc 24,34: “Decían: Es verdad, el Señor *ha resucitado* ἐγείρω y se ha aparecido a Simón”.

Jn 21,14: “Esta fue ya la tercera vez que Jesús se manifestó a los discípulos después de *resucitar* ἐγείρω de entre los muertos”.

El verbo ἀνίστημι (tres veces: 1x en Mc, 1x en Lc y 1x en Jn):

Mc 16,9: “Jesús *resucitó* ἀνίστημι en la madrugada, el primer día de la semana, y se apareció primero a María Magdalena, de la que había echado siete demonios”.

Lc 24,46: “Y les dijo: Así está escrito: que el Cristo debía padecer y *resucitar* ἀνίστημι de entre los muertos al tercer día”.

Jn 20,9: “Pues hasta entonces no habían comprendido que según la Escritura Jesús debía *resucitar* ἀνίστημι de entre los muertos”.

El Evangelista Juan, mucho más que los otros, es una obra interesada en mostrar que hay una gran distancia de vida e interpretación sobre Jesucristo y su misterio, razón por la cual, el centro de gravitación de la fe cristiana, depende no de la Parusía en cuanto movimiento físico, sino de la presencia de Cristo, la que a su vez, en los relatos de la resurrección, Juan propone muy sugerentemente, de una parte con los verbos ἔρχομαι, ἵστημι, φαίνω y φανερόω, que prácticamente funcionan como sinónimos, siempre, para hablar de la presencia de Jesús, y de otra, con los verbos βλέπω, θεωρέω, ὁράω y θεάομαι, para expresar la captación de dicha presencia.

Particularmente en el Cuarto Evangelio, el verbo ἔρχομαι, que literalmente significa *ir o venir*, y que se utiliza para referirse al origen de Jesús, al encuentro con el Mesías como venida de los hombres a Jesús, a la segunda venida del Señor resucitado (cfr. anotaciones a 14,3 en la p. 165), también se propone para referir las manifestaciones del Resucitado, de modo que Jesús *no se aparece* sino que *viene o se hace presente*, especificando de este modo el carácter de su presencia:

Jn 20,19: “Al atardecer de aquel día, el primero de la semana, estando cerradas, por miedo a los judíos, las puertas del lugar donde se encontraban los discípulos,

se presentó ἐρχομαι Jesús en medio de ellos y les dijo: La paz con vosotros”.

Jn 20,24: “Tomás, uno de los doce, llamado el Mellizo, no estaba con ellos cuando *vino ἐρχομαι* Jesús. Los otros discípulos le decían: Hemos visto al Señor”.

Jn 20,26: “Ocho días después, estaban otra vez sus discípulos dentro, y Tomás con ellos. *Se presentó ἐρχομαι* Jesús en medio estando las puertas cerradas, y dijo: La paz con vosotros”.

Jn 21,13: “*Viene ἐρχομαι*, entonces Jesús, toma el pan y se lo da; y de igual modo el pez”.

No menos atractivo es el verbo ἵστημι (estar), que guarda una estrecha relación con el verbo εἶμι (ser), denotando sobre todo, el hecho de *estar presente*, como bien lo plantea Juan, al presentarlo en el contexto de las manifestaciones del resucitado, para referirlas:

Jn 20,14: “Dicho esto, se volvió y vio a Jesús, *de pie ἵστημι*, pero no sabía que era Jesús”.

Jn 20,19: “Al atardecer de aquel día, el primero de la semana, estando cerradas, por miedo a los judíos, las puertas del lugar donde se encontraban los discípulos, se presentó Jesús *en medio ἵστημι* de ellos y les dijo: La paz con vosotros”.

Jn 20,26: “Ocho días después, estaban otra vez sus discípulos dentro, y Tomás con ellos. Se presentó Jesús *en medio ἵστημι* estando las puertas cerradas, y dijo: La paz con vosotros”.

Jn 21,4: “Cuando ya amaneció, *estaba ἴστημι* Jesús en la orilla, pero los discípulos no sabían que era Jesús”.

Los verbos φαίνω y φανερόω, que significan *manifestar o revelar*, vienen a acentuar la idea de *dar a conocer o hacer comprender*, pero no mediando tal comprensión por los sentidos. En los relatos evangélicos de las manifestaciones del resucitado, φαίνω recurre sólo en Mc 16,9: “Jesús resucitó en la madrugada, el primer día de la semana, y *se apareció* φαίνω primero a María Magdalena, de la que había echado siete demonios”, mientras que el verbo φανερόω, está mucho mejor representado en ellos:

Mc 16,12: “Después de esto, *se apareció* φανερόω, bajo otra figura, a dos de ellos cuando iban de camino a una aldea”.

Mc 16,14: “Por último, estando a la mesa los once discípulos, *se les apareció* φανερόω y les echó en cara su incredulidad y su dureza de corazón, por no haber creído a quienes le habían visto resucitado”.

Jn 21,1: “Después de esto, *se manifestó* φανερόω Jesús otra vez a los discípulos a orillas del mar de Tiberíades. *Se manifestó* φανερόω de esta manera”.

Jn 21,14: “Esta fue ya la tercera vez que Jesús *se manifestó* φανερόω a los discípulos *después de resucitar de entre los muertos*”.

Llama la atención que los traductores en general, todavía propongan para el verbo φανερόω, la traducción de *aparecer* en Marcos¹⁶³, y *manifestar* en Juan (¿cuál es el criterio de distinción?). Por lo demás, conviene tener en cuenta que la presencia del verbo φανερόω en Mc 16,12.14

¹⁶³ Por ejemplo, la Biblia de Jerusalén, 3ª edición, 1998 y la Reina Valera, edición de 1995, mientras que la TOB de 1998 sí retiene en francés, la traducción “manifestar”.

cuyo estatuto es particular, dado que se trata de una adición posterior¹⁶⁴, del mismo modo que en el capítulo 21 de Juan, hace que este verbo deba ser considerado propio, de un momento en la vida y experiencia de la comunidad, en la que las *apariciones* del Señor resucitado, deban entenderse plenamente como *manifestaciones* de su presencia en medio de ellos.

En este orden de ideas, habrá que reconocer la profunda relación semántica existente entre φανερώ y ἀποκαλύπτω, de modo que una manifestación=revelación sea entendida como mediación categorial para expresar que tuvo o está teniendo lugar una comprensión, que acontece no como un acto cognoscitivo sino como un acto existencial, pues tratándose de una revelación, Dios en principio, no se revela como dato dirigido al intelecto, sino como experiencia registrada en la existencia, en el ser total. Dicho en palabras de Pablo, Dios *no se revela a nosotros, sino en nosotros*, siendo un acto interior, como lo refiere en Ga 1,16: “Mas, cuando Aquel que me separó desde el seno de mi madre y me llamó por su gracia tuvo a bien *revelar en mí ἀποκαλύπτω* a su Hijo”, de donde se entiende que más adelante en la misma carta, Pablo pueda afirmar: “No vivo yo, sino que es Cristo quien vive en mí” (Ga 2,20).

Adicionalmente, tanto en el testimonio de Pablo (cfr. 1Co 15,3-8), como en las narrativas evangélicas de la resurrección (cfr. Mt 28,1-20; Mc 16,1-8 y 9-20; Lc 24,1-49 y Jn 20,1-21,23), se da gran importancia a los verbos de visión, especificando sus matices propios: Con βλέπω se indicará sobre todo la visión sensible¹⁶⁵; también con θεωρέω, aunque se enfatizará más el hecho de que se trata de una visión sensible que se interroga por la razón de ser de las cosas que se ven, estando por tanto, esta visión, mediada por el intelecto¹⁶⁶; con ὁράω se señalará más la visión de fe¹⁶⁷ de ahí que en concreto, “las apariciones” se propongan con este verbo, y finalmente, con θεάομαι se sugerirá un cierto tipo de visión mística y contemplativa¹⁶⁸, casi

¹⁶⁴ En un intento de armonización del final de Marcos con la tradición evangélica, Mc 16,12.14 se refiere precisamente a la manifestación de Jesús a los discípulos de Emaús, primero en el camino, y luego con todo el grupo (cfr. Lc 24,13-35).

¹⁶⁵ Cfr. Lc 24,12 y Jn 20,1.5; 21,20.

¹⁶⁶ Cfr. Mt 28,1; Mc 16,4; Lc 24,37.39; Jn 20,6.12.14.

¹⁶⁷ Cfr. 1Co 15,5.6.7.8; Mt 28,6.7.10.17; Mc 16,5.6.7; Lc 24,24.34.39; Jn 20,8.18.24.25.27.29 y 21,21.

¹⁶⁸ Cfr. Mc 16,11.14.

incapaz de ser formulada categorialmente. Tanto ὁράω como θεάομαι expresan una clara independencia a propósito de la función mediadora de los sentidos (cfr. lo dicho para los verbos de visión, en las anotaciones a Jn 21,22-23 en las pp. 226 y 227).

Reunidas así, algunas notas sobre el interés de Juan al utilizar los verbos ἔρχομαι, ἴστημι, φαίνω y φανερόω, y los verbos de visión βλέπω, θεωρέω, ὁράω y θεάομαι, consideraría que apreciar la narrativa de los textos emblemáticos de Pablo y de los Evangelios sobre este particular, puede ser absolutamente iluminador para hacernos a una mejor idea de su dinámica en la comprensión de la presencia resucitada del Señor Jesús, con la pretensión de inferir algunas conclusiones, sobre todo en lo que concierne a Juan, quien viene como a representar el punto de llegada no sólo de estas narrativas, sino también y ante todo, de la experiencia creyente de finales del siglo I:

El testimonio de Pablo (1Co 15,3-8)

Dentro del extenso capítulo 15 de la primera carta a los Corintios, que bien podemos denominar la *Carta magna de la resurrección*, dado que la resurrección de Cristo y la de los cristianos son su contenido central, los vv. 3-8 vienen a constituir el núcleo de la proclamación kerigmática fundamental de la fe cristiana, que funcionando como un *Credo*, es de hecho retenido como el más antiguo del Nuevo Testamento escrito, al considerar la época de aparición de escrito (año 57 aproximadamente), lo que lo ubica mucho antes que cualquiera de los Evangelios canónicos. Dejando de lado los vv. 3 y 4 (que se refieren a la muerte, sepultura y resurrección al tercer día), los vv. 5-8 se expresan así sobre las manifestaciones del resucitado:

1Co 15, 5: *Se apareció ὁράω* a Cefas y luego a los doce.

v. 6: Después *se apareció ὁράω* a más de quinientos hermanos a la vez, de los cuales todavía la mayor parte viven y otros murieron.

v. 7: Luego *se apareció ὁράω* a Santiago; más tarde a todos los apóstoles.

v. 8: Y en último término *se me apareció* ὄραω también a mí, como un abortivo.

Se puede constatar con claridad que para referirse a las manifestaciones del Señor resucitado, Pablo solamente utiliza el verbo ὄραω, el cual, según su semántica específica, indica la visión de fe, no mediada por los sentidos. La forma del verbo ὄραω en estos versículos (ὤφθη¹⁶⁹: indicativo aoristo pasivo), que en los relatos evangélicos de las manifestaciones del resucitado, solamente recurre en Lc 24,34: “Es verdad. El Señor ha resucitado y *se ha aparecido* ὤφθη a Simón” (donde generalmente traducen ὤφθη por “se ha aparecido” como es el caso de la Biblia de Jerusalén y la Reina Valera, y no como quizás debería ser “ha sido visto”), es común en la tradición bíblica para indicar la presencia divina¹⁷⁰, la “aparición” de ángeles¹⁷¹, la “aparición” de Moisés y Elías junto a Jesús, en el contexto de la transfiguración (Mt 17,3; Mc 9,4), y por último, las “repetidas apariciones” de Jesús a sus discípulos, a las que alude Hch 13,31.

La narrativa de Mateo (28,1-20)

28,1: Pasado el sábado, al alborar el primer día de la semana, María Magdalena y la otra María fueron a *ver* θεωρέω el sepulcro.

28,6: No está aquí, ha resucitado, como lo había dicho. Venid, *ved* ὄραω el lugar donde estaba.

28,7: Y ahora id enseguida a decir a sus discípulos: Ha resucitado de entre los muertos e irá delante de vosotros a Galilea; allí *le veréis* ὄραω.

28,10: Entonces les dice Jesús: No temáis. Id, avisad a mis hermanos que vayan a Galilea; allí *me verán* ὄραω.

¹⁶⁹ Esta forma recurre 58 veces en la Biblia: 40 en el Antiguo Testamento y 18 en el Nuevo.

¹⁷⁰ Como es el caso de las manifestaciones de Dios a Abrahán (Gn 12,7; 17,1; 18,1 y Hch 7,2), a Isaac (Gn 26,2,24), a Jacob (Gn 35,9; 48,3), a Moisés (Ex 3,2 y Hch 7,30), a los hebreos en el desierto (Ex 16,10), al pueblo reunido en asamblea (Lv 9,23; Nm 14,10; 16,19; 17,7), a Moisés y Aarón (Nm 20,6), al rey Salomón (1Re 3,5; 9,2; 2Cr 1,7; 7,12), a Jeremías (Jr 31,3).

¹⁷¹ Como a Gedeón (Jc 6,12), a la madre de Sansón (Jc 13,3), a Tobías y Tobit (Tb 12,21); en el Nuevo Testamento, al sacerdote Zacarías, padre del Bautista (Lc 1,11), y a Jesús en su agonía (Lc 22,43).

28,17: Y *al verle* ὄραω le adoraron; algunos sin embargo dudaron.

En la narrativa de Mateo se aprecia bien el paso que se da de la visión sensorial del sepulcro, expresada con el verbo θεωρέω a la posterior visión de fe en el resucitado, indicada con el verbo ὄραω.

La narrativa de Marcos (16,1-20)

En el capítulo 16 de Marcos hay que considerar dos escenas: La primera, en los v. 1-8 que contiene el relato fundamental del hallazgo del sepulcro vacío y del mensaje del ángel, y la segunda, en los vv. 9-20 considerados adiciones de la tradición, donde quizás estaría patente la intención de armonizar el final de este Evangelio con el final de los otros tres evangelios canónicos:

16,4: Y levantando los ojos (las mujeres) *ven* θεωρέω que la piedra estaba ya retirada; y eso que era muy grande.

16,5: Y entrando en el sepulcro *vieron* ὄραω a un joven sentado en el lado derecho, vestido con una túnica blanca y se asustaron.

16,6 Pero él les dice: No os asustéis. Buscáis a Jesús de Nazaret, el Crucificado, no está aquí. *Ved* ὄραω el lugar donde le pusieron.

16,7: Pero id a decir a sus discípulos y a Pedro que irá delante de vosotros a Galilea; allí *le veréis* ὄραω, como os dijo.

16,9: Jesús resucitó en la madrugada, el primer día de la semana, y *se apareció* φαίνω primero a María Magdalena, de la que había echado siete demonios.

16,11: Ellos, al oír que vivía y que *había sido visto* θεάομαι por ella, no creyeron.

16,12: Después de esto *se apareció* φανερώ bajo otra figura, a dos de ellos cuando iban de camino a una aldea.

16,14: Por último, estando a la mesa los once discípulos, *se les apareció* φανερώ y les echó en cara su incredulidad y su dureza de corazón, por no haber creído a quienes *le habían visto* θεάομαι *resucitado* ἐγείρω.

En la narrativa de Marcos, en los primeros ocho versículos, ocurre algo similar a lo que se dio en Mateo, es decir, se parte de la visión sensorial del sepulcro, con el verbo θεωρέω, para pasar a la visión de fe en el resucitado, expresada con el verbo ὁράω. Por el contrario, en los versículos 9-20 pertenecientes a la adición final al Evangelio de Marcos, los verbos que se utilizan son φαίνω y θεάομαι, indicando de este modo que la expresión categorial se corresponde muy proporcionalmente con la comprensión, pues ciertamente, lo que ha tenido lugar es una manifestación-revelación de la resurrección, así como una contemplación de dicho misterio.

La narrativa de Lucas (24,1-49)

24,12: Pedro se levantó y corrió al sepulcro. Se inclinó, pero sólo *vio* βλέπω las vendas y se volvió a su casa, asombrado por lo sucedido.

24,23: Y, al no hallar su cuerpo vinieron diciendo (algunas mujeres) que hasta *habían visto* ὁράω una aparición de ángeles, que decían que él vivía.

24,24: Fueron también algunos de los nuestros al sepulcro y lo hallaron tal como las mujeres habían dicho, pero a él *no le vieron* ὁράω.

24,34: Decían: es verdad. El Señor Κύριος ha resucitado ἐγείρω y *se ha aparecido* ὁράω a Simón.

24,36: Estaban hablando estas cosas, cuando *él se presentó* ἵστημι en medio de ellos y les dijo: La paz con vosotros.

24,37: Sobresaltados y asustados, creían *ver* θεωρέω un espíritu.

24,39: Mirad ὁράω mis manos y mis pies; soy yo mismo. Palpadme y ved ὁράω que un espíritu no tiene carne y huesos como *veis* θεωρέω que yo tengo.

En Lucas, a diferencia de Mateo y Marcos, la visión del sepulcro se expresa con el verbo βλέπω y no con el verbo θεωρέω, sin embargo, la visión del Señor resucitado, se indica con el verbo ὁράω. Tan sólo al final del relato, se retoma θεωρέω, justamente para indicar una confusión en la forma de ver, evidentemente mediada por los sentidos.

La narrativa de Juan (20,1-21,23)

En la narrativa de Juan hay que considerar varias escenas: 1) Los vv. 1-10 refieren el hallazgo del sepulcro vacío; 2) Los vv. 11-18 proponen la manifestación a María Magdalena; 3) Los vv. 19-29 hablan de las manifestaciones a los discípulos, con Tomás y sin Tomás; 4) El capítulo 21 y la última manifestación de Jesús resucitado a sus discípulos, a orillas del lago de Tiberíades, su compartir con ellos, y el coloquio final donde intervienen Pedro y el discípulo amado:

20,1: El primer día de la semana va María Magdalena de madrugada al sepulcro cuando todavía estaba oscuro, y *ve* βλέπω la piedra quitada del sepulcro.

20,5: Se inclinó (el otro discípulo) y *vio* βλέπω los lienzos en el suelo; pero no entró.

20,6: Llega también Simón Pedro siguiéndole, entra en el sepulcro y *ve* θεωρέω los lienzos en el suelo,

20,8: Entonces entró también el otro discípulo, el que había llegado el primero al sepulcro; *vio* ὁράω y creyó,

- 20,12: (María Magdalena) *ve* **θεωρέω** dos ángeles de blanco, sentados donde había estado el cuerpo de Jesús, uno a la cabecera y otro a los pies.
- 20,14: Dicho esto, se volvió y *vio* **θεωρέω** a Jesús, de pie **ίστημι**, pero no sabía que era Jesús.
- 20,18: Fue María Magdalena y dijo a los discípulos: *He visto* **ὄραω** al Señor **Κύριος** y que había dicho estas palabras.
- 20,19: Al atardecer de aquel día, el primero de la semana, estando cerradas, por miedo a los judíos, las puertas del lugar donde se encontraban los discípulos, *se presentó* **ἔρχομαι** Jesús en medio **ίστημι** de ellos y les dijo: La paz con vosotros.
- 20,24: Tomás, uno de los Doce, llamado el Mellizo, no estaba con ellos cuando *vino* **ἔρχομαι** Jesús. Los otros discípulos le decían: *Hemos visto* **ὄραω** al Señor **Κύριος**.
- 20,25: Pero él les contestó: *Si no veo* **ὄραω** en sus manos la señal de los clavos y no meto mi dedo en el agujero de los clavos y no meto mi mano en su costado, no creeré.
- 20,26: Ocho días después, estaban otra vez sus discípulos dentro y Tomás con ellos. *Se presentó* **ἔρχομαι** Jesús *en medio* **ίστημι** estando las puertas cerradas, y dijo: La paz con vosotros.
- 20,27: Luego dice a Tomás: Acerca aquí tu dedo y *mira* **ὄραω** mis manos; trae tu mano y métela en mi costado, y no seas incrédulo sino creyente.
- 20,29: Dícele Jesús: Porque *me has visto* **ὄραω** has creído. Dichosos los que *no han visto* **ὄραω** y han creído.
- 21,1: Después de esto, *se manifestó* **φανερόω** Jesús otra vez a los discípulos a orillas del lago de Tiberíades. *Se manifestó* **φανερόω** de esta manera.

- 21,4: Cuando ya amaneció, *estaba* ἵστημι Jesús en la orilla, pero los discípulos no sabían que era Jesús
- 21,9: Nada más saltar a tierra, *ven* βλέπω preparadas unas brasas y un pez sobre ellas y pan.
- 21,13: *Viene* ἔρχομαι, entonces Jesús, toma el pan y se lo da; y de igual modo el pez.
- 21,14: Esta fue ya la tercera vez que Jesús *se manifestó* φανερώ a los discípulos después de resucitar ἐγείρω de entre los muertos.
- 21,20: Pedro se vuelve y *ve* βλέπω, siguiéndoles detrás, al discípulo a quien Jesús amaba, que además durante la cena se había recostado en su pecho y le había dicho: Señor, ¿quién es el que te va a entregar?
- 21,21: *Viéndole* ὁράω Pedro, dice a Jesús: Señor, y éste ¿qué?

Atendiendo a cada uno de los relatos propuestos, se tendrían las siguientes observaciones:

1) El sepulcro hallado vacío (20,1-8): Como en Lucas, la visión del sepulcro se expresa inicialmente con el verbo βλέπω, por parte de María la Magdalena; acto seguido, el otro discípulo, al ver los lienzos con βλέπω, no entra; Pedro, en cambio, los ve con θεωρέω; por último, la visión del otro discípulo, es propuesta con ὁράω.

2) Aparición (manifestación) a María la Magdalena (20,11-18): Ella comienza por ver a los ángeles y al Jesús que no reconoce, con el verbo θεωρέω, pero cuando anuncia a los otros discípulos que ha visto al Señor, lo hace con el verbo ὁράω.

3) Aparición (manifestación) a los discípulos (20,19-29): Para iniciar, la manifestación de Jesús a sus discípulos, sin Tomás y con Tomás, se propone con el característico verbo joánico ἔρχομαι (nótese el paralelo entre los versículos 19 y 26 y la forma como se articulan ἔρχομαι e ἵστημι), sin embargo, para referirse a la visión del resucitado, sólo se utiliza el verbo ὁράω.

4) Aparición (manifestación) a orillas del lago de Tiberíades (21,1-23): En este particular capítulo del Cuarto Evangelio, las manifestaciones del Señor resucitado se proponen con el verbo φαυερόω (vv. 1 y 14), lo cual nos mueve pensar tanto en la relación existente con el testimonio de Pablo y con el uso de este verbo en la adición final de Marcos, como en la circunstancia misma, cualitativamente distinta y distante de aquella de los discípulos-testigos. En esta sección, de nuevo se ve la interacción entre los verbos έρχομαι e ίστημι para indicar la presencia del Señor resucitado, manifestado en medio de ellos, así como el paso en Pedro, de βλέπω a όρώ, tal como se vio en los vv. 1-8.

Sintetizando las cosas, los diversos autores, en realidad distinguen muy bien las categorías verbales y lo que quieren expresar con ellas: Pablo, por ejemplo, está centrado en lo que las “apariciones” del Señor significan como revelaciones que son o como experiencias comprensivas, de ahí que sólo use el verbo όρώ. En Mateo se verifica rápidamente el paso de Θεωρέω a όρώ, lo mismo que en los primeros versículos de Marcos, mientras que en la adición en este Evangelio, todo parece girar alrededor de los verbos φαίνω, φαυερόω y θεάομαι. Si bien en Lucas están presentes los tres verbos de visión βλέπω, θεωρέω y όρώ, también se nota cómo cada uno de estos verbos tiene su propio matiz, haciendo explícito su horizonte de significación.

En lo que se refiere al Cuarto Evangelio, en éste es muchísimo más explícito y progresivo el movimiento que se opera con los verbos de visión, como en la experiencia de María Magdalena, que parte de βλέπω (20,1), pasa a θεωρέω (20,12.14) y de aquí llega a όρώ (20,18), o en el caso del discípulo amado, donde es patente la distinción entre ver con βλέπω (20,5) y ver con όρώ (20,8), o finalmente, en Pedro, más anclado él que los anteriores personajes, en el valor fundamental de θεωρέω (20,6) y βλέπω (21,20), aunque al final logra llegar a όρώ (21,21). El encuentro del resucitado con los discípulos, sin Tomás y con Tomás, está muy bien

determinado por los verbos ἔρχομαι y ὁράω, con todo lo que se ha dicho sobre ellos, mientras que el capítulo 21 está mejor caracterizado por la centralidad del verbo φανερόω.

Se puede afirmar, por consiguiente, que los testigos oculares transmitieron su experiencia personal del resucitado, en lo que para nosotros es lenguaje de apariciones, y los creyentes de la primera hora lo acogieron de una forma tan persuasiva como la referida por la visión corporal, precisamente por la nitidez del mensaje que se estaba transmitiendo con las imágenes, siendo así que en su esperanza de ver al Señor resucitado en medio de ellos, procedieron del mismo modo con la “Parusía”. Sin embargo, una vez que nos hemos distanciado temporal, cultural y lingüísticamente del hecho, para aproximarnos a la experiencia, a su comprensión y comunicación inicial, se impone ponderar cada uno de los verbos en su propio dinamismo semántico, de donde se infiere que lo fundamental en el lenguaje de la Manifestación o Revelación, es que Ver y Comprender son sinónimos, lo mismo que Ver y Creer¹⁷²:

Lc 24,31: Entonces se les abrieron los ojos y le reconocieron,
pero él desapareció de su lado.

Jn 9,35b-38: Tú crees en el Hijo del hombre...
Le has visto; el que está hablando contigo, ése es.

Jn 11,40: ¿No te he dicho que si crees verás la gloria de Dios?

Jn 20,8: Entonces entró también el otro discípulo.... vio y creyó.

A este respecto, conviene retomar la relación existente entre el verbo γινώσκω (cfr. notas a Jn 14,18 en la p. 193) y los verbos de visión, ya que muy a menudo está en paralelo o alterna con

¹⁷² Y creer o comprender, significa en términos del lenguaje de revelación, experimentar una transformación (cfr. Lc 24,31a.32b y especialmente 1Co 15,51 y vv. 36-37.42-44.46.47-49.50.52-53).

verbos que indican una percepción sensorial-visual, como θεωρέω (cfr. 14,17.19ss.), θεάομαι (cfr. 1Jn 4,14), y ὁράω (cfr. 14,7-9 y 1Jn 3,6). Además, dado su carácter marcadamente cristológico, se utiliza tanto para afirmar la imposibilidad de los judíos de conocer a Cristo¹⁷³, como para indicar que es precisamente la fe de los discípulos, lo que les permite llegar al conocimiento de Jesús, sobre todo, en un tiempo posterior a la resurrección¹⁷⁴:

6,69: Y nosotros creemos y sabemos que tú eres el Santo de Dios.

10,38b: Creed por las obras, y así sabréis y conoceréis que el Padre está en mí y yo en el Padre.

14,9: Dice Jesús: ¿Tanto tiempo hace que estoy con vosotros y no me conoces, Felipe? El que me ha visto a mí, ha visto al Padre. ¿Cómo dices tú: Muéstranos al Padre?

1Jn 4,16a: Y nosotros hemos conocido el amor que Dios nos tiene, y hemos creído en él.

Para la experiencia de fe, es por consiguiente y en síntesis, tan definitiva *la comprensión del misterio* en términos existenciales, es decir, de vivencia, que así como en el conocimiento se expresa la visión del creyente y el creer de quien ve¹⁷⁵, del mismo modo, cuando Juan propone *la Venida del Señor resucitado* filtrada por los lenguajes de la presencia con los verbos έρχομαι, ίστημι, φαίνω y φανερόω, y de la visión, con los verbos βλέπω, θεωρέω, ὁράω y θεάομαι, particularmente con ὁράω, y su interacción con el verbo γινώσκω, ver al Señor, significa que Él está, está presente en medio de la comunidad, que se manifiesta, que se revela, que se da a conocer, que se hace comprender, que hace comprensible su presencia, es

¹⁷³ Cfr. 1,10; 7,28ss.; 8,14.19.55; 9,29; 14,17; 15,21; 16,3; 17,25 y 1Jn 3,1.

¹⁷⁴ Cfr. 13,7 y 14,20.

¹⁷⁵ Cfr. Pongutá, *El Evangelio según san Juan*, 97-101.

decir, que viene y permanece, y esto es en últimas, *discernir* el sentido profundo de su misterio, denso equivalente de la presencia resucitada del Señor que se capta en el lenguaje sinóptico de las apariciones y en las inapropiadas traducciones que así lo continúan, cuando a propósito del testimonio de Pablo, por ejemplo, persisten en afirmar que “el Señor se apareció” dejando de lado lo que realmente el apóstol dice: “que el Señor *fue visto* (con ὁράω) por Cefas, los doce, los quinientos hermanos, Santiago y todos los apóstoles, y al final, por el mismo Pablo” (cfr. 1Co 15,3-8).

CONCLUSIÓN

παρουσία vs ἔρχομαι: Del Tacto al Contacto

Llegados al final del recorrido joánico en torno a los diversos rostros de la Parusía del Señor Jesús Resucitado, es imperioso afirmar que en Juan, definitivamente no estamos ante la Parusía como identificación de una particular venida en un tiempo determinado, cercano o final, sino ante el reconocimiento de la Presencia del Resucitado y sus distintos canales de expresión y comprensión, de ahí que de forma sistemática, desde el comienzo, se haya partido de la constatación joánica de la ausencia del tecnicismo παρουσία utilizado por las tradiciones cristianas anteriores, y en cambio se asigne un enorme valor a un lenguaje verbal propio, encabezado por ἔρχομαι, continuado con θεωρέω, ὀράω, ἐμφανίζω y γινώσκω, y cerrado con ἀγαπάω y el enigmático tecnicismo joánico de παράκλητος, presencia permanente de Jesús en medio de la comunidad. El análisis realizado de los textos, es un indicador de que el lenguaje identificado como implícito, funciona como una prolongación o profundización de ἔρχομαι y de lo que él y ellos significan como revelación.

Para este evangelista, se trata de poner en la evidencia el camino que se hace para pasar del tacto y de las necesidades de experimentación física, al contacto o la experimentación creyente y existencial de un tipo de presencia que tiene por fuerza de necesidad, que trascender el ámbito de lo físico, dado que se inscribe en el amplio espectro del sentido. No es entonces, el tacto que se pretende con la παρουσία, sino el contacto que se experimenta con ἔρχομαι y su ampliación en el lenguaje implícito. Así las cosas, contacto es mucho más que ἔρχομαι o mejor, ἔρχομαι se traduce en θεωρέω y ὀράω, en ἐμφανίζω y γινώσκω, en ἀγαπάω y

Παράκλητος; ἔρχομαι es visión y es comprensión, es caridad y es manifestación, y esto es lo que se expresa como asistencia espiritual del Paráclito. Estos son, por tanto, los rostros de la Parusía del Señor Jesús Resucitado, son el lenguaje, la forma especial de Juan de proponer la presencia, con categorías que tienen un carácter revelacional.

Dicho lo cual, no se quiere afirmar que la presentación y análisis sucesivo de las referencias explícitas e implícitas, den cuenta de una progresión lineal, puesto que las lecturas y las relecturas o reinterpretaciones no tienen que ser imperiosamente sucesivas, sino oportunas, de acuerdo a las situaciones cambiantes de la comunidad, especialmente, en lo tocante al cambio de horizonte escatológico de las mismas.

En este espacio conclusivo, me ha parecido muy sugerente la reflexión del ilustrísimo colega Silvestre Pongutá, cuando a la hora de abordar lo referente al pensamiento de Juan, hace eco de una cuestión disputada de Franz Mussner en 1969, en el marco de una serie de debates cristológicos, donde hablando del “modo como Juan ve su objeto en consideración, Jesucristo” o lo que muchos con Mussner han denominado “el punto de vista de Juan” se pueden como extraer algunos criterios orientadores del discernimiento de tal identidad¹:

Lo primero absolutamente imprescindible es reconocer la situación comprensiva de Juan, dado que al hallarse en una situación histórica y hermenéutica, distinta y distante del acontecimiento histórico pascual de Cristo, debe dar respuesta a las cuestiones cristológicas características del final del siglo I y comienzos del II.

Segundo, en Juan hay que considerar en su comprensión teológica y producción literaria, que más que transformar al Jesús histórico en kerigma, lo que hace es transformar el kerigma en relato sobre Jesús. De ahí que al observar el pasado histórico de Jesús desde su propio presente, una vez que ha comprendido que la encarnación del

¹ Cfr. Mussner F., *Le langage de Jean et le Jésus de l'histoire*. Bruges: Desclée de Brouwer, 1969, los cuales han sido magistralmente propuestos por Silvestre Pongutá, en su obra *El Evangelio según san Juan*, 87ss.

λόγος y todo lo que rodeó la vida y enseñanza de Jesús, tenía un carácter epifánico, se exprese de esta forma, es decir, reveladoramente, en su Evangelio²; en otras palabras, se trata de un lenguaje de Revelación, o de un lenguaje corriente que en sí, asume esta identidad.

Tercero, existe una profunda unidad entre el Jesús histórico y el Cristo glorificado, en el sentido en que quien obra y habla hasta la muerte en cruz, son simultáneamente el mismo: Jesús en la historia y el Señor Resucitado³. Se trata de una obra en la que se da una profunda convergencia entre pasado y presente, presente y futuro.

Volviendo, por tanto, de modo particular sobre el sentido de la presencia que Juan quiere provocar con ἔρχομαι, conviene retomar varios aspectos característicos de su uso, dependiendo de algunos de los textos que lo contienen:

Con base en las referencias explícitas donde aparece (14,3.18.28 y 21,22-23), es claro que por fuerza del contexto narrativo, ἔρχομαι se traduce en futuro, dando la idea de la introducción de una escatología futura, cuando en realidad se trata de un verbo que a propósito de la Venida del Señor, se propone siempre en tiempo presente, y por consiguiente, lo que se tiene y a lo que se orienta, es a una escatología realizada⁴, o lo que es lo mismo, se trata de reconocer el movimiento interno de un lenguaje “mitológico” que “historiza” en clave de futuro, lo que en sí mismo ya es trascendental y actual en la experiencia de los creyentes⁵. Digamos que propiamente hablando, no se está ante una Venida sino ante una Presencia, y lo que es más, es una Presencia que cada vez se hace más y más místicamente interior, si se valora la progresión de 14,3 a

² De ahí la relevancia de los sustantivos verdad, vida, luz, gloria y de los verbos descender, ascender, enviar, ver, manifestar, conocer, creer, escuchar, permanecer, testimoniar, amar, etc.

³ Cfr. Pongutá, *El Evangelio según san Juan*, 114.

⁴ Cfr. Legasse, *Le retour du Christ d'après l'évangile de Jean chapitre 14 et 16 : une adaptation du motif de la Parousie*, 161-174.

⁵ Cfr. Bordoní, *Gesù di Nazaret Signore e Cristo III*, 580ss.

14,18 y a 14,28 para concluir en la Venida-Presencia del Señor Resucitado, caracterizada por un μένω definitivo.

Lo mismo conviene decir, si se considera el uso de ἔρχομαι desde las referencias implícitas que lo contienen, esto es, desde 14,6: “nadie va al Padre, sino por mí” donde lo que constituye “la Venida del Señor” es “la ida de los discípulos” a Dios Padre; o como en 14,23: “vendremos (el Padre y yo = Jesús) ἐλευσόμεθα⁶ a él” donde la Venida del Señor Jesús resucitado tiene lugar junto con su Padre, para inhabitar místicamente en la persona del creyente, creando un clima de comunión profunda entre Dios y su Hijo con los creyentes que los acogen (cfr. 17,11.13 y también 14,6). Aquí, ἔρχομαι tiene un valor de futuro para una escatología inminente, y de presente para una escatología realizada, que en todo caso, deja clara la experiencia de encuentro y comunión.

El venir de Jesús manifiesto en el venir del Paráclito, según 16,7 y los otros dichos sobre el Paráclito de los capítulos 15 y 16 (cfr. 15,26 y 16,7.13), donde ἔρχομαι indica la Venida del Paráclito, como equivalente de la Venida de Jesús (cfr. 14,3.18.28). La Venida de ese “otro Jesús” que es “su presencia en la ausencia”, aparece inicialmente en subjuntivo aoristo (cfr. 15,26 y 16,13: “cuando venga – ἔλθῃ”), y en futuro (cfr. 16,7: “si no me voy, no vendrá - ἐλεύσεται”), para proponerse luego en participio de aoristo (cfr. 16,8: “y cuando él venga - ἐλθῶν”), con el fin de expresar la contundencia de lo que el Paráclito hará en su venida. La verdad es que para Juan, con Jesús viene el Espíritu y con el Espíritu viene Jesús (cfr. 20,22), siendo tan radicalmente profunda esta unidad de comunicación que permita afirmar del Espíritu Santo que es un Paráclito, así como se dice del mismo Jesús (cfr. 14,16).

⁶ Se trata de un futuro estricto de indicativo y se traduce como tal, aun cuando remite al πάλιν ἔρχομαι de 14,3 y el ἔρχομαι πρὸς ὑμᾶς de 14,18, que aunque se interpretan como futuro, sus formas gramaticales son de presente (cfr. Moloney, *El Evangelio de Juan*, 419).

El tipo de comprensión de la presencia del Señor resucitado que surge de los diversos acentos de ἔρχομαι, influirá de manera directa en la captación del sentido de una serie de verbos que siendo inicialmente de visión, como es el caso de θεωρέω y ὁράω, se transformarán en verbos de revelación, incluyendo el mismo ἔρχομαι, en la misma línea semántica de ἐμφανίζω, de modo que por parte de los discípulos se tratará de un modo especial de verle, y por parte de Jesús, de darse a conocer o manifestarse.

Así, según el capítulo 14 se tiene una experiencia de visión-comprensión que arranca con θεωρέω en el v. 19 y se profundiza en los vv. 21-22 como ἐμφανίζω, en estrecha relación con la experiencia de la caridad fraterna.

En el capítulo 16 se da en primer lugar un movimiento de θεωρέω a ὁράω en los vv. 16-19, indicando que el tipo de visión se hace más intensa y más interior, y en segundo lugar, dado que en el v. 22 el que ve ahora es Jesús a sus discípulos, se puede decir que aquí ocurrió algo similar a lo que pasó con ἔρχομαι de 14,3.18.28 a 14,6.23 donde Jesús era el que venía y los discípulos son ahora los que van. Sintetizando la cuestión, el Venir de Jesús es ante todo Presencia, así como el Ver a Jesús es realmente sinónimo de ser vistos por él, es decir, de estar en su presencia.

La marcha de la narración a lo largo de los capítulos 14.16 y 21 donde están contenidas las referencias en cuestión, alusivas a la Venida del Señor Jesús resucitado, muestran también un progreso y cambio de horizonte escatológico, en la medida en que se va pasando en el capítulo 14 de una Parusía como espera para compartir con el Señor, a una Parusía como celebración de la Presencia del Señor en la Presencia del Paráclito; en el capítulo 21 lo que se intuye es una especie de síntesis de comprensiones, según la cual, la obra joánica se cierra con la gran certeza de la presencia actual de Cristo, en la espera de una Venida definitiva aún no realizada, que coincidiría con un “hasta que yo deje de venir”.

Los diversos planteamientos sobre los estratos subyacentes a la constitución del Cuarto Evangelio, dan también una idea bastante clara de la relación existente entre los textos y la vida de la comunidad. A partir de esta interacción, es que se puede intuir que lo que M.E. Boismard sugiere es una evolución que va de los verbos de visión al lenguaje de la manifestación, y de éste, a una retoma y cambio de significación de ἔρχομαι, para concluir con el lenguaje del Paráclito como sustitución de Jesús. Senén Vidal, por su parte, consideraría primero, que las referencias implícitas representadas por el verbo de visión θεωρέω, el uso de ἔρχομαι dicho de los discípulos en su movimiento hacia el Padre y el término Παράκλητος son contemporáneas de las referencias explícitas, y segundo, que el lenguaje de la manifestación y el cambio de uso de ἔρχομαι, dicho ahora de Jesús que viene junto con su Padre a morar en los discípulos, se ubicarían en un momento posterior de la comunidad y del escrito.

En últimas, se está de acuerdo en reconocer una cierta distancia temporal y teológica entre los capítulos 14 y 16, así como entre el capítulo 21 y el Evangelio, donde se va registrando progresivamente el desplazamiento de acentos y la incorporación de nuevas categorías, que hablan de la dinámica misma de las comunidades joánicas y su experiencia de fe, según la cual, en una fase final, retoman la tradición inicial de la comunidad, en el sentido en que reinterpretándola, proponen una concepción más integral del misterio de Cristo y su vuelta a los discípulos.

Para sintetizar las cosas, la comprensión de la Parusía, o mejor, de la Venida, en Juan recorre cuatro grandes fases:

- 1) Una que entiende el movimiento de Jesús al Padre como un desplazamiento de carácter físico, así como un correlativo regreso de Jesús a sus discípulos (Parusía como Venida), también en los mismos términos, para llevárselos consigo, comprensión que

estaría muy cerca de las primeras concepciones cristianas sobre la Segunda Venida del Señor, y por consiguiente, de los discípulos testigos.

2) Otra, que se interesa menos por la presencia de Jesús junto al Padre, y más por la presencia de Jesús junto a sus discípulos, no ya los testigos, sin llevárselos, para permanecer con ellos, haciendo posible que ellos puedan discernir su estar-siendo como resucitado (Parusía como Presencia), interiormente.

3) En dependencia de esta experimentación interior, se captaría la presencia del Resucitado a través de la acción del Paráclito, en la vida cotidiana y corriente del creyente (Parusía como sustitución).

4) Una última, en la que se retoma el tema de la ida y la venida de Jesús, más en términos de Revelación, de modo que efectivamente puedan comprender esa nueva forma de presencia de Cristo, que se da de forma simultánea, junto a ellos y junto al Padre, recuperando e incorporando en una concepción nueva, la tradición reflejada en 14,1-3.

Lo verdaderamente trascendental de este acercamiento a la comprensión de la Venida, e incluso, en la misma dinámica de Juan, para quien hay un marcado interés existencial en su exposición cristológica, es identificar el proceso mismo de los discípulos, el cual, desde el movimiento narrativo del capítulo 14 y los diálogos allí contenidos entre Jesús y cuatro de sus discípulos⁷, parece hablar, también, de cuatro momentos constitutivos de la experiencia que el creyente tiene de Jesús y de la comprensión de su misterio de resurrección: el primero, que partiendo de la experiencia de vida con Jesús, se profundiza en el deseo de compartir plena y definitivamente la vida con él, el cual, cede a un necesario reconocimiento de su presencia, primero en sí mismo, como resucitado, y luego, a través de la persona y acción del Paráclito

⁷ Con Pedro en 13,36-38 y semi continuado en 14,2-3; con Tomás en 14,4-7; con Felipe en 14,8ss. y con Judas en 14,22-24.

que actúa en medio de la comunidad de fe y por su medio, y finalmente, como experiencia mística y cotidiana en la que se reconoce que la vida toda está imbuida de Dios, de su Hijo y del Espíritu Santo Paráclito. Luego, en el capítulo 16, gracias a la ausencia de los diálogos y a la preeminencia del discurso monológico de Jesús, se puede observar cómo la tendencia es a interiorizar los alcances del sentido de la venida del Paráclito que no pudiendo compartir espacios con Jesús (cfr. 16,7), explicita la fuerza interior que en términos de comunión es generadora de vida (cfr. 16,16-19).

El hecho mismo de que las referencias explícitas e implícitas formen parte de circunstancias y contextos literarios específicos, no necesariamente tiene que suponer que sean progresivas, lo que plantea también la idea de que se está ante varias posturas teológicas y teologales de cara a la Venida: 1) una expectante de encuentro, incluso físico con el resucitado, al final de la vida y de la historia; 2) una marcada por el compromiso histórico, motivada por la convicción de una presencia permanente del resucitado en las personas y en sus vidas; 3) una más pneumática que reconoce la presencia de Jesús en la presencia del Espíritu Santo Paráclito que está presente y actúa en medio de la comunidad; y por último, 4) una mística, según la cual, Dios Padre y su Hijo Jesucristo están profundamente presentes en lo más recóndito e inexpressable de la interioridad de los creyentes.

Refiriéndose a las cuestiones planteadas por la Parusía de Cristo, el teólogo jesuita Karl Rahner ha afirmado bellamente que “Cristo regresa en cuanto que todos llegan a él”⁸. Y es aquí precisamente, donde se justifica y se entiende el que cuando ya no quedaban discípulos-testigos, y que por ende, no había posibilidades de que la Parusía ocurriera dentro del plazo previsto, los escritos del Nuevo Testamento siguieran sosteniendo que el acontecimiento de la Parusía era inminente (cfr. Tt 2,12-13; 1Pe 4,7; Hb 10,25.37; St 5,7-9 y Ap 1,1; 22,6), dando vía a una comprensión viva de la Venida del Señor como Presencia permanente, giro que sólo es comprensible si se superan las categorías cronológicas para dar paso a categorías auténticamente teológicas.

⁸ *Iglesia y Parusía de Cristo*, 338.

“El problema que está en el fondo, por así decirlo, de una teología de la Parusía es el de la relación entre la salvación y la historia, entre la escatología y la historia; el problema que más inmediatamente afecta a esa cuestión es el de la relación entre la concentración cristológica de lo escatológico cristiano y sus dimensiones temporales y cósmicas, así como el de la relación entre la eternidad y el tiempo, en un horizonte de conjunto trinitario”⁹.

Así pues, si la plenitud de los tiempos ha llegado realmente en la persona y el misterio de Jesucristo, no tiene sentido seguir haciendo cálculos celestes, que en últimas, nos pondrán más cerca de Nostradamus que de san Juan¹⁰. De algún modo, sería inútil pensar en una repetición de algo que ha acontecido de una vez para siempre, ya que formalmente hablando, Cristo no se ha ido nunca, así como con la resurrección no se ha inaugurado un vacío cristológico en la historia¹¹. De la misma forma lo confiesa la fe primera (cfr. Mt 18,20: “Porque donde están dos o tres reunidos en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos” y 28,20b: “Y he aquí que yo estoy con vosotros todos los días hasta el fin del mundo”), aunque se trata de una presencia en el misterio, de una parte, no manifiesta, y de otra, con un valor de promesa¹², que sólo es posible captar a partir de una forma particular de ver, que es lo propio de la visión de fe.

“No te he dicho que, si crees, verás...”

Jn 11,40

⁹ Bordoni, *Jesús, nuestra esperanza. Ensayo de escatología en perspectiva trinitaria*, 289-290.

¹⁰ Cfr. Daniélou, *El misterio de la historia*, 360.

¹¹ Cfr. Bordoni, *Jesús, nuestra esperanza. Ensayo de escatología en perspectiva trinitaria*, 291.298.

¹² Cfr. Ruiz de la Peña, *La otra dimensión: escatología cristiana*, 123s. y Moltmann, *Teología de la Esperanza*, 249-250.

ABREVIATURAS

Art	Artículo
Art. cit	Artículo citado
AT	Antiguo Testamento
BJ	Biblia de Jerusalén
Cap	Capítulo (s)
Cfr	Confer. (véase)
ed	Editor /es
etc	Etcétera
Idem	Exactamente lo mismo
Ibidem	Allí mismo
LXX	Traducción Griega de los Setenta
NT	Nuevo Testamento
Op. cit	Obra citada
p., pp	Página (s)
par	Paralelo (s)
s., ss	Siguiente (s)
TOB	Traduction Oecuménique de la Bible
v.g	Verbi gratia
v., vv	Versículo (s)

SIGLAS

AnBib	Analecta Biblica, Roma.
Anton	Antonianum, Roma.
AusBR	Australian Biblical Review, Melbourne.
BAC	Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.
BDF	F. Blass y An. Debrunner, Chicago.
Bib	Biblica, Roma.
BLE	Bulletin de Littérature Ecclésiastique, Toulouse.
BVieChr	Bible et Vie Chrétienne, Paris.
CBQ	Catholic Biblical Quarterly, Washington D.C.
DBS	Dictionnaire de la Bible. <i>Supplément</i> , Paris.
DEB	Diccionario enciclopédico de la Biblia, Barcelona.
DCBNT	Dizionario dei Concetti Biblici del NT, Bologna.
DENT	Diccionario Exegético del Nuevo Testamento, Salamanca.
DS	Denzinger, Enchiridion Symbolorum, Barcelona.
DTNT	Diccionario Teológico del Nuevo Testamento, Salamanca.
EstE	Estudios Eclesiásticos, Madrid.
EuntDoc	Euntes Docete, Roma.
GLNT	Grande Lessico del Nuovo Testamento, Brescia.
JTS	Journal of Theological studies, Oxford.
LumVie	Lumière et Vie, Lyon.
LSJ	Liddell, Scott y Jones, Greek-English Lexicon, Oxford.
NCB	New Century Bible
NDTB	Nuevo Diccionario de Teología Bíblica, Madrid.

NRT	Nouvelle Revue Théologique.
NT	Novum Testamentum, Leiden.
NTS	New Testament Studies, London.
ParVi	Parole di Vita, Torino.
PIB	Pontificio Instituto Biblico, Roma.
PL	Patrología Latina, ed. por J.P. Migne, Paris.
RSR	Recherches de Science Religieuse.
RB	Revue Biblique, Jérusalem / Paris.
SBU	Sociedades Bíblicas Unidas, Bogotá.
Sem	Semeia, Atlanta
SR	Studies in religion, Sciences religieuses, a Canadian Revue.
ST	Selecciones de Teología, Barcelona.
ThXav	Theologica Xaveriana, Bogotá.
TOB	Traduction Oecuménique de la Bible, Paris.
VTB	Vocabulario de Teología Bíblica, Barcelona.

BIBLIOGRAFÍA

El tema de la Bibliografía, en relación con la literatura joánica y en particular, con el Cuarto Evangelio, es uno de los capítulos sobre los que se pueden apreciar generosamente los progresos, pues más allá de la gran producción de estudios e investigaciones joánicas, su sistematización evidencia el enorme interés por comprender este tipo de literatura y tradición teológica de la que es expresión.

Por tal razón, la lista de fuentes bibliográficas podría ser más extensa e impactante; se ha preferido, por concreción, ética y rigor, además de presentar explícitamente las versiones seguidas del texto sagrado, los instrumentos generales y el soporte metodológico, citar solamente los títulos correspondientes a las fuentes claramente identificadas y citadas en la investigación, a propósito de cada uno de los aspectos de directa pertinencia.

A. VERSIONES DEL TEXTO SAGRADO

Las siguientes versiones del Texto Sagrado, por sus cualidades, especifican la fuente bíblica fundamental sobre la cual tuvo lugar su análisis y comprensión: NESTLE – ALAND, en su edición 27, corresponde al texto crítico del Nuevo Testamento en lengua griega, reconocido en el ámbito de la exégesis católica y protestante, como la versión crítica oficial; tanto la edición de LA BIBLIA DE REINA – VALERA (1995), como LA BIBLIA DE JERUSALÉN (1998), son la expresión de las traducciones oficiales textuales para el Protestantismo y el Catolicismo; LA

TRADUCCIÓN ECUMÉNICA DE LA BIBLIA (TOB – 1998), es reflejo de un gran acuerdo exegético-ecuménico (catolicismo, protestantismo, ortodoxia y anglicanismo), publicada en lengua francesa; finalmente, la BIBLIA DIOS HABLA HOY – BIBLIA DE ESTUDIO, de las Sociedades Bíblicas Unidas, es una buena propuesta de traducción dinámica de los textos, lo que la hace atractiva en su intención de ofrecer el texto en función de la cercanía al lector, y no tanto al autor, además del componente ecuménico que la caracteriza.

ÉDITIONS DU CERF ET SOCIÉTÉ BIBLIQUE FRANÇAISE. *Traduction Oecuménique de la Bible – TOB*. 8a Ed. Paris, 1998.

NESTLE, EBERHARD, Y ALAND, KURT, (ED.). *Greek-English New Testament*. Ed. 27. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2001.

SOCIEDADES BÍBLICAS UNIDAS. *Santa Biblia. Reina – Valera 1995*. Bogotá: SBU, 2005.

SOCIEDADES BÍBLICAS UNIDAS, *Dios habla hoy, la Biblia de Estudio*. Bogotá: SBU, 2000.

UBIETA LÓPEZ, JOSÉ ÁNGEL, (ED). *Nueva Biblia de Jerusalén. Revisada y Aumentada*. 3ª edición, Bilbao: Desclée de Brouwer, 1998.

B. INSTRUMENTOS GENERALES

Las obras que se elencan a continuación, tienen un valor instrumental, con una triple finalidad básica:

- Acceder a la comprensión del Texto Sagrado en su lengua original, especialmente desde el punto de vista lingüístico y filológico (ZERWICK, KITTEL, BAUER'S),

sintáctico (BOISMARD, ORTIZ), y semántico (COENEN–BEYREUTHER-BIETENHARD, KITTEL, Y ORTIZ).

- Precisar el texto mismo del Cuarto Evangelio (COMFORT), y el carácter del lenguaje joánico y su significado (BENÉITEZ, BURROWS, FERNÁNDEZ RAMOS, KITTEL, MATEOS Y BARRETO).
- Adentrarse aún más en el vasto mundo de los estudios y las investigaciones joánicas (BELLE, RÁBANOS – MUÑOZ).

BALZ, HORST Y SCHNEIDER, GERHARD. *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*. 2 Vol. Salamanca: Sígueme, 1996.

BAUER'S, WALTER. *Greek English Lexicon of the New Testament and the other early Christian Literature*. London: University of Chicago Press, 1979.

BELLE, GILBERT VAN. *Johannine Bibliography 1966-1985*. Louvain: Leuven University Press, 1988.

BENÉITEZ, M. “Los verbos sinónimos en Juan” *Estudios Eclesiásticos* 49 (1974): 109ss.

BLASS, F., Y DEBRUNNER A. *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature*. Chicago: University of Chicago, 1961.

BOGAERT, PIERRE-MAURICE, (ED.). *Diccionario Enciclopédico de la Biblia*. Barcelona: Herder, 1993.

BOISMARD, MARIE-ÉMILE. *Synopsis Graeca Quattuor Evangeliorum*. Paris: Peters, 1986.

- BROWN, RAYMOND EDWARD. "Apéndice I: Vocabulario Joánico" en *El Evangelio según san Juan*. 2 Vol., 1599-1634. Madrid: Cristiandad, 1999.
- BURROWS, M. "The original language of the Gospel of John" en *Journal of Biblical Literature* 49, 1930, 95ss.
- COENEN, LOTHAR, - BEYREUTHER, ERICH, - BIETENHARD, HANS. *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*. 4 Vol., Salamanca: Sígueme, 1980.
- DENZINGER, HEINRICH JOSEPH DOMINIK Y SCHONMETZER, ADOLFUS. *Enchiridion Symbolorum: definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Barcinone: Herder, 1967.
- FERNÁNDEZ RAMOS, FELIPE. *Diccionario del mundo joánico*. Burgos: Monte Carmelo, 2004.
- KITTEL, GERHARD. *Grande Lessico del Nuovo Testamento*. 16 Vol., Brescia: Paiedia, 1965.
- LÉON-DUFOUR, XAVIER. *Vocabulario de Teología Bíblica*. Barcelona: Herder, 1972.
- LIDDELL, H., SCOTT, R., Y JONES, H.S. *Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon, 1968.
- MATEOS, JUAN Y BARRETO, JUAN. *Vocabulario teológico del Evangelio de Juan*. Madrid: Cristiandad, 1980.
- MONLOUBOU L., DU BUIT F.M. *Dictionnaire Biblique*. Paris: Descleé, 1984.
- MOYANO LLERENA, ENRIQUE. *Traducción literaria y análisis de vocabulario del Evangelio de san Juan*. [s.n.], Buenos Aires, 1972.

ORTIZ VALDIVIESO, PEDRO. *Concordancia Manual y Diccionario Griego – Español del Nuevo Testamento*. Madrid: Sociedad Bíblica, 2001.

RÁBANOS ESPINOSA, RICARDO, - MUÑOZ LEÓN, DOMINGO. *Bibliografía Joánica. Evangelio, Cartas y Apocalipsis 1960-1986*. Madrid: Consejo superior de investigaciones científicas, 1990.

STRONG, JAMES. *Nueva Concordancia Exhaustiva de la Biblia*. Miami: Caribe, 2002.

TUÑÍ, VANCELLS, JOSEPH ORIOL Y ALEGRE, XAVIER. *Actualidad Bibliográfica* 21, 1984.

ZERWICK, MAX, Y GROSVENOR, MARY. *A Grammatical Analysis of the Greek New Testament*. Roma: PIB 1993.

ZERWICK, MAX. *Analysis Philologica Novi Testamenti Graeci*. Roma: PIB, 1984.

C. SOPORTE METODOLÓGICO

Tratándose de una investigación bíblica y teológica, el soporte metodológico, tiene la intención de respaldar tanto el análisis exegético que tuvo lugar, como la fase propiamente comprensiva en su horizonte de sentido; allí se destacan algunas obras valiosas, que marcaron hondamente la dinámica exegética del postconcilio, (ZIMMERMANN Y SCHREINER), las introducciones prácticas a las técnicas y a los métodos de la exégesis bíblica, donde la producción es hoy bastante significativa (BARTHES, EGGER, SÁNCHEZ CARO, STENDEBACH, STENGER, STRECKER – SCHNELLE, WEREN), así como las magníficas contribuciones de toda la teoría hermenéutica de PAUL RICOUER, junto a las propuestas en el campo de la hermenéutica bíblica, como las de BARTON Y CABALLERO.

CHEVALLIER, MAX ALAIN. *L'Exégèse du Nouveau Testament. Initiation à la méthode*. Genève: Labor et Fides, 1984.

EGGER, WILHELM. *Lecturas del Nuevo Testamento*. Navarra: Verbo Divino, 1990.

PATTE, D. *Structural Exegesis for New Testament*. Minneapolis, 1990.

POWELL, M. A. *What is Narrative Criticism?*, Minneapolis, 1988.

RICOEUR, PAUL. *Teoría de la interpretación: discurso y excedente de sentido*. México: Siglo veintiuno, 2001.

SÁNCHEZ CARO, JOSÉ MANUEL. “Hermenéutica Bíblica y Metodología Exegética” en ARTOLA, ANTONIO MARÍA – SÁNCHEZ CARO, JOSÉ MANUEL, *Biblia y Palabra de Dios*, 243-436. Navarra: Verbo Divino, 1995.

SCHREINER, JOSEF. *Introducción a los Métodos de la Exégesis Bíblica*. Barcelona: Herder, 1974.

STENGER, WERNER. *Los métodos de la exégesis bíblica*. Barcelona: Herder, 1990.

STIBBE, M.W.G. *Johns as Storyteller. Narrative Criticism and the Fourth Gospel*, Cambridge, 1992.

STRECKER, GEORG – SCHNELLE, UDO. *Introducción a la Exégesis del Nuevo Testamento*. Salamanca: Sígueme, 2001.

TERRY, M.S. *Hermenéutica*. Barcelona: Clie, 1990.

VIRKLER, HENRY A. *Hermenéutica. Principios y procedimientos de interpretación bíblica*. Miami: Vida, 1994.

WEREN, WIM. *Métodos de Exégesis de los Evangelios*. Navarra: Verbo Divino, 2003.

ZIMMERMANN, HEINRICH. *Los Métodos Histórico-Críticos en el Nuevo Testamento*. Madrid: BAC, 1969.

D. BIBLIOGRAFÍA CITADA

INTRODUCCIONES Y COMENTARIOS

Las introducciones y comentarios al Cuarto Evangelio, de manera orgánica permiten entrar en relación, tanto con el conjunto del Evangelio, como con una constante a nivel de pensamiento, desde el punto de vista de los distintos investigadores; su índole es diversa, pues mientras unos se interesan más en el texto y su valor lingüístico, otros le dan mayor relevancia a su significación teológica, razón por la cual, pueden clasificarse de acuerdo a tres criterios:

- Por su carácter de lugares obligados (BUSSCHE, HENRI VAN DEN, COTHENET, DODD).
- Por su valor como comentarios exegéticos y teológicos (BARRETT, BERNARD, BLANK, BOISMARD, BROWN, BULTMANN, LAGRANGE, LEON – DUFOUR, MATEOS – BARRETO, SCHNACKENBURG, SIMOENS, VIDAL, WIKENHAUSER).
- Por su valor complementario y dinámico (BARTOLOMÉ, CASTRO SÁNCHEZ, GARCÍA MORENO, GARCÍA VIANA, MERCIER, MOLONEY, NOLLI, PANIMOLLE, TILBORG, TUÑI, ZEVINI).

ALLO, ERNEST BERNARD. "Jean" en *DBS IV*, 817-821.

BARTOLOMÉ, JUAN JOSÉ. *Cuarto Evangelio – Cartas de Juan. Introducción y Comentario*. Madrid: CCS, 2002.

BARRETT, CHARLES KINGSLEY. *El Evangelio según san Juan. Una introducción con comentario y notas a partir del texto griego*. Madrid: Cristiandad, 2003.

BERNARD, JOHH HERNRY. *Gospel according to St. John*, I-II. Edinburgo: T & T Clark, 1a. Ed. 1928, 6a. Ed. 1962.

BLANK, JOSEPH. *El Evangelio según san Juan*. en TRILLING, WOLFGANG, *El Nuevo Testamento y su mensaje*, Barcelona: Herder, 1984.

BOISMARD, MARIE ÉMILE. *Le prologue de Saint Jean*. Paris, 1953, 136-142.

BOISMARD, MARIE ÉMILE. "L'Évangile à quatre dimensions" *LumVie* 1 (1951): 94-114.

BOISMARD, MARIE ÉMILE. *L'Évangile de Jean*, en *Synopse des Quatre Évangiles*. Vol. III, Paris: du Cerf, 1977.

BROWN, RAYMOND EDWARD. *El Evangelio según san Juan*. 2 Vol. Madrid: Cristiandad, 1999.

BROWN, RAYMOND EDWARD. *La comunidad del discípulo amado*. Salamanca: Sígueme, 1999a.

BULTMANN, RUDOLF. *The Gospel of John*. trans. BY BEASLEY-MURRAY, GEORGE R., ET AL., Blackwell B., Oxford-Philadelphia: Westminster Press, 1971.

BUSSCHE, HENRI VAN DEN. *Evangelio según san Juan*. Madrid: Studium, 1972.

CARSON, D.A. *The Gospel according to John*. Grand Rapids, Eerdmans, 1991.

CASTRO SÁNCHEZ, SECUNDINO. *Evangelio de Juan. Comprensión exegético existencial*. Madrid: Comillas, 2001.

COTHENET, EDUARD. "El Cuarto Evangelio" en GEORGE, AGUSTIN Y GRELOT, PIERRE, en *Introducción Crítica al Nuevo Testamento*. Vol. II. 201-337. Barcelona: Herder, 1992.

CULLMANN, OSCAR. *Le milieu johannique. Etude sur l'origine de l'Evangile de Jean*. Paris : Neuchatel, 1976.

CHAPMAN, J. "We know that his Testimony is True" *JTS* 31 (1930): 379-385.

DEEKS, D. "The Structure of the Fourth Gospel" *NTS* 15 (1968/69): 107-129.

DIP RAMÉ, G. "Metodología del Evangelio de Juan" *EphMex* 2, Vol 1 (1983): 25-47.

DODD, CHARLES HAROLD. *Interpretación del Cuarto Evangelio*. Madrid: Cristiandad, 2004.

DODD, CHARLES HAROLD. *Tradición histórica del Cuarto Evangelio*. Madrid: Cristiandad, 1978.

DURAND, ALFRED. *Évangile selon Saint Jean*. en *Verbum Salutis* IV. Paris: Beauchesne, 1927.

GARCÍA VIANA, LUIS FERNANDO. *El Cuarto Evangelio: Historia, Teología y Relato*. Madrid: San Pablo, 1997.

GIRARD, M. "La structure heptapartite du quatrieme évangile" *SR* 5 (1975/76): 350-359.

HOSKYNS, EDWYN CLEMENT. *The Fourth Gospel*. London: Faber and Faber, 1947.

KÄSEMANN, ERNST. *El Testamento de Jesús: el lugar histórico del Evangelio de Juan*. Salamanca: Sígueme, 1983.

KYSAR, R. "Gospel of John" *Anchor Bible Dictionary III*. New York – London: Doubleday, 1992.

LAGRANGE, MARIE JOSEPH. *Évangile selon Saint Jean*, Paris, 1927.

LAMOUILLE, ARNAUD. "Saint Jean" en *RB* 89 (1982): 627-629.

LEON – DUFOUR, XAVIER *Lectura del Evangelio de Juan*. 4 Vol. Salamanca: Sígueme, Vol I: 1997, Vol II: 2000, Vol III: 1998, Vol IV: 2001.

LINDARS, BARNABAS. *The Gospel of John*. London: NCB, Oliphants, 1976.

LOISY, ALFRED. *Le Quatrième Évangile*. Paris: Emile Nourry, 1921.

LÓPEZ ROSAS, RICARDO Y RICHARD, PABLO. *Evangelio y Apocalipsis de San Juan*. Navarra: Verbo Divino, 2006.

MANN, FREDERIC. *L'Évangile de Jean à la lumière du Judaïsme*. Jerusalem: Franciscan printing press, 1991.

MARTYN, JAMES LOUIS. *History and Theology in The Fourth Gospel*. New York: Evanston, 1968.

MARTYN, JAMES LOUIS. *The Gospel of John in christian history*, New York, 1979.

- MATEOS, JUAN Y BARRETO, JUAN. *El Evangelio de Juan. Análisis Lingüístico y Comentario Exegético*. Madrid: Cristiandad, 1979.
- MATEOS, JUAN Y BARRETO, JUAN. *Juan. Texto y Comentario*. Córdoba: El Almendro, 2002.
- MEEKS, W. A. *The prophet-King. Moses Traditions and the Johannine Christology*. Leiden, 1967.
- MERCIER, ROBERTO. *El Evangelio según el discípulo a quien Jesús amaba*. 2 Vol., Bogotá: San Pablo, 1995.
- MOLLAT, DONATIEN. *L'Évangile selon saint Jean*. Paris, 1960, 32-36.
- MOLONEY, FRANCIS J. *El Evangelio de Juan*. Navarra: Verbo Divino, 2005.
- MUÑOZ LEÓN, D. "Las fuentes y estadios de composición del Cuarto Evangelio según Boismard-Lamouille" *EstBib* 38 (1979-80): 57-96.
- ORTIZ, PEDRO. *El Evangelista Juan. Introducción y Exégesis*. Colección apuntes de Teología. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2004.
- ORTIZ, PEDRO. *Introducción a los Evangelios*. Bogotá: Facultad de Teología, Pontificia Universidad Javeriana, 1995.
- ORTIZ V., PEDRO. "La estructura teológica del Cuarto Evangelio" *Theologica Xaveriana* 31/2 No. 59, abril – junio (1981): 169-184.

- PANIMOLLE, SALVATORE ALBERTO. *El Evangelista Juan. Pensamiento y obra literaria del Cuarto Evangelio*. Roma: Borla, 1985.
- PONGUTÁ, SILVESTRE. *El Evangelio según san Juan*. Caracas: ABS, 1994.
- ROBINSON, J. M. "The new look on the Fourth Gospel" TU 73 (1959): 338-350.
- SCHNACKENBURG, RUDOLF. *El Evangelio según san Juan*. 3 Vol. Barcelona: Herder, 1980.
- SEGALLA, GIUSEPPE. "El Cuarto Evangelio y las tres Cartas de Juan" en *Panoramas del Nuevo Testamento*, 330-350. Navarra: Verbo Divino, 1989.
- SIMOENS, YVES. *Selon Jean*. 3 Vol. Bruxelles: Institut d'Études Théologiques, 1997.
- STIBBE, M. W. G. "Return to Sender: A Structuralist Approach to John's Gospel" en J. ASHTON (ed.), *The Interpretation of John*. 261-278. Edinburgo, 1997.
- TILBORG, SEF VAN. *Comentario al Evangelio de Juan*. Navarra: Verbo Divino, 2005.
- TUÑÍ, VANCELLS, JOSEPH ORIOL Y ALEGRE, XAVIER. *Escritos Joánicos y Cartas Católicas*. Navarra: Verbo Divino, 2000.
- TUÑÍ, JOSEP-ORIOL. "La estructura hermenéutica del Evangelio de Juan, Reflexiones y Planteamientos" en *EstE* 62 (1987): 215ss.
- VIDAL, SENÉN. *Los Escritos originales de la Comunidad del discípulo "amigo" de Jesús. El Evangelio y las Cartas de Juan*. Salamanca: Sígueme, 1997.
- WELLHAUSEN, JULIUS. *Das Evangelium Johannis*, Berlín, 1908.

WESCOTT, BROOKE FOSS. *The Gospel According to S. John*. London: James Clarke, 1958.

WIKENHAUSER, ALFRED. *El Evangelio según san Juan*. Barcelona: Herder, 1978.

ZEVINI, GIORGIO. *Evangelio según san Juan*. Salamanca: Sígueme, 1995.

ASPECTOS TEMÁTICOS

En este apartado, se elencan las fuentes que de manera directa abordan las cuestiones temáticas alrededor de las cuales giró la investigación, es decir, los discursos de adiós y el capítulo 21 del IV Evangelio, la Parusía, y ésta, en el contexto de la escatología y de la cristología, tanto de Juan como del cristianismo de los orígenes; por la misma razón se ofrece una serie de trabajos complementarios que de alguna forma remitieron al contexto y a las perspectivas del texto del Cuarto Evangelio, siendo vitales para apreciar más adecuadamente el horizonte hermenéutico de la obra.

DISCURSOS DE ADIÓS Y CAPÍTULO 21

ADINOLFI, MARCO. "Il Paraclito nel Quarto Vangelo" en CORONA R., *Il Vangelo secondo Giovanni. Lettura Esegético – Esistenziale*, 166-185. L'Aquila, 1991.

BOISMARD, MARIE-ÉMILE. "Le chapitre xxi de saint Jean. Essai de critique textuelle" en *RB* 54 (1947): 473-501.

BROWN, RAYMOND EDWARD. "The Paraclete en the Fourth Gospel" en *NTS* 13 (1966/67): 113-132.

- BUSSCHE, HENRI VAN DEN. *Le Discours d'adieu de Jésus. BVieChr.* Tournai: Casterman – Maredsous, 1959.
- CALLOUD, J., Y GENUYT, F. *Le discours d'adieu. Jean 13-17. Analyse Sémiotique.* Lyons, 1985.
- CERFAUX L., "la charité fraternelle et le retour du Christ (Jo XIII 33-38)" en *ETL XXIV* (1948) 321-332.
- CORTÈS, ENRICO. *Los discursos del adiós de Gen 49 a Jn 13-17. Pistas para la historia de un género literario.* Barcelona: Herder, 1976.
- CHARLIER, CELESTIN. "La présence dans l'absence (Jn 13,31-14,31)" *Bible et Vie Chrétienne 2* (1953): 61-75.
- DE SOLAGES-VACHEROT. "Le chapitre XXI de Jean est-il de la même pluma que le reste de l'Évangile?" *BLE 80* (1979): 96-101.
- DURAND, ALFRED. "Le Discours de la Cène" *RSR* I-1910, II-1911, 321-350 y 521-545.
- ESTELAYO ALONSO, V. "La vuelta de Cristo en el Evangelio de Juan. Análisis literario de Jn 14,1-3" en *Estudios Teológicos 5*, No. 10, Guatemala (1978): 3-70.
- FERRARO G. *Lo Spirito e Cristo nel Vangelo di Giovanni.* Brescia: Paideia, 1984.
- FEUILLET A., *Les promesses johanniques de l'Esprit Paraclet.* en *Coll. Teologica 1*, Roma: Vaticano, 1989.

GONZÁLEZ OSA, SERGIO. *La preocupación arriana en la predicación de san Agustín: 1) Tratado sobre el Evangelio y Primera Epístola de san Juan, 2) Narraciones sobre los Salmos, 3) Sermones al pueblo*. Valladolid: Estudio agustiniano, 1989.

JOHNSTON, G. *The Spirit-Paraclete en The Gospel of John*. Cambridge, 1970, 3-58.

KAEFER J.P. "Les discours d'adieux en Jn 13,31-17,26. Rédaction et théologie" *NT* 26 (1984): 253-282.

LACOMARA E. "Deuteronomy and the farewell discourse (Jn 13,31-16,33)" *CBQ* 36 (1974): 65-84.

LA POTTERIE, IGNACE DE. "Je suis la Voie, la Verité et la Vie (Jn 14,6)" *NRT* 88 (1966): 907-942.

LA POTTERIE, IGNACE DE. *La Vérité dans Saint Jean*. 2 Vol. Roma: PIB, 1977.

LA POTTERIE, IGNACE DE, Y LYONNET, STANISLAO. *La vita secondo lo Spirito, condizione del cristiano*. Roma, 1971.

LA POTTERIE, IGNACE DE. "Le témoin qui demeure : le disciple que Jésus aimait" *Biblica* 67 (1986): 359.

LEGASSE, SIMON. "Le retour du Christ d'après l'évangile de Jean chapitre 14 et 16 : une adaptation du motif de la Parousie" *BLE* 81, Toulouse (1980): 161-174.

LINDARS, BARNABAS. "The supper discourses: Jesus and the disciples (14,1-16,33)" en CLEMENTS R.E., BLACK M., (ED), *The Gospel of Joh*. 465-515. London: NCB, Oliphants, 1976.

- MIGLIASSO S. *La presenza dell'Assente. Gv 13,31-14,31*. Roma: Gregoriana, 1979.
- MOLONEY, FRANCIS J. *Glory not Dishonor. Reading John 13-21*. Minneapolis: Fortress, 1998.
- MOSETTO F. "Io vado, ma ritornerò a voi (Gv 14)" *ParVi* 29 (1984): 143-151.
- MUNCK, JOHANNES. "Discours d'adieu dans le Nouveau Testament et la littérature biblique" en GOGUEL M., *Aux sources de la tradition chrétienne*, 155-170. Paris: Neuchatel, 1950.
- NEIRYNCK, F. "John 21" *NTS* 36 (1990), 321-336.
- NICCACCI, ALVIERO. "Esame letterario di Gv 14" *EuntDoc* XXXI (1978): 209-260.
- NICCACCI, ALVIERO. "Esame letterario di Gv. 15-16" *Anton* 56 (1981): 43-71.
- NICCACCI, ALVIERO. "L'unità letteraria di Gv 13,1-38" *EuntDoc* (1976): 291-323.
- PAINTER, J. "The farewell discourses and the history of Johannine Christianity" *NTS* 27 (1981): 525-543.
- PANIMOLLE, SALVATORE ALBERTO. "Il testamento di Gesù ai suoi discepoli" en *Lettura pastorale del Vangelo di Giovanni III*. Bologna: Dehoniane, 1986.
- PASQUETTO, VIRGILIO. *Da Gesù al Padre. Introduzione alla lettura esegetico-spirituale del Vangelo di Giovanni*. Roma: Teresianum, 1983.
- REESE J.M. "Structure of John 13,31-14,31; 16,5-6.16-31" *CBQ* 34 (1972): 321-331.

SEGALLA, GIUSEPPE. "Il libro dell'Addió di Gesù ai suoi" *ParVi* 15/5 (1970): 356-376.

SEGOVIA, F.F. "The final farewell of Jesus: A reading of John 20,30-21,25" *Sem* 53 (1991): 167-190.

SIMOENS, YVES. "La gloire d'aimer; structures stilistiques et interpretatives dans le discours de la Cène, (Jn 13-17)" *AnBib* 90. Roma: PIB, 1981.

CRISTOLOGÍA Y ESCATOLOGÍA

AA. VV. "Parousie" en *Dictionnaire de la Bible. Supplément*. Vol. VI. Paris: Letouzey et Ane, 1960, col. 1347-1354.

ALVIAR, J. JOSE. *Escatología*. Pamplona: Eunsa, 2004.

BOISMARD, MARIE-ÉMILE. "Deux exemples d'évolution régressive" *LumVie* 29 No. 149 (1980): 65-74.

BOISMARD, MARIE-ÉMILE. "L'évolution du thème eschatologique dans les traditions johanniques" *RB* 68 (1961): 507-524.

BORDONI, MARCELLO. *Gesù di Nazaret Signore e Cristo. Saggio di cristologia sistematica*, 3 Vols. Roma: Herder, 1982-1986.

BORDONI, MARCELLO Y CIOLA, NICOLA. *Jesús, nuestra esperanza. Ensayo de escatología en perspectiva trinitaria*, Salamanca: Secretariado Trinitario, 2002.

- BRAUMANN, G. "Parusía" en COENEN, LOTHAR, - BEYREUTHER, ERICH, - BIETENHARD, HANS, *DTNT III*, 295-304. Salamanca: Sígueme, 1993.
- BROWN, RAYMOND EDWARD. *Introducción a la Cristología del Nuevo Testamento*. Salamanca: Sígueme, 2001.
- BULTMANN, RUDOLF. *Historia y Escatología*. Madrid: Studium, 1974.
- CAZELLES, HENRI. *El Mesías de la Biblia*. Barcelona: Herder, 1981.
- CIMOSA, MARIO. "Mesianismo" ROSSANO, P., RAVASI, G., GIRLANDA, A. *NDTB* (1990): 1170-1187.
- CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE. *Temas actuales de escatología. Documentos, comentarios y estudios*. Madrid: Palabra, 2003.
- CONZELMANN, HANS. *El centro del tiempo: Estudio de la teología de Lucas*. Madrid: Fax, 1974.
- CULLMANN, OSCAR. *Le retour du Christ*. Paris: Delachaux, 1948.
- DALEY, BRIAN. *The hope of the early church*. Cambridge, 1991.
- DANIÉLOU, JEAN. *El misterio de la historia*. San Sebastián: Dinor, 1963.
- DUPUY, BERNARD. "Mesianismo y Redención: Dios salva" en *Iniciación a la práctica de la teología*. Vol. II, 89-493. Madrid: Cristiandad, 1984.
- FEUILLET, A. "Le sens du mot «Parousie» dans l'Évangile de Matthieu" en DAVIES W.D., Y DAUBE, D. *The background of the New Testament and its eschatologie*, Cambridge, 1976.

GARCÍA, J. M. *¿Esperó Jesús un fin del mundo cercano?* Madrid, 2003.

GISEL, PIERRE. “Creación y Escatología” en *Iniciación a la práctica de la teología*. Vol. III, 561-661. Madrid: Cristiandad, 1985.

GONZÁLEZ CARVAJAL, LUÍS. *El Reino de Dios y nuestra historia*. Santander: Sal Terrae, 1986.

GOURGUES, MICHEL. *El más allá en el Nuevo Testamento*. CB 41. Navarra: Verbo Divino, 1983.

GOZZELINO, G. *Nell’attesa della beata speranza. Saggio di escatologia cristiana*. Torino: Leumann, 1993.

KÄSEMANN, ERNST. “Les debuts de la Théologie chrétienne y Sur le thème de l’apocalyptique primitive” en *Essais exégétiques*, Paris, 1972.

MOLTMANN, JÜRGEN. *Teología de la Esperanza*. Salamanca: Sígueme, 1981.

MORALDI, LUIGI. “Judaísmo” ROSSANO, P., RAVASI, G., GIRLANDA, A., *NDTB* (1990): 938-969.

NELIS, J.T., Y LACOCQUE, A. “Día de Yahvéh” en BOGAERT, PIERRE-MAURICE. *DEB*. 430-433. Barcelona: Herder, 1993.

NELIS, J.T., Y PONCHOT, J. “Parusía” en BOGAERT, PIERRE-MAURICE. *DEB*. 1181-1186. Barcelona: Herder, 1993.

NOCKE, FRANZ-JOSEF. *Escatología*. Barcelona: Herder, 1984.

NOLAN, ALBERT. *¿Quién es este hombre?* Santander: Sal Terrae, 1981.

OEPKE, A. "Παρουσία" en KITTEL G., FRIEDRICH G., *GLNT V* (1976): 858ss.

PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA. "Biblia y Cristología" *Theologica Xaveriana* 88 (1988): 235-277.

PORSCH, F. "Παρουσία" en BALZ, H., Y SCHNEIDER, G., (Eds.), *DENT II* (1998): 750-797.

POZO, CÁNDIDO. *La Venida del Señor en la gloria*. Valencia: Edicep, 1993.

RADL, W. "Παρουσία" en BALZ, H., Y SCHNEIDER, G., (Eds.), *DENT II* (1998): 798-802.

RAHNER, KARL. "Escatología" en *Sacramentum Mundi II*. Barcelona: Herder, 1972.

RAHNER, KARL "Iglesia y Parusía de Cristo" en *Escritos de Teología VI*. Madrid: Taurus, 1969.

RIGAUX, BEDA. "La seconde venue du Messie" en MASSAUX, EDOUARD, *La venue du Messie. Messianisme et Eschatologie*. Lovaina: Desclee de Brouwer, 1962.

RUIZ DE LA PEÑA, JUAN LUIS. *La otra dimensión: escatología cristiana*. Santander: Sal Terrae, 1986.

SAYÉS, JOSÉ ANTONIO. *Escatología*. Madrid: Palabra, 2006.

SCHWEITZER, ALBERT. *El secreto histórico de la vida de Jesús*. Buenos Aires: Siglo XX, 1967.

TAMAYO ACOSTA, JUAN JOSÉ. *Para comprender la escatología cristiana*. Navarra: Verbo Divino, 2000.

TORNOS, A. *Escatología I*. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 1989.

TOURÓN, ELISEO. *Escatología cristiana*. Madrid: San Pío X, 1990.

WINKLHOFER, A. "Escatología" en FRIES, HEINRICH, *Conceptos Fundamentales de la Teología*. Vol. I. Madrid: Cristiandad, 1979.

ZIZIOULAS, JOHN. "El desplazamiento de la perspectiva escatológica" en *ST*, Vol. 24 No. 95, Jul-Sep (1985): 184-186.

OTROS

BOISMARD, MARIE-ÉMILE. "Saint Luc et la rédaction du quatrième évangile" *RB* 69 (1962): 185-211.

BULTMANN, RUDOLF. *Creer y Comprender*. Madrid: Studium, 1976.

BULTMANN R. "Γινώσκω" en KITTEL G., FRIEDRICH G., *GLNT* II (1966): 461-542.

BULTMANN R. LÜHRMANN D., "Φάινω" en KITTEL G., FRIEDRICH G., *GLNT* XIV (1984): 833-858.

BULTMANN, RUDOLF. "New Approach to Sinoptic Problem" en *Existente and Faith*. Londres: Collins Glasgow, 1964.

BULTMANN, RUDOLF. *Teología del Nuevo Testamento*. Salamanca: Sígueme, 1987.

CABA, JOSÉ. *De los Evangelios al Jesús histórico*. Madrid: BAC, 1971.

- CABA, JOSÉ. *Teología joanea. Salvación ofrecida por Dios y acogida por el hombre*, Madrid: BAC, 2007.
- DODD, CHARLES HAROLD. *La predicación apostólica y sus desarrollos*. Madrid: Fax, 1974.
- DODD, CHARLES HAROLD. *Las parábolas del Reino*. Madrid: Cristiandad, 1974.
- DUPONT, JACQUES. *Le Discours de Milet, Testament Pastoral de Saint Paul (Actes 20,18-36)*, Lectio Divina 32, Paris, 1962.
- GONZÁLEZ GIL, MANUEL. *Cristo, misterio de Dios*. Madrid: Católica, 1976.
- HAUCK F. SCHULZ S. "Πορεύομαι" en KITTEL G., FRIEDRICH G., *GLNT X* (1975): 1441-1446.
- JEREMIAS, JOACHIM. *Las parábolas del Reino*. Navarra: Verbo Divino, 1970.
- JEREMIAS, JOACHIM. *Teología del Nuevo Testamento*. Vol I. Salamanca: Sígueme, 1977.
- LAKATOS JANOSKA, EUGENIO. *Pentateuco*. Bogotá: Usta, 1981.
- LA POTTERIE, IGNACE DE. "Οἶδα et Γινώσκω. Les deux modes de la connaissance dans le quatrième évangile" *Bib* 40 (1959): 709-725.
- LOHSE E. *Teología del Nuevo Testamento*. Madrid: Cristiandad, 1978.
- MARGUERAT, DANIEL. *Le Dieu des premiers chrétiens*. Ginebra: Labor et Fides, 1990.
- MICHAELIS W. "ὁδός" en KITTEL G., FRIEDRICH G., *GLNT V* (1976): 117-326.

- MICHAELIS W. "ὄραω" en KITTEL G., FRIEDRICH G., *GLNT VIII* (1954): 386-1074.
- MICHAELIS W. "θεωρέω" en KITTEL G., FRIEDRICH G., *GLNT VIII* (1954a): 886-1074.
- MUNDLE W. "ἀποκαλύπτω" en COENEN L., BEYREUTHER E., BIETENHARD H., *DCBNT* (1976): 1589-1594.
- MUNDLE W., "ἔρχομαι" en COENEN L., BEYREUTHER E., BIETENHARD H., *DCBNT* (1976) 1949-1953.
- MUSSNER, FRANZ. *Le langage de Jean et le Jésus de l'histoire*. Bruges: Desclée de Brouwer, 1969.
- NEYRINCK, F. *Jean et les Synoptiques, Examen critique de l'exégèse de M.É. Boismard*, Leuven, 1979.
- NORATTO GUTIÉRREZ, JOSÉ ALFREDO Y SUÁREZ MEDINA, GABRIEL, "La racionalidad hermenéutica en teología" en DIDASKALIA. *Los métodos en teología*. 103-129. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2007.
- ORTIZ, PEDRO. "Tendencias actuales de la Teología Bíblica" en AA.VV. *Una historia hecha vida. 70 años de quehacer teológico*. 99-124. Bogotá: Facultad de Teología, Pontificia Universidad Javeriana, 2007.
- PHILLIPS G.L., "Faith and Vision in the Fourth Gospel" in *Studies in the Fourth Gospel*. London (1957) 83-96.
- PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA. *La Interpretación de la Biblia en la Iglesia*. Madrid: PPC, 1993.

ROBERT A., FEUILLET A. *Introducción a la Biblia*. Vol. II. Barcelona: Herder, 1975.

RUIZ BUENO, DANIEL (ED.). *Padres Apostólicos*. Madrid: BAC, 1967.

SCHMITZ E.D. "Γινώσκω" en COENEN L., BEYREUTHER E., BIETENHARD H., *DCBNT* (1976): 345-359.

SCHNACKENBURG, RUDOLF. *Reino y Reinado de Dios*. Madrid: Fax, 1974.

SCHNEIDER J. "ἔρχομαι" en KITTEL G., FRIEDRICH G., *GLNT* III (1967): 913-914.

SPICQ, CESLAS. *Les Épîtres Pastorales*. Paris: Gabalda, 1969.