

TEMA 1: JESÚS, DON DE VIDA, Y LAS RESPUESTAS DE FE

Texto: Jn 1,19 - 6

CLAVE BÍBLICA

1. NIVEL HISTÓRICO

1.1. Juan Bautista y su relación con Jesús

En el cuarto evangelio, Juan Bautista aparece totalmente en función de Jesús; es su testigo (1,6-8.19-23; 3,23-30;5,33-35) y su persona cobra significación precisamente en el contexto de esa relación. Pero, según Josefo (Ant. 18,5), Juan Bautista atrajo multitud de personas con su ministerio en el valle del Jordán y tuvo muchos seguidores. Interrogado dos veces, rechaza aplicarse cualquiera de las funciones escatológicas tradicionales y, en 1,19-23, afirma claramente que él no es el Mesías. ¿Podemos ver aquí una manifestación de la apologética del evangelista Juan contra las pretensiones de los seguidores del Bautista? No tenemos ninguna certeza sobre si en el primer siglo los seguidores de Juan Bautista lo proclamaron como Mesías, aunque parece que sí lo hicieron más tarde. En los escritos del Pseudo-Clemente encontramos a los seguidores del Bautista afirmando que el Mesías es su maestro y no Jesús. Es muy probable que Juan quiera rebatir una forma primitiva de esa afirmación, si tenemos en cuenta Lc. 3,15, donde se dice que la gente pensaba que Juan Bautista podría ser el Mesías. Según los escritos del Pseudo-Clemente, los seguidores de Juan Bautista afirmaban que éste, después de su muerte, estaba oculto y debía volver. Es muy posible que los seguidores del Bautista pensarán que él era el Mesías oculto y ésta sería la razón por la que Juan pone en boca del Bautista la siguiente afirmación sobre Jesús: "...en medio de vosotros está uno a quien no conocéis" (Jn 1,26). Y el mismo Juan Bautista admite, en 1,33, su incapacidad de reconocer a Jesús sin la ayuda de Dios. Se refleja aquí la teoría apocalíptica popular sobre el Mesías escondido (cf. Jn 7,27). Sin embargo, el Bautista deja bien claro para todos los que le escuchan que el Mesías escondido no es él sino Jesús. El envío de sus discípulos a Jesús nos revela este mismo dato (Jn 1,37).

1.2. El primer grupo de discípulos de Jesús

En un primer momento la comunidad joánica estuvo formada por judíos cuya fe en Jesús expresaba una cristología baja (entre los especialistas, "cristología baja" indica aquella que aplica a Jesús títulos tomados del Antiguo Testamento o expectativas del período inter-testamentario como *mesías, profeta, siervo, señor, hijo de Dios*, títulos que, en sí mismos, no implican una afirmación de la divinidad como, por ejemplo, la indicaría el título "*Salvador del mundo*"). Los especialistas deducen de Jn 1,35-51 que la comunidad joánica comenzó con algunos judíos que se acercaron a Jesús y no encontraron dificultad en descubrir en él al Mesías que esperaban. Los títulos que los primeros discípulos, en Juan, atribuyen a Jesús los conocemos también a través de los Sinópticos, Hechos y Pablo. Esto significa que el origen de la comunidad joánica no era muy diverso del de las otras iglesias judías, sobre todo de aquellas iglesias que luego se asociaron a la memoria de los doce. En este sentido es interesante recordar la afirmación que aparece en Jn 1,45: "Hemos encontrado a aquel de quien escribieron Moisés en la ley, y los profetas". Posteriormente la comunidad joánica siguió su propio camino, pero sus comienzos no tuvieron ningún carácter excepcional.

1.3. El segundo grupo de discípulos de Jesús

En los capítulos 2 y 3 del evangelio de Juan, encontramos una insistencia en la necesidad de comprender a Jesús con mayor profundidad, más allá de lo que sus acciones externas manifiestan. En 4,4-42, Jesús atraviesa la Samaria y lleva a todo un pueblo de esa región a creer que él es el salvador del mundo. Inmediatamente después de este capítulo 4, encontramos una cristología muy alta y un serio conflicto con los "judíos" que acusan a Jesús de hacerse igual a Dios (5,16-18). Los discípulos de Juan Bautista constituyen el núcleo de los seguidores de Jesús hasta 4,4-42, donde se

dice que un gran grupo de samaritanos se convierte. Este gran grupo de creyentes no es convertido por el primero (4,38). Su confesión de Jesús como Salvador del mundo (4,42) se aparta de las expectativas normales del Antiguo Testamento. Podemos conjeturar que el segundo grupo de la historia joánica estaba formado por judíos con una visión peculiar “anti-templo” que convirtieron a los samaritanos, que no reconocían el Templo de Jerusalén, y tomaron algunos elementos del pensamiento de éstos, incluida una cristología que no estaba centrada en un Mesías davídico.

El segundo grupo de convertidos actuó como catalizador hacia una cristología más alta. El primer grupo vio a Jesús como un Mesías davídico (1,41; 11,27.40). Un Samaritano no lo podía ver de esta manera porque era contrario a la dinastía davídica y a Jerusalén. De hecho, la palabra “Mesías” no aparece en los escritos samaritanos hasta el siglo XVI. Los samaritanos esperaban más bien al “Taheb” (el que ha de volver, el restaurador), un maestro y un revelador. Seguramente fue en esta perspectiva en la que los samaritanos aceptaron a Jesús como Mesías. Era muy fuerte, además, la referencia a Moisés, de tal modo que algunas veces el “taheb” era visto como un Moisés que volvía. Se creía que Moisés había visto a Dios y que, por lo tanto, bajaría de nuevo para revelar al pueblo lo que Dios había dicho; de ahí que empujasen a la comunidad joánica hacia una teología descendente, vista “desde arriba” y “desde la preexistencia” (1,1-5).

Su cristología diversa, la oposición al culto del templo y los elementos samaritanos característicos del segundo grupo que entró en la corriente principal del cristianismo joánico, hicieron de esos creyentes en Jesús un grupo particularmente detestable para los judíos más tradicionales.

1.4. El conflicto con los judíos

La presencia de este grupo levantó las sospechas de las autoridades de la sinagoga judía contra la comunidad joánica. La forma joánica hostil de referirse a “los judíos” puede tener su origen en los samaritanos en cuyos labios (como no-judíos que eran) habría sido algo natural. Los cristianos joánicos fueron expulsados de las sinagogas (9,22) y, por lo tanto, ya no se consideraron judíos a pesar del hecho de ser la mayoría de ellos de ascendencia judía. Vemos incluso que Jesús es llamado samaritano (8,48). Ésta es también la razón por la que las fiestas de la Pascua, de las Tiendas, de la Dedicación y el sábado (2,13.23; 5,9.17; 6,4; 7,2; 10,22) son llamadas fiestas de los judíos, pues a los cristianos se les prohibía su participación en las mismas. Las consecuencias de esta separación no eran solamente sociológicas, sino también profundamente teológicas. La celebración de una fiesta judía no es simplemente el recuerdo de una experiencia de Dios por parte de Israel en el pasado. Es un “zikkarôn”, una memoria de la presencia de Dios en medio de su pueblo en el pasado, pero que se actualiza en la celebración litúrgica de la fiesta. Para los cristianos, en cambio, es Jesús quien hace presente al Padre en el mundo (6,45-46). Jesús hace realidad todas esas fiestas y las trasciende en su misma persona y en su misión en favor de los que creen en él.

1.5. Nicodemo

Nicodemo, mencionado solamente en Juan (capítulo 3 y también en 7,50; 19,39), representa a un grupo de líderes judíos que, aunque vacilantes, creyeron en Jesús (12,42). No hay ninguna necesidad de considerarlo como un personaje simbólico, como han pretendido algunos exegetas. “Nicodemo” es un nombre griego que no era raro entre los judíos. Formaba parte del Sanedrín judío, o sea, era un dirigente. Pertenecía a la instancia más alta de gobierno del pueblo judío compuesta de sacerdotes, escribas y ancianos de la aristocracia. Se acerca a Jesús de noche. Juan repite constantemente este detalle (19,39) por la importancia simbólica que encierra. La oscuridad y la noche simbolizan el dominio del demonio, de la mentira y la ignorancia (9,4; 11,10). En 13,30 Judas abandona la luz para adentrarse en la oscuridad de Satanás. Nicodemo, por el contrario, sale de las tinieblas para acercarse a la luz (3,19-21). Desde un punto de vista meramente natural, la visita de noche podría haber sido un medida cautelar “por el miedo a los judíos” (19,37-38); o puede también reflejar la costumbre rabínica de permanecer en vela toda la noche para estudiar la Ley y discutir sobre la misma.

1.6. Elementos históricos en 6,15

Los movimientos mesiánicos populares experimentaron un florecimiento durante el fin del período

del segundo templo debido a las particulares circunstancias socio-políticas de ese momento. El reinado de Herodes supuso un desastre económico y político para la nación que afectó sobre todo al campesinado judío. El pueblo ansiaba el liderazgo de un rey justo, es decir, el nuevo David, ungido por Dios para liberar a los judíos y gobernar las naciones. Los “líderes populares”, en el tiempo de Jesús, mostraban un perfil muy distintos al de las figuras espiritualizadas y estereotipadas de “los ungidos” de la literatura farisea o esena, cuya actuación aparecía como pedagógica y ceremonial. Los líderes con reconocimiento popular, por el contrario, orientaban a sus seguidores hacia la tarea de liberarse de la opresión tiránica que sufrían. Figuras históricas, como Judas y Simón, fueron proclamados reyes por sus seguidores, hecho que hay que entender desde el trasfondo de la tradición judía de los reyes ungidos por el pueblo. A veces, estos movimientos constituían una verdadera amenaza para los romanos. Esos “reyes populares” se movían en torno a pueblos como Betlem, Emon, Sepphois, donde también Jesús actuaba. Éste es el contexto en el que hay que entender la tentativa de la gente de proclamar rey a Jesús en 6,15.

1.7. Bethesda

Existe una dificultad textual con el nombre del lugar. En la mayoría de los manuscritos aparece “Bedesda”, pero está admitido comúnmente que se trata de un intento de hacer coincidir la palabra con la etimología de “Casa de Misericordia”. En algunos manuscritos aparece “Bethsaida”, pero se trata de una asimilación del pueblo galileo de este nombre. Por ello, muchos aceptan “Bethzatha”, que se encuentra en el código Sinaítico y en Eusebio, como la lectura más objetiva. Sin embargo, excavaciones arqueológicas recientes y el pergamino de cobre de Qumram, que habla de una piscina llamada “beth ashdathayin” en el área general del templo de Jerusalén, han llevado a pensar que se trata de la piscina que se encuentra actualmente detrás de la iglesia de Santa Ana, de los Padres Blancos, y que “Bethesda” sería la lectura correcta. “Bethzatha” sería la palabra aramea correspondiente.

2. NIVEL LITERARIO

2.1. Unidad de la perícopa (1,19 - 6,71)

Ante todo, Jn 1,19 comienza con la investigación de los Judíos que envían, desde Jerusalén, a los sacerdotes y los levitas para averiguar quién era Juan Bautista. Fueron enviados para verificar si Juan era el Mensajero enviado por Dios para preparar la llegada del Mesías. Pero son éstos los que luego no fueron capaces de creer cuando el Mesías se manifestó abiertamente, y quienes, en el capítulo 6, murmuran contra Jesús (6,41.52), y le abandonan (6,66) porque seguramente no respondió a sus expectativas. La aparición de un grupo de judíos al inicio y al final de esta sección puede considerarse una “inclusión”, que nos hablaría de su unidad.

En segundo lugar, la unidad de esta perícopa se puede entender mejor a partir del trasfondo de la profecía de Malaquías 3,1-5. Este texto habla del envío de “un mensajero que preparará el camino” y, en 3,23, el mensajero es identificado con Elías (cf. Jn 1,20). El Señor es presentado en Malaquías como el que purifica el sacerdocio (“fuego de fundidor”, “lejía de lavadero”, “purificador” “batanero”). Esta sería seguramente la razón por la que los judíos mandaron a los sacerdotes y levitas donde Juan Bautista. En esa profecía se dice: “Enseguida vendrá a su Templo (cf. Jn 2,13-21) el Señor a quien vosotros buscáis (cf. Jn 1,38)”. La profecía de Malaquías entiende al Señor que llega como aquel que va a purificar el sacerdocio y, por lo tanto, el templo y el judaísmo. Encontramos en esta perícopa (1,19 - 6,71) una purificación y una renovación completa de todo lo viejo. Como consecuencia de ello algunos creen en el Mesías y otros, en cambio, lo condenan y se apartan de él. Es el tema de la sustitución de lo viejo y la respuesta que este hecho provoca en la gente lo que da unidad a estos capítulos. Veámoslo de un modo esquemático:

- * Testimonio de Juan Bautista y de los primeros discípulos (1,19-51)
- Sustitución (perfeccionamiento) del agua para las purificaciones judías y del Templo por el vino y el cuerpo resucitado de Cristo (capítulo 2)
- Sustitución del nacimiento físico por el nacimiento “de arriba” (capítulo 3).
- Sustitución del culto en Jerusalén y en el Garizim por el culto en espíritu y en verdad (capítulo

4).

- Sustitución del sábado por la autoridad del Hijo (capítulo 5).
- Sustitución de Moisés y de la Ley por el pan de vida que es Jesús (capítulo 6).

Como respuesta a estas situaciones nos encontramos con la fe o la incredulidad:

- Respuesta de los discípulos (fe: 2,11-12).
- Respuesta de los discípulos y otros (fe insuficiente: 2,22-25).
- Respuesta de Nicodemo (incredulidad: 3,12).
- Respuesta de los samaritanos (fe: 4,39-42).
- Respuesta de los judíos (incredulidad: 5,46-47).
- Respuesta de los judíos (incredulidad: 6,66) y de los doce (fe: 6,67-69).

2.2. El orden de los capítulos 5 y 6

Muchos autores han propuesto invertir el orden de los capítulos 5 y 6. Las razones para esta propuesta son claras. En el capítulo quinto Jesús ha estado en Jerusalén, y al inicio del capítulo 6 se encuentra en Galilea sin que se nos haya dado ninguna indicación de cómo se ha trasladado allí. Si invertimos el orden de los capítulos tenemos una secuencia geográfica mejor:

- final del capítulo 4: Jesús está en Caná de Galilea,
- capítulo 6: Jesús se encuentra a la orilla del lago de Galilea,
- capítulo 5: Jesús sube a Jerusalén,
- capítulo 7: Jesús no puede seguir su viaje en Judea y debe regresar a Galilea.

Aunque esta secuencia tampoco es perfecta ya que no hay ninguna transición entre la escena en Caná y la del lago de Galilea, al contrario de 2,12.

Otra razón aducida para anteponer el capítulo 6 al 5 es que la fiesta de la Pascua, que se presenta como cercana en 6,4, podría ser la fiesta a la que se aduce, sin especificar de cuál se trata, en 5,1 y que motiva la subida de Jesús a Jerusalén. Sin embargo, esto no se adecua a la cronología del capítulo 4, que parece ubicarse un poco después de la Pascua (2,13); si el capítulo 6 sigue al 4, habría que asumir que ha pasado casi un año y esto haría inverosímil la continuidad entre la curación de 4,43-54 y el entusiasmo de la multitud en 6,2.

Otros se pronuncian a favor de la inversión de los capítulos por la proximidad temática entre el 5 y el 7. El capítulo 5 trata de una curación en sábado en Jerusalén, y en la escena de 7,21 Jesús, en Jerusalén, se refiere a este hecho como a algo reciente. Del mismo modo, 5,18 habla del deseo de los judíos de matar a Jesús, y éste es el tema que encabeza el capítulo 7. Sin embargo, se podría objetar que 7,3 supone que en un período reciente Jesús no ha obrado milagros en Jerusalén, suposición que pierde consistencia si el capítulo 7 sigue inmediatamente al 5.

Estas propuestas de inversión de orden son sugestivas, pero no definitivas. No hay ninguna prueba documental para ello y no podemos olvidar otras indicaciones que favorecerían el presente orden. Por ejemplo, el tema del maná en el capítulo 6 y el del agua en el 7 parecen ser referencias intencionadas a pasajes del Antiguo Testamento colocadas en una misma secuencia. En resumidas cuentas, ningún arreglo puede solucionar todas los problemas geográficos o cronológicos en Juan; y reorganizar en base a la geografía o la cronología es conceder excesiva importancia a algo que no la tiene para este evangelista.

2.3. Interpretación midráshica de Ex 16,4 en el capítulo 6

Para entender el discurso del capítulo 6 es importante tener en cuenta que, en un estilo midráshico, la cita del Antiguo Testamento del verso 31 “Él les dio pan del cielo para comer” es comentada a lo largo de los vv 32-58. Esta referencia veterotestamentaria está a la base de la reflexión de Jesús y constituye el marco de comprensión de sus oyentes.

2.4. Dependencia del profeta Zacarías en el capítulo 2

El Evangelio de Juan atribuye a Jesús unas palabras (2,16) que retoman con claridad el oráculo escatológico de Za 14,21b: “y no habrá más comerciante en la casa de Yahvé Sebaot el día aquel”.

La purificación del templo por parte de Jesús podría indicar la preparación del templo para la inauguración de la era mesiánica, según Za 14,20ss. Su entrada en Jerusalén debería entenderse a partir de otra profecía en Za 9,9. Parece que las autoridades judías han intuido unas implicaciones mesiánicas en las acciones que Jesús lleva a cabo en el templo. Y el hecho que Jesús afirme que va a construir un nuevo templo no hace sino añadir una nueva evidencia a su intención de llevar a cumplimiento las profecías de Zacarías sobre el Mesías que debía construir el templo y preparar la llegada del reino de Dios (Za 6,11-12).

2.5. Mashal=pregunta irónica en 2,19-21

La respuesta de Jesús a la petición por parte de los judíos de una señal que legitime sus acciones viene dada en forma de “mashal”, una pregunta irónica que es, al mismo tiempo, parabólica. Este dicho de Jesús es uno de los más claros ejemplos de que este evangelio está construido en un doble nivel. La clave para entender su significado no está en determinar el sentido de palabras ambiguas como “destruir”, “templo”, “resucitar”, “cuerpo” (v.21), sino en distinguir entre lo que los oyentes podían o debían entender y lo que los lectores han de entender. En este contexto la expresión “destruir el templo” no encierra ningún desafío a las autoridades judías en el sentido de destruir materialmente el edificio del templo, sino que se trata más bien de una invitación irónica a llevar hasta las últimas consecuencias su conducta, que va a acabar destruyendo el templo que pretenden defender.

2.6. Reino de Dios = Vida

Allí donde los evangelios sinópticos hablan del “Reino”, el cuarto evangelio, con la sola excepción de Jn 3,3.5, habla de “Vida”. En los sinópticos se dice que el Reino de Dios está cerca (Mc 1,15; Mt 4,17; 10,7; Mt 12,28; Lc 11,20; etc.). Aunque presente ya durante el ministerio de Jesús, es capaz de sufrir un posterior crecimiento (Mc 4,26-32); es más, no va llegar a su plenitud hasta el final de los tiempos (Mc 4,29; Mt 13,30.41-43). Por ello, tiene una dimensión presente y otra futura.

Aparecen con evidencia algunos puntos de comparación con el concepto de vida. La vida es ofrecida ya durante el ministerio de Jesús (Jn 4,14; 11,26), pero es, asimismo, capaz de crecer (10,10b); tiene también una doble dimensión, presente y futura, se da en este mundo y conduce al mundo de la resurrección (5,29; 6,53.54.58). Sin embargo, es interesante constatar que mientras el reino es un nombre colectivo que se refiere a un grupo de personas, la idea de vida es individual y el acento recae no en su consumación, sino en la victoria de la vida sobre la muerte en cada persona.

3. NIVEL TEOLÓGICO

3.1. Jesús, el don de vida

La expresión “don de Dios” aparece sólo una vez en el evangelio de Juan, en 4,10. “Don” es una palabra que engloba todo aquello que Dios ofrece a los hombres para su salvación. Para los rabinos era, sobre todo, la Torá, y para la primera comunidad cristiana el Espíritu (Hech 2,38; 8,20; 10,45, 11,17). En el pensamiento gnóstico el don de Dios era “la revelación que da la vida”. Todos estos dones están presentes de un modo invisible en Jesús. Por ello, Jesús mismo es el don de Dios. En Jn 1,16 se dice “de su plenitud todos hemos recibido gracia sobre gracia”, y, en 1,17, esta gracia es explicada como “la gracia y la verdad” que no pudo dar la ley de Moisés. Por lo tanto, con su plenitud Jesús completa todo lo que estaba ya contenido en el Antiguo Testamento y asume en sí mismo todas las tradiciones que eran consideradas portadoras de vida. Es Jesús, que está en y con el Padre (cfr. 6,46), la fuente de la vida (1,4). El revela al mundo el Padre y el camino para llegar a ser verdaderos hijos suyos. Jesús es, pues, la vida del mundo y consiguientemente es el don para todos los hombres.

“Vida” es un tema teológico importante en Juan. Resulta ya evidente por la relativa frecuencia de la palabra “zôê” (vida), que aparece 36 veces, y los verbos derivados “zên (17 veces) y “zôiopeiein”

(13 veces). Hay que tener presente también que “vida” aparece explícitamente tanto en la introducción (1,4) como en la conclusión (20,31) del Evangelio, lo que viene a constituir una inclusión para la totalidad del mismo. Como hemos dicho, ya en el mismo prólogo Jesús es presentado como la fuente de vida, una vida cuya naturaleza consiste en la participación en la vida divina de aquellos que han acogido con fe la palabra revelada por Dios y que, por ello, han pasado a ser hijos suyos (1,12-13). La explicación última de la participación del hombre en la vida de Dios radica en el amor de Dios mismo por el hombre, que le movió a enviar a su hijo único para la salvación del mundo (3,16-17). Al hombre, sin embargo, le corresponde también su parte en orden a conseguir la vida divina: ha de creer en Jesús, el hijo de Dios (3,36). La razón por la que la fe en el hijo es necesaria para participar de la vida divina radica en que “el Padre ama al hijo y lo ha puesto todo en su mano” (3,35), incluyendo aquí la vida eterna (17,2). Esta vida es llamada “eterna” en 3,15.16.36 (y en otros 14 lugares del evangelio de Juan); se trata de un calificativo que indica no solamente su duración infinita en contraste con la finitud de la vida natural que acaba con la muerte (cf. 5,24), sino una vida cualitativamente nueva que no puede ser destruida ni siquiera por la muerte, es decir, la vida del Padre y del Hijo (cf.5,26). Y debemos añadir que incluso cuando el calificativo “eterno” no aparece junto al nombre vida, se trata de esta misma vida eterna como se desprende del paralelismo entre 3,36a y 3,36b. (Cf. también 5,24 y 6,53.54).

3.1.1. Nuevo nacimiento en el Espíritu (3,3-5)

Para participar en el don de la vida traída por Jesús, el hombre tiene que volver a nacer, tal como se le pide a Nicodemo. El verbo “gennan” (nacer) es una palabra muy querida de Juan. De las 99 veces que aparece en el Nuevo Testamento, 28 lo hace en escritos joánicos. Juan usa casi siempre este verbo en forma pasiva, indicando así una generación sobrenatural. La generación se describe siempre como “de Dios”, fuera de Jn.3,3-5 donde se dice “del Espíritu”. En 1,12-13, la posibilidad de un nuevo nacimiento es descrita en el contexto del rechazo de Jesús por parte de los judíos (1,11). Por ello, la salvación viene ofrecida a todos aquellos que creen en Jesús (3,16-21). La puerta de la salvación se abre para todos. El judío ortodoxo, que ponía un gran énfasis en su ascendencia y sus tradiciones, que le habían, por otra parte, limitado el horizonte, es llamado a ensanchar su perspectiva. Se trata de una llamada que se dirige especialmente a los maestros de Israel a los que Nicodemo representa (3,10). A partir de ahora deberán ser universales tanto en su modo de pensar como en sus actitudes, justamente como el viento (3,8). La condición para que se dé un tal nacimiento está expresada de dos formas: engendrado “del agua y del Espíritu”.

La fórmula “nacer del Espíritu” tiene un trasfondo veterotestamentario. La idea del Espíritu de Yahvé, comparado frecuentemente al viento, como fuente de vida es muy antigua en Israel. La doctrina del don del Espíritu en el tiempo escatológico era un rasgo importante de la imagen del Antiguo Testamento sobre los últimos días (Is 32,15; 44,3; Ez 36,25.26; Jl 3,1-2). Para Israel, el Espíritu de Yahveh y la Palabra de Yahveh son realidades paralelas: ambas realizan la misma función de la misma manera (Is 11,4; 34,16; Sal 147,18; 33,6). Gn 1,2ss quiere mostrarnos al Espíritu actuando a través de la palabra divina. Por ello, la acción del Espíritu a través de la Palabra hecha carne es algo comprensible. La primera Alianza es descrita como una acción de Dios que engendra la vida (Dt 32,18; Is 1,2; 45,9-11; Jr 2,26-27). En la segunda Alianza vemos al Espíritu de Yahveh actuando en la interiorización de la Ley y en la renovación de la vida (Jr 31,31-34; Ez 36,26ss; 37,9). De este modo, el Espíritu se convierte en fuente de vida.

El Espíritu, en Juan, es el poder que da la vida (6,63). Y “vida”, para Juan, significa conocer a Dios y a Cristo (17,3). El Espíritu da la vida revelando que, en Cristo, Dios mismo ha venido al mundo. En la teología de Juan, el Espíritu es el “Espíritu de la verdad” que da testimonio (1Jn 5,7), hace presente en nosotros, por la fe, la verdad de Cristo (1Jn 4,13-15) y revela la plenitud de su conocimiento (Jn 14,26; 16,13-15). Así pues, podríamos decir que la acción de engendrar (3,5) y dar vida (6,63) del Espíritu consiste en conducir al hombre a la vida de la fe. La referencia al agua puede ser una alusión al sacramento del bautismo en la iglesia primitiva. Se trata ciertamente de una sustitución del nacimiento físico como judíos por un nuevo universalismo.

3.1.2. El agua viva (4,7-18)

“Agua viva” es una expresión normal para designar el agua que corre o que nace de una fuente y

distinguirla del agua quieta de una cisterna o un pozo. El modo de entender estas palabras por parte de la samaritana en la escena junto al pozo es perfectamente comprensible. La necesidad absoluta del agua para la vida hizo de ésta un símbolo religioso muy extendido. En el Antiguo Testamento se aplica a Dios, “la fuente de agua viva” (Jr 2,13; 17,13); en el judaísmo, a la Ley (“Como el agua es vida para el mundo, también las palabras de la Torah son vida para el mundo”); se aplica a la Sabiduría en Si 24,21.24-27; al Espíritu Santo en Is 44,3: “Derramaré agua sobre el sediento suelo, raudales sobre la tierra seca. Derramaré mi espíritu sobre tu linaje, mi bendición sobre cuanto de ti nazca”. Teniendo en cuenta el pensamiento del judaísmo contemporáneo a Juan que ve la Torah como portadora de vida para el mundo, nos sentimos inclinados a considerar el “agua viva” de este pasaje referida primariamente a la revelación traída por el Revelador. A partir de ese trasfondo, sería algo muy verosímil en Juan, que presenta a Jesús como sabiduría divina y como sustitución de la Ley, que Jesús se refiriese a su revelación como “agua viva”. La limitada comprensión de la expresión “agua viva” por parte de la mujer samaritana apunta en este mismo sentido, pues ella le saluda como el nuevo profeta Moisés que va a revelar todas las cosas.

Pero, por encima de todo, el “agua viva” es el Espíritu que Jesús comunica. La conexión entre agua y Espíritu es frecuente en el Antiguo Testamento (Ez 36,25-26; Is 44,3). En uno de los escritos de Qumram sobre este pasaje (1Qs 4,21): “Como agua purificadora Él los rociará con su Espíritu”, aparece con claridad la identificación entre agua y Espíritu. El mismo Juan los identifica en 7,37-39. Si el “agua brota para la vida eterna” (4,14), en otras partes se nos dice que es el Espíritu quien da esa vida (6,63). La referencia de 1Co 12,13 “todos hemos bebido de un solo Espíritu”, apunta en la misma dirección.

3.1.3. El pan de vida

El pan era un elemento muy importante en la dieta de la Palestina del siglo primero. Pan era una palabra que se usaba para referirse a la comida en general (Gn 3,19; Sal 104,15; Dt 8,3). Hemos visto como “agua” se usaba metafóricamente para referirse a la Ley; lo mismo podemos decir de “pan”. El Rabbi Joshua decía: “Pan se refiere a la Ley”. Esta imagen estaba muy extendida. Parece que Juan tiene interés en resaltar la superioridad de lo que Jesús ha realizado en relación al cumplimiento de la ley, algo tan característico de los judíos.

Muy importante igualmente como trasfondo de este texto es el don del Maná en el Antiguo Testamento (Ex 16,13-16). Ignorando el signo que les había sido ofrecido en la multiplicación de unos pocos panes y peces para alimentar a más de 5.000 personas, la gente le pide a Jesús: “¿Qué signo nos vas a mostrar?”, y añaden: “Nuestros padres comieron el maná en el desierto, según está escrito: Pan del cielo les dio a comer” (6,30-31). Es curioso que le hagan esta petición, pues el milagro de la multiplicación de los panes es un signo parecido. Ciertamente podían argüir que Moisés alimentó a toda una nación -no solo a 5.000 personas- y que lo hizo durante 40 años -no solo una vez-; además, Moisés ofreció “pan del cielo”, en cambio Jesús no dio sino el pan que todos tomaban cada día. Existía, ciertamente, una expectativa de que cuando viniese el Mesías sería renovado el milagro del maná, y era esto lo que la gente buscaba. Este hecho habría avalado al Mesías. Mientras Jesús no pudiera dar el maná como antiguamente, no sería aceptado por aquella gente. Sin embargo, Jesús no se mueve en esa lógica, y pasa a explicar: “el pan de Dios es el que baja del cielo y da la vida al mundo” (6,33). Se refiere al que baja del cielo para dar vida no solo a Israel sino “al mundo”. Encontramos, una vez más, un claro universalismo. Jesús, como Pan de vida, sustituye a la Torah y a Moisés.

Rasgos eucarísticos:

El milagro de la multiplicación no sigue el esquema habitual de los milagros de Jesús en la tradición sinóptica, en la que incluso aquellos relacionados con la naturaleza son vistos como actos de poder que instauran el Reino de Dios contra el dominio de Satanás. En el relato de la multiplicación de los panes, transmitido en la enseñanza de la comunidad cristiana, se descubre una conexión con la Eucaristía, el alimento especial del pueblo de Dios.

El vocabulario de la multiplicación está influenciado por las liturgias eucarísticas, tan familiares a las distintas comunidades, a pesar de que Juan no nos transmite ningún relato de la institución. Ante todo, vemos que Juan usa la palabra “eucharistein” (6,11). Por otra parte, un peculiar rasgo joánico lo

encontramos en el hecho que Jesús mismo es quien distribuye los panes sobre los que ha pronunciado la bendición, como en la última cena (6,11). En tercer lugar, quizás la frase de Juan “Cuando se saciaron...” (6,12), sea un eco de la liturgia eucarística, pues aparece también en el relato de la comida eucarística de la Didajé, que, en el capítulo 10, deja constancia de las palabras “Cuando os saciéis...” después de la oración eucarística sobre el pan y el vino. En cuarto lugar, encontramos todavía una resonancia eucarística más clara en las palabras de Jesús que Juan trasmite: “Recoged (synagein) los trozos sobrantes (klasma) para que nada se pierda” (6,12), que algunos especialistas relacionan con la Eucaristía porque -dicen- reflejan el cuidado que la iglesia primitiva tenía con los fragmentos eucarísticos .

Aunque no podamos estar seguros de cada detalle, la ambientación eucarística del relato joánico de la multiplicación queda fuera de duda. Todos los evangelios tienen estos elementos eucarísticos en el relato de la multiplicación. Esto significa que el hecho de relacionar la multiplicación con la acción de la última cena era ya común en la primitiva predicación cristiana. Es más, no sería siquiera imposible conjeturar que Jesús mismo hubiese querido relacionar el hecho de alimentar a la multitud y la institución de la eucaristía -ambas en un contexto pascual-, dando a sus gestos una deliberada semejanza.

3.1.4. Nuevo Templo, Nuevo culto (2,13-22; 4,23-24)

En 4,21-23 encontramos una discusión entre Jesús y la samaritana sobre el lugar y la modalidad del culto. El nuevo elemento introducido por Jesús como conclusión de dicha discusión es el “culto en espíritu y en verdad”. No significa, como algunos han sugerido, un culto en la intimidad del propio corazón. El ideal de un culto meramente interno no se aviene con las escenas presentadas por el nuevo Testamento, donde aparecen reuniones eucarísticas, cantos de himnos, bautismo en el agua, etc.

El contraste entre el culto en Jerusalén o en el Garizim y el culto en espíritu y en verdad forma parte del típico dualismo joánico entre lo terrestre y lo celeste, lo que nace de abajo y lo que nace de arriba, la carne y el espíritu. Jesús está hablando de la sustitución de instituciones temporales como el Templo. Es el mismo Jesús quien ha de tomar el lugar del templo (2,21). Y es el Espíritu, enviado por Jesús, quien ha de animar el nuevo culto que sustituye al viejo (2,13-22). Jesús puede sustituir al templo porque él es el Emmanuel que ha plantado su tienda entre nosotros (1,14). Cuando Salomón dedicó el templo a Dios, su gloria llenó todo el recinto (2Cro 5,14; 7,1-3). Ahora, en cambio, es la gloria de Jesús la que se manifiesta entre nosotros, la gloria que tiene como hijo único del Padre (Jn 1,14). Él es, pues, el templo y su gloria.

Por lo tanto, sólo es posible adorar al Padre en el Espíritu que el Hijo ofrece como don a los que creen (Rm 8,15-16). El Espíritu, por el que Dios los engendra “desde arriba” (Jn 3,5), eleva a los hombres por encima del nivel material -el nivel de la carne- y los hace capaces de rendir a Dios el culto verdadero. Jn. 4,24 asocia Espíritu y Verdad. En 17,17.19, escuchamos que la Verdad es agente de consagración y santificación y, por lo tanto, también la verdad hace capaces a los hombres de rendir culto a Dios de un modo adecuado. En Qumram, en un contexto escatológico, Dios derrama su Espíritu sobre los miembros de la secta para purificarlos para su función (2Qs 4,19-22). La purificación obtenida gracias al Espíritu convierte a la comunidad en templo de Dios. El énfasis en Jesús resucitado como el “nuevo templo” aparece con gran claridad en la obra joánica; nos lo demuestran, por ejemplo, Ap 21,22 y Jn 1,14, donde Jesús aparece como la Tienda. Se trata con toda certeza de la sustitución del viejo templo.

3.1.5. El vino del esposo (2,1-11)

El haber escogido el símbolo del vino en la narración de Caná puede ser algo intencional para recordar a los lectores que Jesús es el Mesías, ya que bodas, banquetes y abundancia de vino simbolizan los tiempos mesiánicos (Is 62,4-5; Am 9,13-14; Os 14,7; Jer 31,12). El primer sentido del vino es ciertamente el don de la salvación ofrecido por Jesús, que, en la obra joánica, se presenta también con los símbolos de la luz, el agua y el alimento. Hay varios criterios externos e internos que permiten establecer la posibilidad de esta interpretación. Desde un punto de vista externo,

encontramos en las catacumbas de Alejandría un fresco del siglo segundo o tercero que une Caná y la multiplicación de los panes, o sea, el pan y el vino. Desde un punto de vista interno, el mismo evangelio establece una relación entre la escena de Caná y la “hora “ que comienza con la última cena. Del mismo modo, el hecho de relacionar las tres escenas -de Caná (2,13), de la multiplicación de los panes (6,4) y de la última cena- con los días anteriores a la Pascua parece unir los tres pasajes y ayuda a asociar el vino de Caná con el pan de la multiplicación y a ver en ambos una anticipación simbólica del pan y el vino eucarísticos.

La elección del vino en lugar del agua para las purificaciones judías, puede indicar el nacimiento de una nueva religión de servicio. El judaísmo, en tiempos de Jesús, se encontraba reducido a un ritualismo (las jarras de la purificación) que no respondía a las necesidades de la humanidad. Los discípulos, junto con María, representan a la Iglesia que es la esposa del novio, Jesús. Este novio, junto con la novia, representan la nueva religión de servicio, ya que son capaces de darse cuenta de la necesidad de sus anfitriones y de proporcionarles, aun sin haberlo ellos pedido, el vino que los saque de apuros. Se trata con toda claridad de la sustitución del ritualismo por un servicio lleno de compasión.

3.2. Las diversas respuestas a este don de vida: la fe

Este don de vida es recibido “con fe” en el evangelio de Juan, pues, en 1,12, recibir y creer constituyen como una sola acción debido a su paralelismo. Que “pisteuein” (creer) es una de las palabras-clave en Juan, nos lo confirma no solo su alta frecuencia (98 veces), sino también el hecho de aparecer en la introducción (1,12) y en la conclusión (20,31). Es interesante notar que el sustantivo “pistis” (fe) no aparece nunca en Juan. Ello puede indicar el carácter activo de la fe en este evangelio. El rasgo más importante del concepto joánico de fe es su radical cristocentrismo, porque fe, en Juan, significa fe en Jesús, y raras veces se habla de fe en Dios (12,44; 14,1). Esto se debe a que Jesús es el don de vida enviado por el Padre, su misma presencia entre los hombres (14,9). Creer en Jesús significa una opción activa por la persona de Jesús. El contenido cristológico de la fe en Jesús está indicado frecuentemente por el verbo “pisteuein” (creer) seguido por una frase que describe el objeto de esa fe (por ejemplo: que Jesús es “el Santo de Dios” (6,69); “el Cristo, el Hijo de Dios” (11,27; 20,31; 8,24). La gente, en el evangelio de Juan, responde de modos diversos a esta oferta de “la vida”. Veámoslo más detalladamente:

3.2.1. Los judíos incrédulos

Estas personas aparecen como incrédulos en el capítulo 5, cuando muestran su descontento con el milagro realizado por Jesús el sábado. Estos judíos protestan contra Jesús y, en el v.16, se dice que le persiguieron porque había realizado el milagro en sábado. Es un lástima que nadie pudiese acudir en ayuda de aquella persona, enferma desde hacía 38 años, para facilitarle la entrada en la piscina; además, se sabe que había estado tendido allí por mucho tiempo (5,6). Incluso una persona que no creyese en Dios hubiese podido correr en su ayuda viendo su situación de miseria. Sin embargo, la visión legalista de la religión no les permitía “a los judíos” sentirse contentos viendo cómo un enfermo era sanado, ya que, para ellos, la observancia del sábado era más importante que esa persona. Jesús purifica esta dimensión negativa de la religión y ésta es la razón por la que ellos no le aceptan. Esta actitud de rechazo se contrapone ciertamente a la religión de servicio del capítulo 2.

“Creer en...” es una fórmula que se encuentra repetidamente en las discusiones con los judíos incrédulos (5,24.38.44.46.47; 10,25.26.37.38; 8,31.45.46). Aquel en quien han de creer es Jesús. De este modo viene resaltado el carácter cristológico de la fe joánica: se trata de aceptar a Jesús. Éste es precisamente el primer paso de la fe, que los judíos incrédulos rechazan. Pero esta actitud va a hacer que, al final, sean ellos los rechazados.

3.2.2. La fe de Nicodemo

Nicodemo es un judío culto. Encuentra sus dificultades en traspasar el límite de su fe tradicional judía. Nicodemo, como “hombre del grupo de los fariseos” y como “líder de los judíos”, representa al judaísmo. Nicodemo, aun dentro de sus limitaciones, está dispuesto a ver a Jesús como “rabbi”, “maestro”, “enviado de Dios”, “profeta”, e incluso como una persona “que tiene a Dios con él”, una dignidad reservada para los grandes hombres de Israel como Moisés (Ex3,12) o Jeremías (1,8). Pero es incapaz de entender el mensaje del nacimiento “de arriba”, en el Espíritu, por falta de una

suficiente fe en Jesús (3,12). En cualquier caso, su fe en Jesús es mejor que la de los otros judíos incrédulos.

3.2.3. La fe inmadura de los discípulos

La fe inicial de los discípulos no es profunda; tendrán que crecer en este aspecto. Ellos miran a Jesús como a Mesías con sus ojos judíos tradicionales. Esperaban un Jesús poderoso en obras, rasgo que aparece claro en la historia de Natanael. Juan nos presenta a Jesús capaz de conocer las cosas más allá del límite humano normal: en 1,47, Jesús ve a Natanael venir hacia sí y exclama: “He aquí un israelita en el que no hay engaño”, lo que lleva a Natanael a creer (1,48-49). Del mismo modo, en el capítulo 2, después de presenciar el milagro de Caná, los discípulos creen en él. En 2,22 se vuelve a decir que los discípulos de Jesús creyeron en la Escritura, después de ser testigos de la Resurrección. El discípulo Felipe, que había proclamado de forma entusiasta a Jesús como Mesías en 1,45, da muestras de falta de fe en el poder de Jesús en 6,6. En 6,66 precisamente leemos la triste noticia de que muchos de sus discípulos se volvieron atrás y no siguieron ya a Jesús, porque les faltó fe para entender el misterio de comer su carne y beber su sangre.

Es Pedro quien toma la iniciativa en este caso y, representando a los doce, exclama: “nosotros creemos y sabemos que tú eres el Santo de Dios”. Por ello, cuando hablamos de los discípulos hemos de distinguir entre el gran grupo de los seguidores de Jesús y los doce. Los doce parecen tener una fe más profunda que los otros discípulos. Éste es un segundo nivel de fe, superior al anterior, pero todavía incompleto, según Juan. Consiste en reconocer la identidad de Jesús y su misión, tal como indica el verbo “pisteuein” (creer) seguido de la preposición “que”, como vemos en la confesión de Pedro: “Creemos y sabemos que tú eres el Santo de Dios” (6,69; 11,27.42; 13,19; 17,8.21).

3.2.4. La fe de los samaritanos

Debido al conocimiento sobrenatural que demuestra de la vida irregular de la mujer samaritana, Jesús es reconocido como profeta (4,16-19). Jesús, después de su discusión acerca de la naturaleza y lugar el culto (4,20-24), se manifiesta a ella como el Mesías samaritano (Taheb) que va a revelarlo todo (4,25-26.29). Al final, el episodio culmina con una conclusión en la que aparecen los samaritanos reconociendo a Jesús como el “Salvador del mundo” (4,42). La incredulidad que ciega a las autoridades judías de Jerusalén (2,18.20) entra en contraste con el crecimiento gradual de la visión de fe de la mujer samaritana (4,7-30). De modo parecido, la fe superficial de los habitantes de Jerusalén, basada en los aspectos maravillosos de los milagros, contrasta con la fe más profunda de los samaritanos, basada en la palabra de Jesús (4,42).

3.2.5. La fe del oficial (4,46-54)

La fe del oficial en Jesús parece ser más profunda ya que, en 4,47, le pide a Jesús que baje a curar a su hijo, lo cual es una expresión de su fe, surgida seguramente de lo que habría oído contar sobre Jesús y su poder de obrar milagros. Así, cuando Jesús dice: “Ve, tu hijo vive”, él cree en la palabra que Jesús le dirige y parte. Su fe parece más fuerte que la de los samaritanos.

3.2.6. La fe de María (2,1-11)

En la boda de Caná, cuando los anfitriones se empiezan a quedar sin vino, María se apresta a ayudar. Ella se lo comunica a Jesús: “No tienen vino” (2,3). Esto supondría una fe profunda en el poder de Jesús como Mesías, algo sorprendente en ese momento del cuarto evangelio, cuando Jesús todavía no ha realizado ninguna acción maravillosa. Será por esto que algunos comentaristas afirman que ella sólo le habría informado a Jesús de una situación que no tenía remedio. Sin embargo, la respuesta un tanto dura de Jesús nos indica que ella le ha sometido a una cierta presión.

María es aquí el símbolo del nuevo Israel. El verdadero novio es Jesucristo y María con los discípulos de la primera comunidad cristiana son la novia. La primera comunidad cristiana, representada por María, es descrita como portadora de una fe ideal basada en un entendimiento profundo del misterio de Cristo. Ordinariamente, en esta primera parte del evangelio de Juan, es el signo lo que provoca la fe de los creyentes. Aquí, en cambio, es la fe de María la que provoca el signo. Además, con el signo no se busca ningún provecho personal, sino el prestar un servicio en una situación de necesidad. El poder de Jesús está conectado al tema de la “hora” de Jesús, que no es sino la hora de la glorificación (la cruz). En 19, 34-37, será la muerte de Jesús el signo supremo que invita a la fe, y allí encontraremos también presente a María. Por ello, la fe de María no se basa en ningún aspecto del poder milagroso de Jesús, sino en el poder de su “hora”. Éste es el ideal de fe para Juan y, por ello, cuando Jesús habla con Nicodemo sobre la fe se refiere a su exaltación en la cruz (3,12-15). La fe en Jesús mismo será el nivel más profundo de la fe; o sea, se trata de “pisteuein eis”: “creer en Él, Jesús” (3,16.18; 6,29.35.40; 11,25.26.45.48; 12,11,36.37.42.44.46; etc.).