

# En las obras del Padre: testimonio y salvación desde la perspectiva joánica<sup>1</sup>

---

**Mauricio Murillo, S. J.**  
**Departamento de Teología**  
**Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas”**  
**San Salvador, El Salvador**

ἡμᾶς δεῖ ἐργάζεσθαι τὰ ἔργα τοῦ πέμψαντός με... (Jn 9,4)

De la tradición bíblica he tomado la idea de que, de alguna forma, el ser humano es copartícipe de la creación de Dios, dado el conocido pasaje de Génesis 1,26-28. Sin embargo, en un principio, esa tradición entendió y vivió la obra de Dios como redención. Por tanto, la revelación de Yahvé consiste en mostrarse primordialmente como un Dios que salva, antes que como un Dios creador<sup>2</sup>. De esa manera, se revierte la lógica original. Ahora bien, aquí pretendo reconstruir, a partir de aquella antiquísima tradición, no el recuento cronológico de la “historia de la salvación”, sino la experiencia misma de salva-

1. Estas páginas proceden casi íntegramente del capítulo 4 de mi tesis, “Nacer ‘de lo alto’: filiación y testimonio. Un estudio de la dimensión soteriológica de Juan 2,23-3,21”, defendida en la Facultad Jesuita de Filosofía y Teología, en Belo Horizonte (Brasil), el 9 de agosto de 2019.
2. Un estudio reciente afirma que “las bendiciones antiguas de la creación y los ancestros muestran el compromiso de Yahvé con la salvación y la re-creación”, mientras que “los desastres, especialmente el diluvio y la lluvia de fuego y sulfuro, anuncian el juicio venidero”. Dado el tiempo en que surge esta tradición, después de la experiencia de Israel en Mesopotamia, y dado que “la habilidad de Dios para pre-ordenar el destino de la humanidad a través de bendiciones y maldiciones, reside en su acción creativa”, tal como interpreta Sb 16,24, “el juicio y la salvación constituyen una tradición temprana y persistente de la comprensión del significado de los relatos” de Gn 1-11. J. Huddleston, *Eschatology in Genesis*, pp. 194-195 (Tübingen, 2012).

ción. Juan 2,23-3,21, al igual que otras síntesis neotestamentarias, reinterpreta esa “historia”. El trasfondo de la síntesis de Juan revela que la salvación conlleva una nueva creación, pues tal como ahí lo indica expresamente, se nace “del agua y del espíritu”. Todo corresponde a un plan divino: “es necesario que nazcan de nuevo —de lo alto” (δεῖ ὑμᾶς γεννηθῆναι ἄνωθεν, Jn 3,7b)<sup>3</sup>. Una vez renacido, el creyente redescubre en el discipulado la invitación de Jesús a “trabajar en las obras de quien lo envió” (cfr. Jn 9,4), esto es, la voluntad de Dios.

Este estudio aborda la relación entre la acción salvífica divina y la *sinergia* que propone el evangelio de Juan, a la luz de 3,21. La clave hermenéutica para establecer y articular esa relación es la noción de las “obras”. El paradigma de comunión de Juan no está disociado de la economía de la salvación. De ahí que, para suscitar un proyecto salvífico, Jesús insiste en poner como modelo su relación con el Padre: “[que] todos sean uno, y así como tú, Padre, estás en mí y yo en ti, también ellos estén en nosotros para que el mundo crea que tú me enviaste” (ἵνα πάντες ἐν ὧσιν, καθὼς σύ, πάτερ, ἐν ἐμοὶ κἀγὼ ἐν σοί, ἵνα καὶ αὐτοὶ ἐν ἡμῖν ὧσιν, ἵνα ὁ κόσμος πιστεύῃ ὅτι σύ με ἀπέστειλας, Jn 17,21b). Esta experiencia vital entraña, o “carga”, un “fruto”. En otras palabras, un testimonio, tal como lo sugiere la imagen de “la vid y sus sarmientos”: “quien permanece en mí y yo en él, este *carga, produce*, abundante fruto” (ὁ μένων ἐν ἐμοὶ κἀγὼ ἐν αὐτῷ οὗτος φέρει καρπὸν πλὴν, Jn 15,5). La “permanencia” en la vid no solo es fundamental para la experiencia del don de la salvación, sino que, desde ella, se colabora, dando testimonio de la fe.

## 1. El acontecer de la salvación

La tradición bíblica afirma que la salvación del pueblo y de los seres humanos “pasa” por una experiencia particular de “filiación”. En “Israel”, esa experiencia consiste en la autopercepción y “la obediencia” al llamado paternal de su Dios. En los seres humanos, en la apertura y la confianza, en extender

3. El verbo δεῖ (*ser necesario*) parece hacer referencia al designio divino. Por tanto, en la perícopa tendría un acento soteriológico bien marcado. El predicado coincide con las dos exhortaciones previas de Jesús, introducidas por el solemne ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι (*amen, amen, te digo*), la fórmula que encabeza el versículo 11, que habla de la obra testimonial del Hijo del hombre. No es fortuito, entonces, que pasajes como Jn 9,4 mantengan este tenor. Mientras que la frase γεννηθῆναι ἄνωθεν, tal como sucede en Jn 3,3, tiene un significado intencionadamente ambiguo. El infinitivo pasivo γεννηθῆναι puede significar tanto “nacer” como, literalmente, “ser generado”, mientras que el adjetivo ἄνωθεν, que literalmente significa “de lo alto” o “de arriba”, admite también el uso coloquial “de nuevo” o “nuevamente”. Según Jn 3,4, Nicodemo lo comprende en este último sentido, mientras que Jesús, irónicamente, habla en sentido literal, es decir, “de lo alto”. Es un típico “malentendido” joánico, un recurso utilizado conscientemente por el autor para dar un sentido nuevo o para una aclaración teológica de su protagonista.

la mano y reconocer que nadie puede caminar en soledad, desvinculado de los otros, y en la posibilidad de una coexistencia más integral y esperanzadora. La experiencia del “pueblo escogido” de Yahvé o del pueblo de la “nueva alianza” es reflejo de una vivencia filial, colectiva o personal, que, en el fondo, no hace sino testimoniar la presencia divina real y eficaz, en una palabra, “salvífica”, que devuelve la confianza perdida, a raíz de una pretendida, y exacerbada, autonomía individual.

La presencia del Dios trascendente y “real”, ajeno a conceptualizaciones y dogmatismos innecesarios, se instala en la experiencia humana. Desde ella, Jesús ilumina la tradición recibida “de los suyos”. En las Sagradas Escrituras, sabe leer y descubrir esa vivencia. De esa manera, junto con el movimiento de fe que desencadenó, proclama a Dios como “Padre” y, por ende, él mismo se proclama “Hijo”. Y, subsecuentemente, a sus seguidores los declara también “hijos” e “hijas”. El legado que Jesús deja a sus discípulos es la única experiencia desde la cual se tuvo y se “tiene” acceso a la relación con Dios-Padre. Ahora bien, la filiación adoptiva revelada por Romanos 8,14-15 y por Juan 3,5-7, derivada de la confesión de fe, es dada por la inagotable acción del Espíritu, pues dicha filiación aún debe encarnarse en el proyecto de vida, personal y colectivo, del sujeto de fe.

Así acontece la salvación continua del cristiano, todavía esperanza y promesa. Esto abre la posibilidad para la escatología futura, desde la cual se proyecta la gracia de la salvación. Ahora bien, según la perícopa de nuestro estudio, esa gracia irrumpe en la vida humana en el momento presente, pero el tiempo en el cual acaece lo que se ha estado esperando durante siglos es una incógnita. Quizás Juan no rompe con la tradición apocalíptica, que visualiza “el final de los tiempos”, sino que, más bien, lee ese *kairós* como una experiencia vivida. Esto es fundamental para comprender la *praxis* comunitaria propuesta por el cuarto evangelio, en concreto, Juan 3,21.

Antes de adentrarnos en la comprensión soteriológica del evangelio de Juan, consideraremos, a partir de las últimas investigaciones, el concepto de “salvación”. Luego, exploraremos la escatología joánica, en particular, la supuesta alternancia de una salvación presente y otra futura.

### 1.1. Connotaciones de la “salvación”

En el Nuevo Testamento, “salvación” y “salvar” (σωτηρία y σώζω) son las voces más recurrentes. De hecho, han adquirido una connotación teológica bastante marcada. Otras voces como “desatar” (λύω), “liberar”, “proteger” (ῥύομαι), “preservar” y “rescate” (λύτρον) aportan diferentes matices<sup>4</sup>. Estas

4. W. Mundle y J. Schneider, “Redención”, en L. Coenen, E. Beyreuther y H. Bietenhard, *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*, vol. 4, pp. 54-66 (Salamanca, 1990).

voces adquieren carga teológica en la medida en que acompañan la actividad de Jesús y, obviamente, la de Dios. Así, “salvación” (σωτηρία) incluye también “preservación”, “liberación” y “redención”. El ser humano es redimido o liberado de situaciones que le impiden ser imagen y semejanza de Dios, como el pecado, los malos espíritus y otras fuerzas externas. La salvación conlleva también un “para”, que apunta a la preservación, a mantener vivo y a la resurrección.

La raíz עִשׂ (yš'), traducida la mayoría de veces por la Septuaginta como σῶζω o σωτηρία, en su forma *hifil*, posee una variada gama de significados: “ayudar, rescatar, perdonar la vida, salvar, venir en la ayuda de, defender la causa de”. Por otro lado, el sustantivo שׁוּעָה (yšū' h) es normalmente traducido como “salvación” (σωτηρία)<sup>5</sup>. Además, existen otras voces que quizás acentúan más el matiz “redentor” de “salvación”, como es el caso de גָּאֵל (g' l) o פְּדָה (fdh). El latín conservó esa connotación, pues *redimere* y *redemptio* refieren a “compra” o “pago”. Estas dos connotaciones coinciden con el significado de las raíces hebreas, a saber, el pago de un rescate para devolver la libertad y la dignidad a un pariente o protegido, lo cual caracteriza a la institución del “gole-tato” bíblico. La variedad de matices y connotaciones apuntan, en definitiva, a un mismo hecho o acto divino.

Ahora bien, en los relatos bíblicos, la “salvación” implica, por lo general, un agente que realiza, o al menos propicia, la acción de salvar como el *go'el*. El sustantivo “salvador” (σωτήρ, *sóter*) indica esa función, que, en el Nuevo Testamento se utiliza veinticinco veces como título. Ocho veces referido a Dios y diecisiete veces a Cristo, en textos con una clara carga escatológica. En este último caso, remite a una experiencia fundamental, desde la cual se confiesa a “Jesucristo”. Probablemente, el antecedente más antiguo de esta particular confesión cristológica se encuentra en Filipenses 3,20: “por tanto, nuestra ciudadanía está en los cielos, de donde esperamos a Jesucristo salvador y señor” (ἡμῶν γὰρ τὸ πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς ὑπάρχει, ἐξ οὗ καὶ σωτῆρα ἀπεκδεχόμεθα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν).

Aunque hay quien sostiene que “salvador”, allí y en ese momento, no hace aún referencia a un título cristológico, porque se trata de un juego de palabras, a propósito del nombre propio, Jesús es, sin duda, el agente esperado —junto con Dios— de la salvación. Es una esperanza vivida y confesada, que recurre a la tradición bíblica y a la piedad religiosa de su entorno para expresar su fe. En ellas encuentra las imágenes y las ideas que nutrieron y nutren la experiencia salvífica de Cristo. Las figuras preferidas son la del siervo de Yahvé, evocada en 2 Corintios 5,21; la del “hijo de David”, de Marcos 10,47b; y la más cercana del

5. D. J. A. Clines, *The Dictionary of Classical Hebrew*, vol. 4, pp. 338, 333 (Sheffield, 1995).

“cordero de Dios”, de Juan 1,29. Asimismo, la imagen del “Hijo del hombre”, en Juan 3,14b-15, y la del “Hijo unigénito”, en Juan 3,17-18.

Baste el siguiente ejemplo de la tradición veterotestamentaria para ilustrar las connotaciones concretas de la noción de “salvador”. Según el Salmo 35,1-3, Dios no solo es el “salvador” del salmista, sino también su “salvación”, encarnada en “un rey guerrero”:

[...] lucha Yahvé contra mis adversarios, batalla contra quienes me combaten, agarra el escudo y la armadura y levántate en mi defensa, vacía la lanza y la jabalina contra quienes me persiguen, di a mi vida: “yo soy tu salvación”.

El texto invoca con un lenguaje militar la defensa de Dios ante los enemigos que persiguen al “justo”. Pide a Dios que luche a su favor para preservarle la vida. Al final, lo implora: “di a mi vida: ‘yo soy tu salvación’” (v. 3). No es extraño, entonces, que el lenguaje coloquial preserve esa acepción concreta, ya que, por lo general, uno “se salva de” algo que amenaza su vida o su bienestar. La salvación se contrapone a un peligro inminente, en medio del cual Dios se perfila como el último recurso, en quien se deposita la fe “para que nos proteja y nos defienda del enemigo”. El sentir de mucha gente sencilla creyente no dista mucho de este salmo. No es raro encontrar en el Antiguo Testamento palabras cuyo significado remite a lo que ha de entenderse como “salvación”.

El salmista “David” halla la salvación en el campo de batalla, mientras que el pueblo del éxodo la encuentra cuando Yahvé lo “saca de Egipto”, con “mano fuerte” y “signos y portentos, grandes y terribles”, tal como lo recuerda Deuteronomio 6,21-22 (*cf.* Ex 7,3b.5). Más tarde, en Éxodo 66,4ss, la salvación es “alimento” caído del cielo. Juan 6,31-33 rescata la imagen y la aplica a Jesús. Curiosamente, en estos textos aparece la raíz נצ (yts’), que significa “sacar”. La raíz aparece en la descripción del acto que Dios realiza a favor de Israel. Por tanto, no solo es su liberación, sino también la conducción de “su pueblo”, a través del desierto. La imagen diurna de “la columna de nubes” y la nocturna de “la columna de fuego”, de Éxodo 13,21, ilustra esa acción divina.

Es interesante observar la capacidad que esas imágenes y signos de la salvación poseen para identificarse con el agente que las ha producido o provocado. Al parecer, la salvación no reside tanto en el gesto o el elemento por medio del cual se salva o se redime, sino en el agente salvador, tal como lo explicita el Salmo 35,3b. En ese mismo sentido, el evangelio de Juan utiliza la noción de “permanencia” para desarrollar el tema de la mutua relación del Padre con el Hijo como paradigma de la relación entre el discípulo y Dios. Al identificar al “salvador” con “su salvación”, la comunidad de discípulos entiende que su común unión descansa en “la permanencia” en la comunión divina entre el Padre y el Hijo, lo cual les facilita una vida nueva, salvífica, en Dios.

Por otro lado, en virtud de esa comunión, Jesús es identificado con varias imágenes salvíficas: “el cordero de Dios” (Jn 1,29b), “el Hijo del hombre” (Jn 3,13), la “fuente” de la que “brota agua para la vida eterna” (Jn 4,14), “el pan de vida” (Jn 6,35b), “la luz del mundo” (Jn 8,12b; 9,5), anunciada en el prólogo como imagen del *logos* de Dios; “el buen pastor” (Jn 10,11) y “la puerta” (v. 9). Finalmente, en el relato de la resurrección, de Lázaro, tenemos la identificación más abstracta: “yo soy la resurrección y la vida (ἐγώ εἰμι ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωὴ, Jn 11,25). Casi siempre, estas imágenes están precedidas por la proposición “yo soy”, la cual desemboca en la identidad, más profunda e interpersonal, con el Padre, tal como lo da a entender escandalosamente Juan 8,12, que guarda un paralelo con Juan 3,14b.

Juan no solo identifica a Jesús como “el salvador” y “la salvación”, sino también como “el hijo”. La “fe en su nombre” es condición para la filiación divina (*cf.* Jn 1,12). “Hijo” no es solo una imagen mesiánica. La condición de “Hijo” de Jesús es su propia experiencia, de la cual da testimonio como prenda de salvación. “[P]ero el que no cree es [o está] ya juzgado, porque no ha creído en el nombre del hijo unigénito de Dios” (ὁ δὲ μὴ πιστεύων ἤδη κέκριται, ὅτι μὴ πεπίστευκεν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ μονογενοῦς υἱοῦ τοῦ θεοῦ, Jn 3,18bc). De esta manera, nos encontramos con “el juicio escatológico”, realizado “ya” ahora, en el presente.

## 1.2. El tiempo de la salvación

En 1935, C. H. Dodd, al tratar la inminencia o la “cercanía” del reino de Dios en los dichos de Jesús, sostenía que el *eschatón* se había “desplazado del futuro al presente, de la esfera de la expectativa a la de la experiencia realizada”. Refiriéndose en seguida a Juan, afirma que “cuando el cuarto evangelista presenta las obras de sanación como ‘signos’ de la llegada de la ‘vida eterna’ a los hombres”, “el máximo objetivo de la llegada del reino”, “representa el ministerio de Jesús como escatología realizada”<sup>6</sup>. De esa manera, actualiza literalmente lo que la apocalíptica proyecta al “final de los tiempos”.

De esa manera, Dodd refuerza posturas radicales como las de Bultmann y Käsemann<sup>7</sup>, quienes sostenían que “la escatología presente” es característica exclusiva de Juan. Es bien sabido que para Bultmann, los vestigios de “la escatología futura” eran indicio sospechoso de correcciones eclesiásticas posteriores al texto<sup>8</sup>. En la actualidad y sin llegar a este extremo, según Cornelis Bennema,

6. C. Dodd, *The Parables of the Kingdom*, p. 41 (Glasgow, 1961).

7. C. Bennema, *The Power of Saving Wisdom. An Investigation of Spirit and Wisdom in Relation to the Soteriology of the Fourth Gospel*, p. 12 (Tübingen, 2002).

8. R. Bultmann, *The Gospel of John. A Commentary*, p. 261 (Oxford, 1971). En el comentario de Jn 5,28, Bultmann afirma, en el contexto de la escatología presente

prácticamente “todo mundo está de acuerdo en que la soteriología de Juan tiene una dimensión realizada, *i. e.*, para Juan, vida eterna-salvación es una realidad presente (sin negar una posible consumación futura)”<sup>9</sup>.

En ese mismo sentido, Jörg Frey constata el “consenso de los exegetas de que Jn 4,23 y 5,25 enfatizan la presencia de los dones escatológicos, *i. e.*, la verdadera veneración de Dios (4,23) y la comunicación de la vida (eterna) (5,25), en un momento dado en el tiempo”. La dificultad se presenta al introducir el tema de “la última hora” y del “último día”, “en el contexto inmediato de esos dos versículos”<sup>10</sup>. El propio evangelio expresa bien este problema, al afirmar que “viene la hora, y es ahora” (ἔρχεται ὥρα καὶ νῦν ἐστίν). El contraste entre Juan 5,25 y 5,28-29 es evidente. Cabe preguntarse, entonces, a qué refiere ese “ahora” (νῦν). ¿Al ministerio de Jesús, a su pascua o a la proclamación postpascual, guiada por el Paráclito?

Frey identifica dos grandes líneas de pensamiento escatológico, a saber, la “noción de que la vida eterna es una ‘posesión’ presente (Jn 3,16; 3,36)”, lo cual hace que el creyente pase “del ámbito de la muerte al de la vida (Jn 5,24)”; y la idea de que “la resurrección de los muertos y el Juicio final, ubicados en el futuro escatológico del ‘Último día’ [es un] ‘drama’ que parece estar expresado en Jn 5,28-29”<sup>11</sup>.

Al revisar la investigación de esta aporía escatológica, Frey se fija en el prejuicio modernista, que “cierra filas” alrededor de “la escatología presente” como visión auténtica del evangelista e interpreta que los “testigos que habían comenzado a hacer frente a la demora de la *parousía*, desarrollaron una escatología, que abandonó las expectativas apocalípticas del período más temprano”<sup>12</sup>. En los siglos XVIII y XIX, el evangelio de Juan es bien acogido por el pensamiento moderno. Autores de renombre como Herder, Schleiermacher, Baur y Wellhausen no ocultan su preferencia por él. Encuentran que su autor, según Frey, es

un pionero de la interpretación moderna, por su posición crítica ante los relatos de los milagros, por su concentración en la palabra y el Espíritu y por

---

de Jn 5,25, que “los versículos 28ss han sido agregados por el editor para reconciliar los versículos 24-25 con la escatología tradicional”.

9. C. Bennema, *The Power of Saving Wisdom*, o. c., p. 12.

10. J. Frey, “Eschatology in the Johannine Circle”, en G. Van Belle, J. G. van der Watt y P. Maritz (eds.), *Theology and Christology of the Fourth Gospel*, p. 47 (Leuven, 2005). El “ahora” de la escatología presente no debe obviar “su hora”. Cabe preguntarse, por tanto, si se refiere a la resurrección o a la muerte de Jesús, puesto que el evangelio de Juan no lo aclara. Sin embargo, la cuestión más importante es el tiempo escatológico, que da pie a una de las aporías principales del evangelio.

11. *Ibid.*, p. 48.

12. *Ibid.*, p. 53.

cuestionar las expectativas apocalípticas, que ya no podían ser consideradas como parte de la verdad cristiana<sup>13</sup>.

Bultmann, heredero de esta “idealización” de Juan, sostiene que los vestigios de la escatología futura, asociada a dichas expectativas, se debían a un editor, que habría tratado de “enmendar” o corregir, de manera “inadecuada”, “los aspectos radicales del evangelista”. Por tanto, no eran más que “añadidos redaccionales”<sup>14</sup>.

Frey critica esta idealización por considerarla “históricamente cuestionable”, ya que no habría sabido “integrar todos los elementos del texto joánico”. De esa manera, limita la posibilidad de que este “se explique suficientemente” por sí mismo. Y lo que es peor, da “la impresión de que los resultados [de su *exégesis*] son simplemente reflejo de las convicciones teológicas del intérprete”<sup>15</sup>. Frey está convencido de que para captar la coherencia interna de textos aparentemente opuestos, no es necesaria la intervención de un segundo o de un último redactor<sup>16</sup>, sino, más bien, no desvincularlos de su “contexto histórico-tradicional”. Por consiguiente, “es fundamental buscar las tradiciones escatológicas activas en el círculo o en la escuela joánicas”, “rumores”, que circulaban en ese ámbito, tal como lo deja entrever Juan 21,23, a propósito del “discípulo amado”<sup>17</sup>.

Es interesante que un investigador actual, Urban von Wahlde, defensor de la teoría de “las etapas redaccionales” en Juan, sostenga también la “mezcla de cosmovisiones —no apocalípticas y apocalípticas—, la cual crea muchos

13. *Ibid.*, p. 54.

14. *Ibid.*, pp. 51-52.

15. *Ibid.*, p. 55. A este propósito, el autor señala que Bultmann, influido por la filosofía heideggeriana, se decanta por el “ahora” como “tiempo de la decisión” existencial, mientras que “las especulaciones acerca de los sucesos” de una escatología futura, “comprenden impropriamente el tiempo” (p. 53). Esta interpretación se encuentra en la misma línea que su propuesta de “desmitologizar”. De ahí que, para él, “el reino de Dios es una fuerza, que aun siendo en un todo futuro, determina en un todo el presente [...] porque sitúa al hombre ante la decisión [...] esto es, la esencia de su condición humana es siempre la última hora, y se comprende entonces que para Jesús toda la mitología de su tiempo se pusiera al servicio de esa aprehensión de la existencia humana y que a su luz comprendiera y proclamara su hora como la última”. Ver R. Bultmann, “Jesús”, en R. Bultmann y K. Jaspers, *Jesús. La desmitologización del Nuevo Testamento*, p. 45 (Buenos Aires, 1968).

16. Frey afirma que si hubiera “un segundo redactor o editor”, este “habría entendido el texto joánico como una unidad”, a pesar de sus supuestas “incoherencias”, las cuales habría dejado en el texto, como deferencia para el lector y la audiencia. A diferencia del estudio moderno o contemporáneo, esas incoherencias no le habrían escandalizado. Entonces, por qué no pensar lo mismo respecto al evangelista (J. Frey, “Eschatology in the Johannine Circle”, o. c., p. 50).

17. *Ibid.*, pp. 57-58.

problemas para la interpretación” del evangelio<sup>18</sup>. Von Wahlde se remonta a la tradición del Antiguo Testamento para recordarnos que antes que un “final del tiempo” o “fin de la historia”, “lo que comúnmente es llamado ‘escatología’ se refiere, en realidad, a la expectativa de la restauración definitiva, la cual acontecería después de la destrucción de Jerusalén y del exilio”, en un determinado momento “dentro de la historia”<sup>19</sup>, ya sea como bendición o como castigo (*cf.* Jr 33,14; 51,47; 47,4). El problema es saber cuándo y cómo sucederá.

En la misma línea que Donald Gowan, Von Wahlde advierte que esa “restauración” admite formulaciones y expresiones diversas. Desde la que contempla la restauración de la nación soberana hasta la que propugna un orden social justo; desde la que vislumbra la “transformación individual” hasta la que imagina la “transformación natural”. El denominador común de todas estas expresiones es “la llegada de un tiempo de transformación radical, en el cual la relación de las personas entre sí y con Dios será perfecta”<sup>20</sup>.

La revisión de la tradición bíblica muestra claramente que la escatología futura surge en la literatura profética. Expresiones como “en aquel día”, típica de Isaías, y “el día está llegando”, común en Ezequiel y Jeremías, son recurrentes. En el evangelio de Juan, Isaías 32,14-15; 43,3; Ezequiel 11,19; 39,29, y Joel 2,28-29 influyen de forma determinante en su escatología. La “efusión del Espíritu” inaugura el tiempo “escatológico”, en un momento específico de la historia, que el profeta desconoce. La “efusión” es un rasgo característico del evangelio, pues marca un hito en la vida de fe de la comunidad de discípulos (*cf.* Jn 20,22)<sup>21</sup>. A diferencia del profeta, esta reconoce el paso, en su historia, del Espíritu prometido y comunicado por Jesús. Por eso, Von Wahlde sostiene que “el don prometido del Espíritu se realiza en el presente —esto es, como resultado del ministerio de Jesús”<sup>22</sup>, según Juan 4,10-15.23 y 5,24-25. En consecuencia, “la escatología del evangelio de Juan es, de hecho, una interpretación del cumplimiento futuro de las esperanzas proféticas del judaísmo canónico”<sup>23</sup>. Así, pues, “la escatología realizada” de Dodd proviene no de la cosmovisión apocalíptica, sino de la cosmovisión “clásica” de los profetas<sup>24</sup>.

La superación de la dicotomía no consiste en anular uno de los extremos, sino en “la integración del presente y del futuro, fusionados de tal forma que

---

18. U. C. Von Wahlde, “Dodd, the Historical Jesus, and Realized Eschatology”, en T. Thatcher y C. Williams, *Engaging with C. Dodd on the Gospel of John. Sixty Years of Tradition and Interpretation*, p. 155 (Cambridge, 2013).

19. *Ibid.*, pp. 150-151.

20. *Ibid.*, p. 151.

21. Ver *ibid.*, p. 152.

22. *Ibid.*, p. 153.

23. *Ibid.*, p. 156.

24. *Ibid.*, p. 154.

expliquen el estatuto del ‘ya’ y del ‘todavía no’ del creyente”<sup>25</sup>. Según Von Wahlde, esto se deriva, quizás, del concepto moderno de “escatología inaugurada”, el cual estaría en correspondencia con 1 Juan 3,1-3, que proclama que, en virtud de la paternidad de Dios, “seamos llamados hijos de Dios, y lo somos” (τέκνα θεοῦ κληθῶμεν, καὶ ἐσμὲν). El verbo καλέω, en aoristo subjuntivo pasivo, refiere al momento determinado en el cual se recibe esa gracia, pero enseguida agrega que ese don es realidad actual. En consecuencia, “la filiación de los creyentes” es el resultado del “nuevo nacimiento en el Espíritu”, mediante el cual, “el creyente se va transformando en alguien que posee la vida de Dios”<sup>26</sup>. El planteamiento es bastante convincente, quizás demasiado. Tal vez es más apropiado preguntarse si estaba previsto por el evangelista, o es más bien una situación de la cual sacó ventaja.

Frey propone considerar que “la interpretación del mensaje escatológico” de los escritos joánicos “solo puede ser llevada a cabo si no aislamos el texto de su contexto histórico, ni de su contexto histórico-tradicional”<sup>27</sup>, porque allí es donde el mensaje resuena y desde donde incluso se pueden comprender sus aparentes contradicciones. Según este autor, “la comunidad joánica era consciente de las distintas tradiciones y expectativas escatológicas (como la de la *parousía*, la del juicio y la resurrección, e incluso la de la llegada del ‘anticristo’)”, las cuales convergen en “los dichos que expresaban la certeza de vida del creyente o la posesión presente de ‘la vida eterna’”<sup>28</sup>. Por tanto, esas visiones tan diversas deben ser “adoptadas y contextualizadas”, de acuerdo con “la particular situación comunitaria”. La exégesis joánica contemporánea ha detectado al menos dos contextos concretos:

las Cartas fueron escritas cuando la comunidad joánica pasaba por una fuerte crisis. [En ellas] las tradiciones apocalípticas de la comunidad son utilizadas para caracterizar la situación como el tiempo de la decisión escatológica [mientras que] en el evangelio, las tradiciones escatológicas son adoptadas para confortar a una comunidad que sufre tribulación y aflicción<sup>29</sup>.

Si bien, por un lado, era necesario crear conciencia de la existencia de “una nueva vida”, derivada de la experiencia de fe compartida por la comunidad o las comunidades; por otro lado, había que fijar también un horizonte para abrirse, al menos intuitivamente, a la trascendencia de dicha vida o a “la vida eterna”. Las

25. *Ibid.*, p. 157.

26. *Ibid.*, p. 156.

27. J. Frey, “Eschatology in the Johannine Circle”, o. c., p. 55.

28. *Ibid.*, p. 65.

29. *Ibid.*, p. 82. Frey se refiere a las disputas cristológicas de las comunidades, las cuales están reflejadas en las cartas, y al conflicto del siglo I de las comunidades cristianas con el judaísmo de las sinagogas, tal como aparece en Jn 7,1-52 y, sobre todo, en Jn 9,24-35a.

cartas, sin embargo, retoman esa vida para promover la cohesión de una comunidad en crisis. Asimismo, Frey observa combinaciones curiosas en las cartas, sobre todo, en la primera: “la expectativa del ‘anticristo’ no solo es adoptada, sino también subrayada como interpretación escatológica de la hora presente como última hora (*cfr.* 1 Jn 2,18), y también del momento final”<sup>30</sup>.

De esa manera, al enfrentar el acontecer y la división de las comunidades, una figura apocalíptica adquiere una nueva interpretación. La función de la nueva representación es instrumental. Pone en perspectiva escatológica o de ultimidad la desviación comunitaria, que atenta contra su unidad y contra la confesión de Jesucristo encarnado (*cfr.* 2 Jn 7; 1 Jn 4,1-6). La formulación expresa la gravedad de la situación, pues contradice la voluntad divina, transmitida por Jesús, en los discursos de despedida del evangelio. De ahí que la segunda carta (v. 8) advierta que “la recompensa abundante” surge de los frutos de la comunión.

Cuidense a sí mismos, para que no destruyan lo que trabajamos, sino que abunde el pago. Todo el que pierde el camino y no se mantiene en la enseñanza de Cristo, no tiene a Dios; el que permanece en la enseñanza, éste tiene al Padre y al Hijo (2 Jn 1,8-9).

La escatología presente afirma que el salario por “el trabajo” y “las obras” de la comunidad será efectivo en la medida en que esta esté, en tiempo presente, unida a las enseñanzas de Cristo. No se trata de una simple adhesión doctrinal, sino de una comunión efectiva con la divinidad, dado que “la vida eterna” ya se “tiene”. En otras palabras, la comunidad de fe “tiene al Padre y al Hijo”. El texto advierte del peligro de echar a perder lo alcanzado hasta ese momento, con lo cual subraya la dimensión humana de esa nueva “vida” con Dios. La clave de la perseverancia es, por tanto, “la permanencia”, el criterio último.

El texto recuerda “la vid” de Juan 15,1ss. Es probable que el autor de la segunda carta haya recogido esa imagen para profundizar en la necesidad de “permanecer”, en un nuevo contexto comunitario. Sea lo que fuere, los dos textos coinciden en que “los frutos” del trabajo dependen de la comunión con Jesucristo. Ahora bien, si relacionamos los versículos 8 y 9 con los anteriores, observamos que la escatología futura se contextualiza en el presente de la comunidad. De ahí que Frey sostenga que “la reinterpretación de las expectativas futuras conduce a la intensa escatologización de la crisis actual, la cual es percibida como ‘la hora’ última”, según 1 Juan 2,18<sup>31</sup>.

El evangelio, por su lado, hace dos grandes lecturas escatológicas, que, según Frey, están recogidas en “los discursos de despedida” (Jn 13-17) y en la

---

30. *Ibid.*, pp. 60-61.

31. *Ibid.*, p. 65.

sección dedicada al “ministerio público” de Jesús (Jn 1,19-12,50). El material de trabajo del evangelista es la diversa tradición escatológica, que permea no solo a las comunidades joánicas, sino también a otras. El evangelista recurre a esa tradición para iluminar los desafíos enfrentados por su comunidad, en un determinado momento histórico. Los “discursos”, al parecer, responden a “los problemas de la Iglesia postpascual”, una Iglesia que resiente la pérdida de la vida pasada y que se enfrenta a una nueva realidad, en la cual experimenta “el mundo” como lugar hostil (*cfr.* Jn 15,18ss), mientras que “el Señor parece ausente y la promesa de su presencia, incluso su *parousía*, se vuelve cada vez más dudosa”<sup>32</sup>. El autor se refiere a este sentimiento como “la invisibilidad de Jesús”. Por eso, la sección enfatiza cómo comprender su presencia, ante su inminente partida hacia el Padre. De hecho, el texto transpira cierto aire de aflicción, aunque invita también a la esperanza.

Amén, amén, les digo que llorarán y se lamentarán, mientras el mundo se alegrará; ustedes estarán tristes, pero su tristeza se convertirá en alegría. Cuando la mujer está por parir tiene angustia, porque viene esta hora; pero cuando nace el niño, no se acuerda más del sufrimiento por la alegría que un hombre haya nacido al mundo (Jn 16,20-21).

Por tanto, “los discursos de despedida” invitan a la comunidad a abrazar la esperanza de la *parousía* y a tomar conciencia de que “la presencia de Jesús y del Padre puede ser experimentada en el Espíritu (*cfr.* 14,23) [simultáneamente] enfatizan que los discípulos participan ya de todos los beneficios de la salvación”<sup>33</sup>. En este contexto surge, significativamente, la promesa del envío del Espíritu Paráclito, “el defensor” y “el consolador” de la comunidad de los discípulos, cuya función reveladora consiste en fortalecerla.

En cambio, los textos sobre “el ministerio público de Jesús” revelan otra expectativa escatológica. Frey señala que el tema aparece por primera vez en Juan 3, donde “el evangelista parece ser consciente de que está desarrollando un nuevo tipo de lenguaje soteriológico”<sup>34</sup>. Poseer “la vida eterna”, como hemos visto, equivale al “reino de Dios”. De acuerdo con esta nueva formulación, la salvación ya “no solo se espera, sino que se vive como don presente”<sup>35</sup>. A pesar de que “tener vida eterna” está en presente, su modo subjuntivo indica aún una eventualidad, si de hecho se llega a creer en el Hijo. De todas maneras, no se relega a un futuro distante. En el contexto del juicio escatológico, Juan 3,18, le imprime un sentido de “presente” más claro.

---

32. *Ibid.*, p. 68.

33. *Ibid.*, p. 69.

34. *Ibid.*, pp. 72-73.

35. *Ibid.*, p. 73.

En Juan 3,36, el Bautista testimonia que “quien cree en el Hijo tiene vida eterna; pero el que no cree en el Hijo no verá la vida” (ὁ πιστεύων εἰς τὸν υἱὸν ἔχει ζωὴν αἰώνιον· ὁ δὲ ἀπειθῶν τῷ υἱῷ οὐκ ὄψεται ζωὴν) o “el reino de Dios”, tal como Jesús le advirtiera antes a Nicodemo. Aquí la dificultad consiste en que el verbo “creer” está, ahora sí, en presente, pero el verbo “ver” está en futuro, lo cual apunta a un juicio escatológico posterior. Según Frey, “los dichos en tiempo futuro no pueden ser tratados como adiciones redaccionales, pues expresan al menos la noción de una experiencia futura de vida o muerte”. Asimismo, la fórmula “último día” expresa la idea de que la decisión presente tiene consecuencias en el futuro. Ahora bien, esto de ninguna manera anula que “la escatología presente sea una consecuencia de las convicciones cristológicas” del evangelista y de su comunidad<sup>36</sup>.

En Juan 5,19-30, sobre todo, en los vv. 28-29, el acento vuelve a recaer en la escatología futura, aun cuando, justamente antes, los vv. 24-25 reiteran la escatología presente. Ahora es “la resurrección” la que se plantea en futuro, al mismo tiempo que se abre la posibilidad para “la resurrección de la vida” (εἰς ἀνάστασιν ζωῆς) o “la resurrección del juicio” (εἰς ἀνάστασιν κρίσεως), según “las obras” o las opciones tomadas delante de Dios. Frey sostiene que esto “no es una corrección” de los versículos 24-25, ni “disminuye el énfasis del evangelio en la decisión presente y en el regalo actual de la vida”. Así, pues, “la promesa de la resurrección futura es consecuencia del regalo actual de la vida eterna”<sup>37</sup>.

Ahora bien, aunque la posesión de este presente no coincide con “la inmortalidad”, cuando la comunidad se enfrenta con “la muerte y la tribulación” a causa de su fe (*cf.* Jn 9,34; 10,10), se siente confortada por la promesa de “la futura resurrección”<sup>38</sup>. Esto explica que preserve esa escatología tradicional en su seno. Frey concluye así que una “escatología presente pura es una ficción de la teología moderna, un producto de un espiritualismo exegético”, que busca congraciarse con un entorno más escéptico e “ilustrado”. La dimensión de la escatología presente es más bien el fruto de un reconocimiento ponderado y persistente de la fe, de una presencia transformadora, que cuida, esclarece y une.

### 1.3. Hacia el presente de la salvación

Gerd Theissen, al referirse al origen literario del Nuevo Testamento, afirmó que “la gente que esperaba el fin del mundo creó una literatura para la posteridad”<sup>39</sup>. Esta curiosa paradoja expresa dos aspectos en tensión a lo

36. *Ibid.*, pp. 74-76.

37. *Ibid.*, p. 79.

38. *Ibid.*, pp. 80-81.

39. G. Theissen, *The New Testament. A Literary History*, pp. 10-11 (Minneapolis, 2012).

largo del Nuevo Testamento: “el fin de los tiempos” y “el testimonio de vida”. Este “testimonio”, convertido ahora en letra, comprende la continuidad y la perseverancia en el tiempo. En cierta forma, 1 Tesalonicenses 5,1-6 ya había dejado constancia de ello. Ahí, Pablo exhorta a mantener una actitud vigilante y consecuente con la expectativa escatológica.

El concepto de “fin”, en la literatura religiosa de cuño monoteísta, posee connotaciones de acontecimiento terrible y definitivo. Evoca cataclismos e imágenes de destrucción aterradoras. Esta concepción olvida, a veces, que “fin” indica, justamente, lo contrario: un acontecimiento positivo llamado “salvación”. Los cristianos confrontaban su día a día desde la expectativa de la inminencia escatológica, lo cual suscitaba respuestas con diversos matices, derivadas de la encarnación continua de su esperanza.

### 1.3.1. Imágenes sugestivas

“Salvación”, en el Nuevo Testamento, remite no tanto a un contenido doctrinal como a una experiencia, mediada, si se quiere, por la comunidad, pero que implica la adhesión libre a la fe. La experiencia no es un acto cerrado. Primero se recibe, porque es “algo dado”, luego se vive, se comparte y se transmite, siempre como “algo dado”. Por tanto, no depende, en última instancia, de la subjetividad. Tan es así, que surge la necesidad de relatarla expresivamente. El uso de símbolos y palabras no prescinde de la experiencia, sino que la envuelve en su contexto vital. Aunque esto parece obvio, a veces se olvida. Entonces, prevalecen armonizaciones conceptuales que la oscurecen. A este propósito es conveniente aclarar, tal como lo hace Jan van der Watt, que “un verdadero paisaje soteriológico nace, conforme las situaciones individuales juegan un papel decisivo en cómo es expresado el mensaje del acontecimiento de Cristo”<sup>40</sup>. La diversidad teológica y lingüística de ese “panorama soteriológico” responde, en primera instancia, a una experiencia particular de fe, y luego, a una comprensión progresiva del acontecimiento salvífico realizado en Jesús.

El “nacer de nuevo” es una de las metáforas de ese horizonte mayor. De ahí la importancia de prestar atención a esta y a las otras metáforas recogidas por la tradición neotestamentaria. El Nuevo Testamento expresa la experiencia de la salvación con lenguaje figurativo, de tal manera que el discurso lo usa de manera muy natural. Los sinópticos se valen de múltiples imágenes y del lenguaje análogo, como las parábolas, para referir la centralidad del “reino de Dios”. Juan, en cambio, se vale de imágenes simbólicas para mostrar otros matices soteriológicos, quizás accesos distintos al concepto de “vida eterna”. Las metáforas no dejan de ser enigmáticas, pero, tal como Brenda Colijn señala,

40. J. G. van der Watt (ed.), *Salvation in the New Testament. Perspectives on Soteriology*, p. 505 (Leiden, 2005).

“nosotros no decimos que debemos renacer, para decir con Nicodemo que hemos de entrar de nuevo en el útero de nuestra madre”<sup>41</sup>, sino que hablamos de un nuevo comienzo, en virtud de un acto salvífico.

La salvación, según Colijn, “se nos presenta con una variedad de imágenes, procedentes de perspectivas diferentes”, las cuales se pueden sistematizar en tres categorías: la salvación como “reino universal de Dios” frente a la rebeldía humana; la salvación como “liberación” del “sometimiento humano a fuerzas externas e internas”; y la salvación “como restauración de las relaciones” del ser humano alienado de Dios, de los otros y de sí mismo<sup>42</sup>. Estas perspectivas, combinadas con la peculiaridad de la experiencia humana, devienen en múltiples imágenes.

### 1.3.2. El dilema del “aquí y ahora”

Según estas perspectivas, la “salvación” es, en última instancia, una acción divina y el denominador común de las narrativas bíblicas. Los textos con mayor talante escatológico la enfatizan con más fuerza. No obstante, puede ser experimentada en el presente, con lo cual la salvación divina acontece en el “aquí y ahora” de la fe. Ahora bien, la historia narrada por el evangelio de Juan plantea la pregunta de si la gracia divina era “ya” accesible a personas como Nicodemo o los mismos discípulos que seguían de cerca a Jesús. La fragilidad y la ambigüedad de personajes como Nicodemo y Pedro se explica, probablemente, porque no habían pasado todavía por la experiencia de la pascua de Jesús. Cabe recordar que la respuesta de fe de los personajes joánicos es procesual. Sin embargo, afirmar esto categóricamente nos conduce a la disyuntiva siguiente: “¿era la salvación, la vida eterna, ya accesible durante el ministerio de Jesús (y si lo era, cómo) o solo después de su muerte y resurrección?”<sup>43</sup>.

Si respondemos que, efectivamente, era accesible para quienes se encontraban con Jesús, entonces, ¿qué función y qué sentido tiene la cruz en la salvación? Si optamos por la segunda posibilidad, el testimonio de Jesús solo puede ser pleno a la luz de la pascua, es decir, su ministerio solo se entiende desde ella o desde la perspectiva postpascual. Algunos autores, de acuerdo con Bennema, resuelven la dificultad otorgando “plenitud” a la “fe en la salvación” después de la pascua. Por tanto, al tiempo prepascual corresponde a “una salvación parcial o una fe incipiente”. En el mejor de los casos, los discípulos habrían profundizado procesualmente en su experiencia de fe y de salvación<sup>44</sup>. Una posición más

41. B. Colijn, *Images of Salvation of the New Testament*, p. 15 (Downers Grove, 2010).

42. *Ibid.*, p. 14.

43. C. Bennema, *The Power of Saving Wisdom*, o. c., p. 13.

44. *Ibid.*, pp. 14-15.

moderada sostiene que si bien el testimonio salvífico de Jesús irradia su gloria en la exaltación de la cruz y en la cruz, su eficacia actúa también antes de ese acontecimiento histórico, porque su testimonio siempre es eterno, de lo alto. Pese a ser más conciliadora, esta propuesta no aclara el sentido salvífico de la cruz, según Juan 3,14.

### 1.3.3. La pertinencia de la cruz

El sentido expiatorio y sacrificial de la pasión, para muchos autores, encabezados por Bultmann, no es característica propia del evangelista Juan. Por consiguiente, ese sentido pasa a segundo plano. Solo “la muerte de Jesús” marca “la finalización de una obra (de revelación)”, “la encarnación”, de donde, según Bultmann, provendría la salvación. Käsemann, por su lado, reduce la pasión de Cristo a “una mera etapa de transición en el retorno al Padre”. Quizás aquí lo más significativo sería su glorificación<sup>45</sup>. En esta discusión, Bennema contrapone la posición intermedia de Forestell, quien afirma que “la cruz es reveladora y salvífica”, porque expresa tanto “la exaltación y la glorificación” como “la culminación de la obra de revelación del amor supremo de Dios”. De esa manera, la cruz es “símbolo del don de la vida eterna y medio por el cual los beneficios de la vida divina se abren a la humanidad”<sup>46</sup>. Aun así, la dimensión doxológica opaca, en lugar de manifestar, el rasgo expiatorio de la pasión.

Si este hubiera sido el caso de Juan, no se hubieran escatimado recursos para reducir el efecto culminante que la narrativa confiere a la pasión. Al contrario, el relato imprime más dinamismo a los personajes del episodio de Juan 19,25-30. Y en lo que atañe a la estructura retórica del evangelio, este pasaje, en sintonía con Juan 19,34, es paralelo al relato de las bodas de Caná (Jn 2,1ss), lo cual refuerza su dramatismo. Por otro lado, los distintos indicios del sentido sacrificial, por ejemplo, la imagen del “cordero”, procedente de la tradición del deutero-Isaías, además de las alusiones estaurológicas, por ejemplo, Juan 3,14, no son, para George A. Turner, simples “interpolaciones de un redactor” eclesiástico, tal como pretende Bultmann, sino elementos retomados y subrayados por el evangelista y su tradición<sup>47</sup>, tal como corrobora 1 Juan 2,2.

45. *Ibid.*, p. 3.

46. *Ibid.*, pp. 4-5. Según Bennema, Forestell “coincide con Bultmann en que la salvación está mediada por la revelación”, pero se distancia de él, porque no se debe “solo al reconocimiento del ser humano como creatura delante de Dios”. Ver J. T. Forestell, *The Word of the Cross. Salvation and Revelation in the Fourth Gospel* (Rome, 1974).

47. G. A. Turner, “Soteriology on the Gospel of John”, *Journal of Evangelical Theological Society*, 19-4 (1976), 275. El autor subraya la relación de la imagen del cordero de Jn 1,29.36 con Is 53,7 y, siguiendo a Brown, la proyecta en el episodio

Asimismo, Turner recuerda que la salvación significa, “negativamente, salvación de” algo. En última instancia, “de la muerte”<sup>48</sup>. En Juan, la cruz de Jesús es “el paso” a “la vida eterna” o “el retorno” glorificado al Padre, lo cual no niega propiamente la muerte. Por eso, en la tradición más amplia de las comunidades cristianas, la cruz es símbolo de esperanza, no de muerte (*cfr.* 1 Co 1,18; 2 Co 4,10-12; 1 Jn 1,7). Al parecer, la imposibilidad de armonizar esta tradición se debe a una razón externa al texto evangélico, más que a algo que avergonzara al evangelista y a su comunidad.

La glorificación de Jesús acontece en la cruz porque su muerte es desfigurada, en un momento terrible y al mismo tiempo muy humano, esto es, en el sufrimiento, quizás la mejor expresión de la encarnación. Van der Watt, a propósito de la dimensión soteriológica de la muerte, afirma que, aunque Juan no se centra en la muerte sacrificial de Jesús, tampoco suprime esa tradición, sino que explora un sentido quizás menos expiatorio. En lugar de interpretar la muerte de Jesús como expiación del pecado del pueblo, la coloca en un contexto mayor y la interpreta como un acto “en favor de la vida del mundo”<sup>49</sup> (ὕπερ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς), según Juan 6,51.

De esa forma, la muerte de Jesús adquiere carácter salvífico, en la misma línea que Juan 3,16-17. Pero Van der Watt va más allá e intuye, en relación con Juan 3,14; 8,28; y 12,32, que la acción de levantar (ὑψώω), que evoca la cruz como “retorno al Padre”, implica que el creyente “no es parte de este mundo”, con lo cual el movimiento hacia arriba se vuelve “símbolo de su salvación”<sup>50</sup>. Así, pues, la cruz de Jesús, en sí misma, enseña a mirar hacia arriba, hacia Dios, sabiendo que la fe en la cruz puede llevar a experimentar la vida de Dios.

En la pasión joánica, el episodio de la cruz tiene carácter contemplativo. Contempla el misterio salvífico del cual emerge una nueva criatura y una nueva comunidad. Al pie de la cruz, en un ambiente sombrío, se encuentra un grupo que ahora fija sus ojos en aquel que es elevado para la salvación del mundo, tal como Jesús había anunciado, en el discurso de Juan 3. Mientras los contempla (ἰδὼν) “desde lo alto”, les anuncia: “Mujer, he ahí a tu hijo [...] he ahí a tu madre” (γύναι, ἴδε ὁ υἱός σου [...] ἴδε ἡ μήτηρ σου, Jn 19,26-27). La presencia femenina junto a la imagen del “discípulo” destinatario de su amor, lleva a que Jesús suscite una nueva creación en la fe, en lo cual consiste su gloria: “Padre, lo que me has dado, quiero que donde yo estoy, también estén ellos conmigo,

---

del “lavatorio de los pies” (Jn 13). Asimismo, enfatiza la relación de Jn 3,14 con Jn 8,28 y 12,23.

48. *Ibid.*, p. 276.

49. J. G. van der Watt, “Salvation in the Gospel according to John”, en J. G. van der Watt, *Salvation in the New Testament*, o. c., p. 116.

50. *Ibid.*, p. 117.

para que contemplen mi gloria” (Πάτερ, ὃ δέδωκάς μοι, θέλω ἵνα ὅπου εἰμι ἐγὼ κάκεινοι ὄσιν μετ’ ἐμοῦ, ἵνα θεωρῶσιν τὴν δόξαν τὴν ἐμήν, Jn 17,24a). Así, su martirio funda una comunidad de vida, llamada a ser, igualmente, fecunda.

#### 1.3.4. En una comunidad de vida

Originalmente, “la vida eterna” expresa la comunión entre el Padre y el Hijo. Según Dodd, “la idea del amor del Padre por el Hijo, correspondido por este, establece una comunidad de vida entre el Padre y el Hijo, la cual se manifiesta en que el Hijo habla la palabra del Padre y realiza sus obras”<sup>51</sup>. Esta relación, según Dodd, puede ser entendida como “arquetípica de la relación de Cristo con sus discípulos”. Así como el Hijo corresponde al amor primero del Padre, “los discípulos que son amados por Cristo, corresponden a ‘Su’ amor en obediencia [y] al hacerlo, comparten Su vida que se manifiesta en hacer Sus obras”<sup>52</sup>.

La “dimensión relacional”, evidente en el evangelio de Juan, es aceptada por la mayoría de los exégetas. Algunos encuentran incluso una “soteriología relacional explícita”, cultivada expresamente por la escuela joánica<sup>53</sup>. El mismo Bennema sostiene que “el Espíritu crea una relación salvífica entre el creyente y Dios [...] mediante la sabiduría salvífica presente en la enseñanza de Jesús, [luego el] Espíritu sostiene esta relación salvífica entre el creyente, el Padre y el Hijo”<sup>54</sup>. Según este autor, “Jesús, en tanto Sabiduría encarnada, es la *fuerza* de la salvación [dado que] el Espíritu es el *agente* de la salvación, que opera como poder revelador e interpretativo de la Sabiduría salvífica”<sup>55</sup>.

La mediación del Espíritu en la gestación de la nueva vida en Dios es innegable, de acuerdo con Juan 3,5. A partir de este punto, su protagonismo gana espacio en el evangelio, en la misma medida en que su presencia es necesaria para revelar el *logos* o la sabiduría encarnada de Dios. Sin negar ni menoscabar la importancia de la dimensión pneumatológica para la vivencia actual de la fe, Jan van der Watt propone interpretarla desde el contexto de las comunidades joánicas. “Juan no presenta una soteriología omnicomprensiva, ahistórica [...] sino una soteriología moldeada por cuestiones que se han fraguado en

51. C. Dodd, *Interpretation of the Fourth Gospel*, p. 195 (Cambridge, 1953).

52. *Ibid.*, pp. 195-196.

53. C. Bennema, *The Power of Saving Wisdom*, o. c., p. 8. Entre sus muchas constataciones, vale la pena mencionar la de J. M. Ford, quien afirma que “la amistad del Padre y del Hijo es la que realiza la simbiosis con la humanidad”, de tal manera que el *logos* “opera como amigo y encarnación del  $\tau\eta\eta$  de la alianza”. Por eso, “el pueblo entra en una relación filial y salvífica con la divinidad”. Ver J. M. Ford, *Redeemer. Friend and Mother. Salvation in Antiquity and in the Gospel of John*, pp. 7, 113 (Minneapolis, 1997).

54. *Ibid.*, p. 37.

55. *Ibid.*, p. 38.

el conflicto, por ejemplo, ¿con quién está Dios y dónde puede ser encontrado (escuchado o visto)?”<sup>56</sup>.

El evangelio no disimula el conflicto. La narrativa señala como grupo antagonico a “los judíos”. Pese a ello, es necesario preguntar quiénes son específicamente “los judíos”. Su identidad se descubre en el conflicto. En concreto, en la discusión sobre “el verdadero culto a Dios” o, siendo audaz, en la polémica sobre de qué lado está Dios. Para Van der Watt, la disputa gira alrededor de dónde y con quién está Dios. El conflicto se atisba en Juan 8,54c-55a: “Es mi Padre quien me glorifica, a quien ustedes dicen que es nuestro Dios, pero no lo han conocido, en cambio, yo lo conozco” (ἔστιν ὁ πατήρ μου ὁ δοξάζων με, ὃν ὑμεῖς λέγετε ὅτι θεὸς ἡμῶν ἐστίν, καὶ οὐκ ἐγνώκατε αὐτόν, ἐγὼ δὲ οἶδα αὐτόν). Obviamente, nadie puede dar culto verdadero a un Dios que no conoce, a pesar de la piedad ateniense encontrada por el apóstol, según Hechos 17,23. Jesús lo llama “Padre”, lo cual no solo describe su cercanía íntima e insondable, sino también la exclusión de sus interlocutores, “los judíos”, aun cuando, en este contexto, reclaman esa pertenencia (*cf.* Jn 8,41b). Jesús no reconoce esa relación paterno-filial. Más bien, denuncia que la paternidad de sus contrincantes es otra (*cf.* v. 44).

Es interesante observar que, para el autor de Juan, la disputa religiosa gira alrededor de la paternidad de Dios. No como creador de todo lo que existe, sino, en un sentido más restringido, como la relación de un padre con sus hijos, una relación familiar, próxima e íntima, la cual se traduce en tareas y “obras” de obediencia.

Juan 8 plantea el conflicto en estos términos y pregunta: “¿dónde está Dios?”<sup>57</sup>. En la polémica surge el concepto de salvación. Vincula la paternidad divina a una pertenencia diferente, la cual otorga una identidad específica, tal como ocurre en una familia. La pregunta separa y divide, hasta desembocar en el conflicto. Es innegable que el evangelio “carga las tintas” y arremete contra el grupo de “los judíos”, que adopta una actitud beligerante frente a Jesús y sus seguidores. Van der Watt los identifica como “los discípulos de Moisés”, tal como ellos mismos se llaman en Juan 9,28. Ese nombre los acerca a los fariseos y los asimila al judío celoso y observante de la ley, que reacciona violentamente contra quien sigue o escucha a Jesús, tal como lo pudo experimentar el hombre curado de la ceguera, a quien llaman “discípulo” de Jesús. El mismo Nicodemo experimenta esa animadversión en Juan 7,52. El conflicto es insoslayable. Podríamos profundizar en este personaje colectivo, pero basta señalar que confronta y acosa constantemente a Jesús y trama su muerte.

56. J. G. van der Watt, “Salvation in the Gospel according to John”, o. c., p. 102.

57. *Ibid.*, p. 107.

En el otro extremo, no lo olvidemos, se encuentran los discípulos de Jesús, quienes tampoco pueden evadir el conflicto, ya que si los otros no reconocen “la realidad de Dios presente en Jesús”, permanecen, por consiguiente, “sin Dios”<sup>58</sup>. Ninguno de los dos grupos antagónicos reconoce que Dios esté con su contrario, lo cual podría explicarse como falta de diálogo interreligioso o como intolerancia religiosa. Sin embargo, eso sería caer en un anacronismo. En un ambiente adverso y de rechazo, es lógico preguntarse: “¿dónde está Dios?”. Dios se encuentra ahí donde la esperanza de salvación lo ubica. Por eso, Van der Watt sostiene que “la cuestión soteriológica más importante” es, precisamente, esa pregunta<sup>59</sup>.

En consecuencia, reconocer el lugar de su revelación es fundamental. La ley y el templo no son solo instituciones de “derecho divino”, para el judío, sino también lugar de revelación divina y, por tanto, garantía de salvación. Ahora, Jesús ocupa ese espacio, porque en él se “revela” su “origen”, su “relación única” con el Padre, el “agente” que Dios designó “para llevar la salvación”, el Padre como artífice de su obra salvífica, y, en definitiva, porque “conoce a Dios”<sup>60</sup>. En estos argumentos se basa la fe de la comunidad.

La fe en el Hijo abre la posibilidad para una nueva filiación de la comunidad joánica, tal como atestigua Juan 1,12-13. Por tanto, la salvación, en términos simbólicos, es descrita como un nuevo nacimiento o una nueva generación, la cual posibilita una nueva relación con Dios, a quien entonces puede llamar “Padre”. La fe es clave, para Van der Watt, porque es “el medio por el cual se accede a la salvación”<sup>61</sup>, entendida como “ser generado y nacido en la familia de Dios”. Desde esa nueva condición, “la persona es capaz de participar en el mundo espiritual de Dios (3,1-8), al tener vida eterna (3,15-16), lo cual le permite experimentar esta vida con Dios en todas sus dimensiones”<sup>62</sup>.

Así, pues, el nacimiento, elemento constitutivo por el cual se entra a formar parte de una familia, opera como una metáfora eficaz, que “activa las imágenes parentales del evangelio”. En consecuencia, el modelo de fe para el discípulo es el hijo adoptado por Dios Padre, quien espera que se comporte como tal. Por eso, lo instruye y le confía las tareas propias del hijo. De esa manera, el creyente pasa a formar parte de “la familia de Dios”<sup>63</sup>. Al ingresar en ella, “la persona es, por tanto, resocializada en términos de esa familia”. La vida de Dios “se recibe” y, una vez recibida, hace que “la persona pueda participar de [su] realidad

---

58. *Ibid.*, p. 104.

59. *Ibid.*, p. 109.

60. *Ibid.*, pp. 110-111.

61. *Ibid.*, pp. 119-120.

62. *Ibid.*, p. 122.

63. *Ibid.*, p. 123.

celeste”<sup>64</sup>, lo cual imprime nueva vida a sus relaciones y sus prácticas. Nuestras intuiciones sobre la dimensión salvífica de la filiación del creyente se basan en esta tesis de Van der Watt.

La pertenencia a esta familia, según este autor, “implica una nueva identidad, unas nuevas relaciones, un nuevo estatus”<sup>65</sup>, es decir, supone una “re-socialización” como grupo diferenciable y contrastable de su contexto. Quizás en referencia a Juan 17,15, Van der Watt afirma que “los creyentes no son sacados de sus respectivas comunidades físicas”, pero “otra familia, a saber, la simbólica familia de Dios, determina sus vidas en esas comunidades [y en ese sentido] forman una anti-sociedad, descrita en términos filiales”<sup>66</sup>. Esto explica el surgimiento del conflicto en su contexto. El parto no solo implica felicidad, sino también una fuerte carga de sufrimiento.

La “comunidad de vida”, por tanto, se fragua en el conflicto, el cual es incluso proyectado en la misión y la pasión de Jesús. La comunidad joánica postpascual se ve reflejada en la comunidad de discípulos, que une su destino al de su “maestro”, no sin contrariedades ni vacilaciones, como Nicodemo. Y pese a ello, los discípulos fueron conducidos a la fe por la fe. La “salvación” es experimentada desde esa experiencia de contraste. El mundo hostil es también ocasión para la misión y el testimonio.

## 2. El testimonio de “las obras”

Hacia el final de Juan 3,19, aparece por primera vez en el evangelio la voz τὰ ἔργα, “las obras”. Al parecer, esta es característica de Juan, porque de las 58 veces que aparece en el Nuevo Testamento, 20 se encuentran en él. Más aún, Juan 2,23-3,21 la usa en tres ocasiones, lo cual es llamativo. Aparentemente, el evangelista desea enfatizar un elemento clave para dar coherencia a la totalidad de la narración.

A lo largo del relato joánico, Jesús insiste, en sus hechos y en las controversias que estos provocan, que su testimonio no es suyo (*cf.* Jn 5,19; 7,16b-17). En definitiva, el “testimonio” remite a “algo” o a “alguien” diferente del agente que declara. De todas formas, siempre es posible dar testimonio de sí mismo (*cf.* 8,18). Si bien el testimonio puede ser aducido para defender o para acusar, Jesús recurre a él para fundamentar sus acciones: “pero yo no tomo el testimonio de un hombre, sino digo esto para que ustedes sean salvos” (ἐγὼ δὲ οὐ παρὰ ἀνθρώπου τὴν μαρτυρίαν λαμβάνω, ἀλλὰ ταῦτα λέγω ἵνα ὑμεῖς σωθῆτε, Jn 5,34). De esa manera, Jesús comprende su testimonio como parte del designio salvífico de su Padre.

64. *Ibid.*, p. 124.

65. *Ibid.*, p. 126.

66. *Ibidem.*

En Juan 8,12ss, la hostilidad contra Jesús es constante. Los fariseos le echan en cara que da testimonio de sí mismo y, por lo tanto, carece de credibilidad y validez. Sin embargo, una característica cristológica fundamental de Juan es que el Cristo es “el enviado”. Por consiguiente, actúa en nombre de quien lo envía. Los signos, las obras y las enseñanzas apuntan en esa dirección. Por eso, la aparente contradicción que supone una lectura limitada de Juan 5,31 no se sostiene, pues la validez de su testimonio descansa en el testimonio que otro ha dado de él. El problema jurídico está bien formulado en Juan 8,14.17-18, que remite a los preceptos de la ley mosaica sobre las condiciones del testimonio forense (*cf.* Dt 17,6; 19,15; Nm 35,30).

Aparentemente, Jesús se encuentra en un proceso de esa naturaleza, a lo largo de su actividad. Según la ley mosaica, el “testimonio es verdadero” si es ratificado al menos por dos testigos (ἀληθής ἐστὶν ἡ μαρτυρία μου)<sup>67</sup>. Por eso, Jesús apela a su testimonio y al de quien lo ha enviado, es decir, “el Padre” (Jn 8,18-19). El inconveniente habría quedado zanjado formal y pertinentemente en Juan 5,31-40, donde comparecen dos testigos, aunque los acusadores de Jesús no pueden reconocerlos. En efecto, en Juan 5,33.37a, Juan Bautista y el Padre dan testimonio acerca de Jesús. Pero el testimonio que prevalece es el del Padre, que certifica tanto su obra como lo anunciado en las Escrituras (*cf.* Jn 5,36.39)<sup>68</sup>.

No obstante, lo que Jesús hace y dice está en correspondencia con su experiencia del Padre, es decir, es “lo que ve al Padre hacer” (Jn 5,19) y lo que “ha oído de él” (Jn 8,26b). Todo ello es “vida eterna”. Así lo declara más adelante: “yo no he hablado de mí mismo [por mi cuenta], sino lo que el Padre, quien me envió, me ha encomendado decir y hablar. Yo sé que su mandato es vida eterna. Por lo tanto, lo que hable, así lo hablo, como el Padre me lo ha dicho” (Jn 12,49-50).

Su condición particular de hijo unigénito, en el evangelio de Juan, se manifiesta, y se testimonia, en el hecho de su envío al mundo, el cual forma parte de

67. Cabe recordar la discusión de Nicodemo con sus colegas sobre la ilegalidad de un proceso en el cual no se escucha el testimonio del acusado, ni se indaga apropiadamente (Jn 7,51). La ilegalidad del proceso, que desemboca en el relato de la pasión, muestra la obcecación de quienes “andan en la oscuridad”. La ceguera, la ignorancia y la falta de fe son conceptos teológicos, íntimamente relacionados con la metáfora de “la oscuridad” de nuestra pericopa.

68. En este versículo, el recurso a las Escrituras (τάς γραφάς) es una ironía, porque pone en evidencia, de acuerdo con el contexto literario de la cita, la incapacidad de “los judíos” para conocer a Dios (*cf.* Jn 5,18.19.37b-38). Según la lógica joánica, buscan “la vida eterna” (*cf.* Jn 5,39-40) en el estudio de “las Escrituras”, porque no conocen al Padre. Por eso, “su palabra” no permanece en ellos (τὸν λόγον αὐτοῦ οὐκ ἔχετε ἐν ὑμῖν μένοντα, Jn 5,38). No reconocer al “enviado” por Dios es desconocer a Dios y las Escrituras.

un plan de salvación divino. Juan 3,14-17 declara que la obra redentora de Dios está fundada en este acto. La “vida eterna”, según estos términos, no es un acto de contemplación, desencarnado y liberado de la historia, sino que implica, por un lado, un movimiento descendente de encarnación y revelación del Hijo del hombre, y, por otro lado, un movimiento ascendente, por el cual, desde abajo, se renace “de lo alto”, en virtud de la trascendencia del Hijo glorificado (*cf.* Jn 12,23b-24.32; 17,24).

Desde esta perspectiva soteriológica, “la vida eterna” de la que Jesús habla demanda “la colaboración” literal del creyente. Jesús, en la misma línea que la exhortación de Juan 9,3, afirma que el creyente se aproxima a la luz “para que se muestre que sus obras están hechas en Dios” (ἵνα φανερωθῇ αὐτοῦ τὰ ἔργα ὅτι ἐν θεῷ ἐστὶν εἰργασμένα, Jn 3,21b). La colaboración no responde a una exigencia ética, posterior a la fe. Tampoco expresa el acto mismo de creer. De todas formas, hay quien defiende que la formulación afirma que el creyente actúa “de acuerdo con la voluntad divina”. Por tanto, se trataría de un acto externo y secundario. Sin embargo, tanto el texto como el hecho mismo de la salvación exigen entender la fórmula literalmente. Sin menoscabo del sujeto de la fe, revela un nuevo ámbito para el testimonio. Ahora bien, este no se fundamenta sin más en la experiencia subjetiva, como la de la muchedumbre, o la de Nicodemo ante “los signos” puestos por Jesús, sino en su testimonio.

Así lo afirma el mismo Jesús: “yo tengo un testimonio mayor que el de Juan: la obras que el Padre me ha dado para realizar, son las obras que yo hago, las que dan testimonio de mí, que el Padre me ha enviado” (Ἐγὼ δὲ ἔχω τὴν μαρτυρίαν μείζω τοῦ Ἰωάννου· τὰ γὰρ ἔργα ἃ δέδωκέν μοι ὁ πατήρ ἵνα τελειώσω αὐτά, αὐτὰ τὰ ἔργα ἃ ποιῶ μαρτυρεῖ περὶ ἐμοῦ ὅτι ὁ πατήρ με ἀπέσταλκεν, Jn 5,36). En el evangelio de Juan, Juan Bautista es testigo de Jesús. Según su testimonio, él es el Cristo, el que había de venir. Sin embargo, el testimonio de Jesús se dirige hacia el Padre y su obra redentora. Su garante es Dios mismo.

El trasfondo teológico de Juan 2,23-3,21 evoca “las obras” de Dios a favor del pueblo elegido. En cierto sentido, la tradición bíblica que alimenta la perícopa es una especie de testimonio de ese quehacer salvífico de Dios. “Las Escrituras” atestiguan “las obras de Dios” y dan testimonio del Hijo, tal como argumenta Juan 5,39-40. Jesús, de quien el Bautista ya ha dado testimonio (*cf.* Jn 1,34; 3,28-36), es ahora testigo de lo que ha visto y escuchado a su Padre. Pero eso no es todo. Ser testigo implica, inexorablemente, realizar el testimonio. Por tanto, Jesús “hace” un testimonio, cuyo impulso le viene de “lo alto”. Ese testimonio recorre su vida hasta su pascua. Luego, *el paráclito*, su “defensor”, es enviado y da testimonio de él a la comunidad de fe y al mundo (Jn 14,26; 15,26; 16,7b-15). Esto tiene como consecuencia que “también ustedes den testimonio” (καὶ ὑμεῖς δὲ μαρτυρεῖτε, Jn 15,27).

Este es el camino que el discípulo ha de “hacer”. Es el camino trazado por la luz, que lo conduce hacia sí y lo salva de la oscuridad. Cuando Jesús declara, en Juan 14,6, “yo soy el camino, la verdad y la vida” (ἐγώ εἰμι ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωὴ), se refiere a su testimonio, que engloba su obra, y también a la vida testimonial del discípulo, para quien él es ahora el nuevo camino. El curioso paralelo entre Juan 3,21 y 8,12<sup>69</sup> contribuye a aclarar la afirmación. Aparte de la dimensión cristológica, que abordaremos más adelante, ambos textos invitan a aproximarse a la luz. No solo como alternativa salvífica para no caminar en la oscuridad, sino también como posibilidad para “hacer la verdad” y para “tener vida”.

Detengámonos ahora en Juan 8,12: “yo soy la luz del mundo: quien me sigue no caminará en la oscuridad, sino que tendrá la luz de la vida” (ἐγώ εἰμι τὸ φῶς τοῦ κόσμου· ὁ ἀκολουθῶν ἐμοὶ οὐ μὴ περιπατήσει ἐν τῇ σκοτίᾳ, ἀλλ' ἔξει τὸ φῶς τῆς ζωῆς). El predicado nominal de la primera parte de la cita recuerda el prólogo, en concreto, Juan 1,3a.9c, “la luz de los hombres [...] que viene al mundo”, una afirmación reiterada en 3,19b. Ahora bien, cuando Jesús se identifica con “la luz”, su seguimiento adquiere una connotación inusitada. Ya no es el seguimiento de “un rabino” cualquiera, sino un camino salvífico. Nótese que la última proposición subordinada formula en futuro lo que el capítulo 3 expresa en presente. Además, su objeto directo está construido con un genitivo de finalidad<sup>70</sup>, es decir, admite expresarlo como “la luz que conlleva a la vida”. El matiz capta mejor la fuerte intencionalidad salvífica. Asimismo, “tener” esa “luz” y “tener vida eterna” suponen la apropiación del testimonio del Hijo por parte del creyente. Por tanto, según el paralelo, “la salvación” es un caminar que, en sí mismo, se expresa en un testimonio.

Las “obras” de quien se aproxima a la luz son testimonio de la fe. Sin embargo, Juan 3,20-21 advierte de la existencia de dos tipos de “obras”: las que prescinden de “la luz” y las que se manifiestan “en” o “por medio” de la luz. Las primeras son “las malas obras” (πονηρὰ τὰ ἔργα) del versículo anterior

69. Y por supuesto, su réplica en Jn 12,46, al final de la gran sección “de los signos”, donde resuena la perícopa de este estudio, sobre todo, en la última parte del discurso de Jesús (Jn 3,16ss). Además de la metáfora de la luz, reaparece el tema inseparable de su misión: “la salvación del mundo”, pues no ha venido a “juzgar al mundo” (Jn 12,47). La “salvación” se formula de nuevo como “vida eterna” (Jn 12,50) con un matiz testimonial. Esta inclusión con nuestra perícopa y, de alguna manera, con el prólogo del evangelio subraya la relación del *testimonio con las obras y la salvación*.

70. Aunque también se puede tratar de un genitivo epexeagético. Por tanto, “la luz” equivaldría a “la vida”. W. Haubeck y H. von Siebenthal, *Nova Chave Lingüística do Novo Testamento*, p. 600 (São Paulo, 2009). Sin embargo, el genitivo final, por el cual hemos optado, refuerza la connotación escatológica exigida por el texto.

y las otras son las que se manifiestan como “hechas en Dios”, de acuerdo con la conclusión de la pericopa. Esta dicotomía, característica del evangelio, nos coloca en la tesitura de la decisión personal, no al estilo de Bultmann, como obsesiva búsqueda de sabor existencial<sup>71</sup>, sino como respuesta de fe en la fe. La cuestión es de qué manera, a partir del don recibido de la fe, o de su rechazo, se “colabora” o no en la acción redentora.

El acto de “creer” es fundamental para comprender mejor la salvación en el evangelio de Juan. En la tradición bíblica, el verbo “creer” parece tener una connotación particular. En efecto, la voz semítica מן (*mn*) denota “estar firme” o “sostenido”. Por tanto, estabilidad, en su forma causativa *hifil*, que los LXX traducen por lo general como πιστεύω, admite los siguientes significados: “creer”, “fiarse”, “confiar” y “apoyarse”<sup>72</sup>. Así, pues, “creer” refiere primariamente a un acto de confianza, que el evangelio de Juan expresa de modo especial.

Oriol Tuñí señala que 36 de los 96 textos donde aparece “creer”, utilizan el verbo con la preposición *eis* (hacia) y siempre “tiene como objeto a Jesús o un pronombre que está en su lugar”. En doce textos, Jesús utiliza la expresión *pisteúein hoti* para referirse a su relación con Dios. Y en nueve de los dieciocho textos que utilizan *pisteúein* con un dativo, el objeto es Jesús<sup>73</sup>. En el evangelio de Juan, según Tuñí, “creer” no remite al creyente, sino a Dios. Esto explicaría, según él, tanto las fórmulas recogidas antes como “la ausencia del sustantivo ‘fe’”, cuyo “núcleo [...] es el don del Espíritu que Jesús entrega en su glorificación” pascual<sup>74</sup>.

Así, pues, “el don del Paráclito” no es independiente de la misión de Jesús antes de su pascua. La fe no se caracteriza por su contenido doctrinal, sino por ser una relación dinámica entre Jesús y el creyente, que es “sostenido” y afirmado por la acción salvífica de aquel. De ahí que la fe joánica, para Tuñí, comporte la *fides qua creditur*, una dinámica de “conocimiento” recíproco en sentido bíblico, es decir, “como cercanía íntima y afectuosa”<sup>75</sup>, y, por consiguiente, de “acogida” testimonial, que conduce al “seguimiento” discipular y, finalmente, a

71. Esto no significa que el sentido existencial sea inválido. Todo lo contrario. El peligro estriba en que el enfoque antropocéntrico relegue la dimensión teológica de la fe.

72. L. A. Schökel, *Diccionario bíblico hebreo-español*, pp. 72, 73 (Madrid, 1999).

73. J. Oriol-Tuñí, *El evangelio es Jesús. Pautas para una nueva comprensión del evangelio de san Juan*, pp. 155-156 (Estella, 2010). Los otros treinta textos corresponden a “la forma absoluta del verbo”, cuyo sentido se deduce de los usos anteriores.

74. *Ibid.*, pp. 156-157.

75. *Ibid.*, p. 162. La relación entre conocimiento y fe se basa en su interpretación de Jn 4,42; 6,68-69; 10,37-38; 16,29-30; 17,8 (p. 59), textos que utilizan el verbo “creer”

la “permanencia” o a la relación de comunión interpersonal<sup>76</sup>. Estas son, pues, las obras de una fe procesual. Para Tuñí, “el creyente ha de realizar todos los actos implicados en el proceso de creer”, pero debe reconocer que “es obra de Dios (Jn 6,29), ya que el creyente es dado por Dios a Jesús (6,37; 17,9-24)”<sup>77</sup>. En suma, esa mutua permanencia, considerada desde la dimensión testimonial, es para nosotros “colaboración” en la obra de Jesús y del Padre.

El creyente se encuentra así en un nuevo ámbito de vía “eterna”, en el cual ha sido “generado” y está llamado a nacer, según Juan 3,3. Su praxis y su ética son iluminadas desde el testimonio de fe. Entonces, surge la cuestión de cómo comprender y vivir la gracia en la finitud y la fragilidad humanas y cómo se lleva a cabo la salvación de acuerdo con la propuesta joánica. Daremos, pues, un paso más para adentrarnos en el significado de esa nueva relación de colaboración.

### 3. En las obras del Padre

Una simple constatación del vocabulario del evangelio de Juan muestra que “las obras” es una voz recurrente, tanto en la sección dedicada al ministerio público de Jesús (2-12) como en los discursos de despedida (13-17)<sup>78</sup>. Cabe preguntar, entonces, por el significado teológico de esa voz. El uso en plural es más frecuente, pero el singular ἔργον no es raro para referirse tanto a la acción divina como a la de Jesús. Si bien la perícopa de nuestro estudio habla de “las obras” de los hombres, las cuales son juzgadas de acuerdo con su proximidad o lejanía de “la luz”<sup>79</sup>, Juan 3,21 da noticia de las obras “hechas en Dios”. Aunque “obras” puede interpretarse como acción continuada, en sentido neutro<sup>80</sup>, el

---

acompañado del verbo “conocer” (γινώσκω). En sus comentarios, Tuñí rescata el concepto semítico de עָדָה.

76. *Ibid.*, pp. 164-165. El autor recuerda el uso especial y abundante que el cuarto evangelio hace del verbo μένω.

77. *Ibid.*, p. 167.

78. Excluyendo los encuentros “vocacionales” y, obviamente, el prólogo y el relato del testimonio de Juan Bautista. Por tanto, quedan el “libro de los signos” y “los discursos de despedida”, al comienzo del “Libro de la pasión”, según la nomenclatura de C. Dodd, *Interpretation of the Fourth Gospel*, o. c., pp. 289-291.

79. Curiosamente, en esta formulación, el movimiento hacia la luz consiste, en el fondo, en la aproximación, un genitivo objetivo, que evoca el envío de “la luz”, según Jn 3,19ab. En cambio, “el alejamiento de la luz” es responsabilidad humana y se constituye en juicio para quienes “amaron más la oscuridad”.

80. Tanto el uso del plural como del singular son resultado de una acción y pueden expresar un sentido colectivo, que comprende la totalidad de dicha acción. Por tanto, aunque “obras” se puede usar en singular, preferimos conservar el matiz literal. H. Balz y G. Schneider, *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, vol. 1, pp. 1571-1572 (Salamanca, 2005).

evangelio y la última fórmula se refieren propiamente tanto a la acción divina como a la humana, desde la perspectiva soteriológica.

Los verbos ἐργάζομαι (trabajar, efectuar), ποιέω (hacer, obrar) y, en menor medida, πράσσω (realizar, obrar) deben ser interpretados de la misma manera. Aunque, el último posee una connotación negativa, tal como aparece en Juan 3,20 y 5,29. También ποιέω se usa para caracterizar las obras que alejan de la salvación, según Juan 8,41 y 8,44. Sin embargo, tanto ποιέω como ἐργάζομαι afirman la actividad creadora de Dios. La coincidencia no es casual. En Génesis 2,2-3, la versión de los LXX usa el sustantivo τὰ ἔργα para referirse a “la obra de la creación” y al Salmo 94,9, de la misma versión, y lo emplea para resumir la obra redentora de Dios en favor de Israel. Así, pues, ποιέω designa la actividad creadora de Dios. También, Génesis 1,1-2,4a se decanta por él para traducir אָרַב (bará), verbo hebreo que describe particularmente dicha actividad. La versión griega de Deuteronomio 11,3.5 se inclina también por este verbo para referirse a la actividad salvífica de Dios: “tan grandes fueron sus signos y portentos que hizo [ἐποίησεν] en medio del faraón, rey de Egipto, y de toda su tierra [...] tan numerosos como los que realizo [ἐποίησεν] en el desierto hasta que ustedes entraron a este lugar”.

Esos “signos y portentos” constituyen “las obras” de Dios, de las cuales se guarda memoria. La actividad de Jesús, incluidos “los signos”, forma parte integral de dichas “obras”, que conforman la historia de la salvación. Algunos de “los portentos”, a los cuales Deuteronomio 11,5 hace referencia, están recogidos en Juan 3,14a. La exégesis sostiene que “este grupo de palabras se usa con un sentido especial para ilustrar la acción singular y peculiar de Jesús, vinculada de manera indisoluble con la acción de Dios Padre, como atestigua, p. e., el pasaje de 5,17”<sup>81</sup>: “mi Padre trabaja hasta ahora, también yo trabajo” (ὁ πατήρ μου ἕως ἄρτι ἐργάζεται καὶ γὼ ἐργάζομαι). A continuación, los adversarios se ensañaron aún más con Jesús, porque no solo se rebela contra la institución del sábado, sino también porque se iguala a Dios, al llamarlo “mi Padre” (cfr. Jn 5,18).

De los veinte textos que hablan de “las obras”, siete se refieren a “las obras de Dios” (Jn 5,20; 6,28; 9,3.4; 10,32.37; 14,10), seis a “las obras del Hijo” (Jn 5,36 (2x); 7,3; 10,25; 14,11; 15,24), cinco a “las obras de los hombres” (Jn 3,19.20.21; 7,7; 14,12), uno a “las obras de Abraham” (Jn 8,39) y otro a “las obras de su padre”, es decir, a las del “padre” de los adversarios de Jesús (Jn 8,41)<sup>82</sup>. Tres de los cinco textos en singular se refieren a la acción de Dios y dos a la de Jesús (Jn 4,34; 6,29; 10,32; y Jn 7,21 y 17,4, respectivamente). El sustantivo no es utilizado asépticamente, pues siempre se refiere a “las obras de” alguien. En segundo

81. H. C. Hahn, “Obra, trabajo”, en L. Coenen, E. Beyreuther y H. Bietenhard, *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*, vol. 3, p. 190 (Salamanca, 1993).

82. Según Jn 8,44, el “padre” es el “diablo”.

lugar, la acción siempre es radical, pues comporta consecuencias definitivas o determinantes. Las obras del Padre revelan una voluntad salvífica y las de Jesús realizan la redención. En cambio, la obra del mal personificado será sometida al juicio escatológico (*cf.* Jn 5,29b).

Por otro lado, la mención de “las obras de Abraham” llama la atención. Jesús desafía a sus adversarios a realizar sus obras, dado que tanto reclaman su paternidad, en lugar de conspirar para matarlo (*cf.* Jn 8,39-40). De esa manera, Jesús considera a Abraham como símbolo de la fe y la confianza filial, gracias a las cuales salva la vida de su hijo. En cambio, “las obras de los hombres” varían. De ahí la imagen de la cercanía o lejanía de la luz. En cualquier caso, la orientación es definitiva: salvación o no salvación.

La obra joánica se caracteriza por el acento que pone en “las obras” de Dios y de Jesús. Juan 4,34 es un buen ejemplo de este énfasis joánico. Ahí, Jesús proclama: “mi alimento es que haga la voluntad de quien me envió y cumpla su obra” (ἐμὸν βρῶμά ἐστιν ἵνα ποιήσω τὸ θέλημα τοῦ πέμψαντός με καὶ τελειώσω αὐτοῦ τὸ ἔργον). Después de un típico malentendido joánico sobre el alimento (*cf.* Jn 4,31-33), Jesús retoma la metáfora para declarar que la voluntad de Dios se identifica con la suya. Más aún, su actividad da cumplimiento a “su obra”, es decir, él realiza “la obra” de su Padre. En consecuencia, el verbo τελειῶω no significa “completar”, mucho menos “perfeccionar”, sino “llevar a cabo” esa misma acción. La identidad de la acción divina y la de su enviado luego es expresada en términos de comunión del Padre con el Hijo. La consustancialidad que pueda entrañar esa permanencia recíproca pasa antes por la experiencia de la salvación, obra de una única acción y voluntad.

El autor del evangelio pone en boca de Jesús una de las preguntas fundamentales: “¿No creen que yo estoy en el Padre y el Padre está en mí?” (οὐ πιστεύετε ὅτι ἐγὼ ἐν τῷ πατρὶ καὶ ὁ πατήρ ἐν ἐμοὶ ἐστιν, Jn 14,10a). La razón de ser de la pregunta es la fe necesaria para reconocer la comunión del Padre y del Hijo. Jesús responde indirectamente a la petición de Felipe de conocer al Padre: “el Padre que permanece en mí realiza sus obras” (ὁ δὲ πατήρ ἐν ἐμοὶ μένων ποιεῖ τὰ ἔργα αὐτοῦ, Jn 14,10c). Las “obras del Padre”, como hemos visto, son las que dan testimonio y suscitan la fe. Esto es, precisamente, lo que se le escapa a Nicodemo, cuando, seguro de sí mismo, pretende entender los signos realizados por Jesús (*cf.* Jn 3,2b). Nicodemo no puede “ver” que Dios obra en la acción del Hijo. Por eso, constituirse en hijo de Dios es para Jesús la única posibilidad de experimentar a Dios, “renaciendo de lo alto”, “del agua y del espíritu”, y de “entrar en el reino de Dios” (*cf.* Jn 3,3.5).

Por tanto, la praxis de los “hijos de [la] luz” consiste en caminar hacia ella (*cf.* Jn 12,35b-36). De ahí que Jesús exhorte a sus discípulos a que “caminen mientras tienen luz, para que no caigan en la oscuridad [...] para que lleguen a ser hijos de luz” (περιπατεῖτε ὡς τὸ φῶς ἔχετε, ἵνα μὴ σκοτία ὑμᾶς καταλάβῃ

[...] ἵνα υἱοὶ φωτὸς γένησθε). La condición de “hijos de la luz” no es propiamente un premio, sino el fruto de un imperativo, pues “la vida” poseída no es la suya, sino la voluntad redentora de Dios, la misma que se hizo “la luz de los hombres” (Jn 1,4). Por tanto, es imprescindible dar testimonio con “las obras”.

Tan es así que Jesús, en el diálogo con Felipe, promete que quien tenga fe hará también “las obras” que él hace, incluso “mayores” (τὰ ἔργα ἃ ἐγὼ ποιῶ κάκεινος ποιήσει καὶ μείζονα τούτων ποιήσει, Jn 14,12a). Esto será posible gracias a “la hora de su gloria”, cuando regrese al Padre. Por tanto, ya se contempla la perspectiva postpascual. Esto no significa desvalorar lo hecho hasta entonces por Jesús, sino que su obra incluye la obra del creyente, la cual dará testimonio de su pascua. Eso es, precisamente, lo que la primera comunidad apostólica realiza con su predicación *kerigmática* y con su *koinonía*. De esa manera, sabrá que sus obras “están hechas en Dios” (Jn 3,21).

Esto no es suficiente. Todavía es posible profundizar más en qué consiste la salvación mediante “las obras” y “el testimonio”. ¿Cuál es su sentido? ¿Por qué Dios realiza obras “de salvación”? ¿Qué dan o devuelven esas obras?

#### 4. La interpretación de la salvación: Juan 2,23-3,21

No es simple casualidad que la perícopa de nuestro estudio contenga esa virtualidad. El texto se vuelve, en sí mismo, un *midrash* de la salvación bíblica, cuando anuncia la salvación como voluntad divina. Entonces, despliega una serie de imágenes salvíficas y mesiánicas, hacia atrás y hacia delante, y refiere a pasajes bíblicos de aquí y allá.

A la luz de la tradición bíblica, la salvación pasa por la experiencia de “la filiación divina”. La idea de salvación del texto yuxtapone imágenes y motivos cristológicos que enlazan con la fe y la vida de una comunidad concreta. El texto transmite la experiencia de comprenderse “hijos e hijas de Dios”, no como condición estática, sino como un proceso de renovación, el cual, a través del Espíritu, reúne alrededor de una experiencia particular de Dios. Esa fue la experiencia comunicada constantemente por el Jesús del cuarto evangelio. Aunque la “filiación divina” es también clave hermenéutica del texto, este es mucho más rico, pues vincula esa primera aproximación teórica, que incluye el aspecto generativo, con otras dimensiones como el testimonio cristológico y el testimonio de la fe y las obras, y quizás también con otras dimensiones insospechadas.

Esto nos abre tres vías adicionales para profundizar en la experiencia salvífica y sus alcances, tanto humanos como trascendentales. Los instrumentos “formales” para abordar la perícopa, a través de esos portales hermenéuticos, son la finalidad, la causa y la mediación de la salvación. La propuesta hermenéutica se inspira en las palabras de Jesús a Nicodemo: “El viento [o el espíritu]

sopla donde quiere y escuchas su voz, pero no sabes de dónde vino ni a dónde va; así es todo aquel que nace del espíritu” (τὸ πνεῦμα ὅπου θέλει πνεῖ καὶ τὴν φωνὴν αὐτοῦ ἀκούεις, ἀλλ’ οὐκ οἶδας πόθεν ἔρχεται καὶ ποῦ ὑπάγει· οὕτως ἐστὶν πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ πνεύματος, Jn 3,8).

#### 4.1. La finalidad de la salvación: la vida eterna

El creyente de hoy, al igual que el de antes, puede preguntarse: ¿Por qué Dios querría salvar a un pueblo, o más bien, a un “mundo” necio, de “duro corazón”? ¿Por qué ha de salvarnos? ¿Qué hay de malo en el ser humano como para necesitar de esa salvación? En definitiva, ¿de qué ha de salvarnos y hacia dónde nos lleva? Al contemplar con horror el sufrimiento y la destrucción de que somos capaces, la respuesta brota espontáneamente: “Dios nos salva de nosotros mismos”. Este claro que surge desde las entrañas no es un disparate, dado que él mismo es el artífice y reproductor de “las obras malas” y también su propia víctima. La finitud de su vida le plantea un problema de fondo. Lo que el ser humano puede llamar “su vida” transcurre dentro de las fronteras de su nacimiento y su muerte. De ahí la tendencia al aut centrismo y la autosuficiencia absoluta con sus inexorables consecuencias. La superación de la humanidad ensimismada solo es posible mediante la ascensión, radical y trascendente, de lo otro en su propia experiencia.

Por otro lado, la esperanza en la intervención divina dio pie, tal como explicamos antes, al desarrollo de la noción o a la creencia de un tiempo escatológico como antesala. En el judaísmo temprano, esa esperanza se percibe en el horizonte como restauración nacional. Pero en el nuevo contexto, más “globalizado”, resultado de la helenización, acaecida hacia un par de siglos, esa esperanza se traslada a un horizonte más universal, en el cual, paradójicamente, el individuo, judío o gentil, se siente verdaderamente incluido. El creyente, más consciente de su individualidad y de un mundo sin reparos ante la injusticia, de la cual incluso puede ser víctima, reclama la esperanza en la resurrección del “justo”. El creyente constata, en sí mismo, su propia insignificancia. En consecuencia, ahora deposita su confianza en el juicio universal de Dios y en la redención futura. Esta apertura lo predispone a huir de los grandes procesos civilizatorios de la época, se resiste a identificarse con ellos, porque no dejan de ser “promesas humanas”, “promesas del mundo y de la carne” (*cfr.* Jn 17,14-15; Jn 3,6a).

Así, pues, la finalidad de su praxis es la salvación. Sin embargo, aún cabe preguntarse por su propósito, más allá de alejarlo de la muerte y del egoísmo, tal como enfatiza la dimensión más redentora de la gesta divina. Indagar la finalidad de algo que ya es, en sí mismo, finalidad, acarrea el peligro de la tautología. Sin embargo, el esfuerzo vale la pena, porque aquello que teóricamente ha sido relegado a una escatología final puede salirnos al encuentro o podemos encontrarlo de frente en el camino.

Juan 2,23-3,21 responde, quizás inadvertidamente, a estas cuestiones. El envío del “hijo unigénito” manifiesta explícitamente la intención de Dios de salvar al mundo: “por eso, Dios no envió el hijo al mundo para juzgar el mundo, sino para que el mundo se salve por medio de él” (οὐ γὰρ ἀπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν εἰς τὸν κόσμον ἵνα κρίνῃ τὸν κόσμον, ἀλλ’ ἵνα σωθῆ ὁ κόσμος δι’ αὐτοῦ, Jn 3,17). La voluntad salvífica, cuyo alcance es por lo demás universal, está formulada con una estructura sintáctica, un patrón reconocible en el texto. Se trata de una proposición final, un tanto atípica en este versículo. La proposición principal está separada sintácticamente por una conjunción adversativa (ἀλλά), seguida de un sintagma conjuntivo subordinante (ἵνα, “para que”), que, pese a ello, constituye una nueva unidad, al mismo tiempo que opera como la apódosis lógica de lo que la precede.

La ambigüedad es retórica, porque al oponer la proposición final a lo que no representa la voluntad divina —el envío del hijo no es para juzgar, sino para salvar—, la realza. De esa manera, “el juicio”, característico de la visión escatológica y con la consabida carga negativa del evangelio, es contrapuesto con “la salvación”. La misión del “Hijo del hombre” es salvífica. Así, la voluntad del envío y el testimonio del hijo unigénito expresan claramente un para qué.

El patrón reconocible del texto afirma que la acción salvífica tiene una finalidad. Al inicio del diálogo con Nicodemo, observamos dos construcciones paralelas bastante llamativas. Jesús exhorta a “nacer de nuevo, de lo alto”, o a “nacer del agua y del espíritu” para “ver” y “entrar” en el “reino de Dios”. La formulación usa una proposición subjuntiva en negativo (ἐὰν μή... γεννηθῆ), cuya consecuencia es igualmente negativa, pero, en realidad, afirma la voluntad divina de la salvación. Nacer está relacionado aquí con “el reino”, el cual, unos pocos versículos más adelante, está formulado como “vida eterna”, una posibilidad latente (δύναται) para el creyente. En consecuencia, la fe abre la posibilidad para incorporarse en la redención llevada a cabo por el “hijo unigénito”.

La perícopa explica esa finalidad, la cual incluye el envío del “Hijo del hombre”. Ese patrón de finalidad comienza a aparecer de forma más explícita en Juan 3,13ss<sup>83</sup>, justamente después de revelar que ha bajado del cielo para luego ser exaltado. Observémoslo:

*para que* todo el que cree [ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων ἐν αὐτῷ] *tenga* vida eterna [ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον] (15)

83. Nótese que la proposición condicional del versículo 13 está relacionada con el versículo 3, al cual interpreta. De esa manera, resuelve su ambigüedad, pues acentúa la interpretación literal de ἄνωθεν. Semánticamente, está estrechamente relacionada con las voces “alto”, “cielo” y “tierra”, “bajar” y “subir”, y “ser levantado”, todas ellas presentes en el imaginario de la perícopa.

[...] *para que* todo quien crea en él [ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν] *no perezca* [μὴ ἀπόληται] *sino tenga vida eterna* [ἀλλ' ἔχλη ζωὴν αἰώνιον] (16)

[...] *sino para que el mundo se salve* por medio de él [ἀλλ' ἵνα σωθῆ ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ] (17)

[...] *para que sus obras se muestren* [ἵνα φανερωθῆ αὐτοῦ τὰ ἔργα] *que están hechas en Dios* [ὅτι ἐν\_θεῷ ἐστιν εἰργασμένα] (21).

Además de repetir la conjunción ἵνα con una forma verbal subjuntiva, la preposición establece una finalidad a cada designio divino. Así como Moisés “levanta” la serpiente (para que quien la mire, viva)<sup>84</sup>, el Hijo será levantado de modo semejante para que todo el que crea “tenga vida eterna”. Luego, el versículo 16 declara que Dios dio (ἔδωκεν) a su Hijo único para que el que crea en él “no perezca”, sino “tenga vida eterna”. El versículo 17 informa del “envío” del Hijo y agrega que este es parte del designio de “la salvación del mundo”. Por tanto, “el signo” del levantamiento del Hijo del hombre, es decir, su glorificación y subida al cielo, forma parte de su “envío” y su “entrega”, en un único acto de salvación. Ahora bien, la fe como posibilidad para acceder al don de “la vida eterna”, exige un movimiento de acercamiento y encuentro con la luz, simbolizada por el Hijo. De esa manera, según el versículo 21, se mostrará que “las obras” del creyente “están hechas en Dios”.

Podemos concluir, por tanto, que la finalidad de la acción divina es la salvación y que la humanidad debe creer. Pero esta conclusión es apresurada, porque la fe depende, en última instancia, de Dios. Según lo ya dicho, la fe es un acto de confianza en él. Ese acto es fundamental en la relación paterno-filial. Jesús, mediante su testimonio filial, suscita esa confianza. Por tanto, Juan 3,21 remite a la salvación, pero desde la perspectiva humana. Su “lugar” es la persona divina y su acción redentora. Ahí se gesta y se recibe la nueva vida, sin suprimir la libertad y la praxis humana.

La ambigüedad del discurso sobre la dimensión humana y divina contribuye a subrayar el carácter salvífico de la acción divina. En Juan 3,17a queda claro que Dios no ha enviado a su Hijo al mundo para juzgarlo, pero en 3,20, Jesús sostiene que quien “hace el mal odia la luz y no va hacia la luz para que [ἵνα μὴ] sus obras no sean manifiestas”, lo cual es contrario a la voluntad divina.

84. Nm 21,8, en la versión LXX: καὶ θεὸς αὐτὸν ἐπὶ σημεῖον καὶ ἔσται ἐὰν δάκη ὄφις ἄνθρωπον πᾶς ὁ δεδηγμένος ἰδὼν αὐτὸν ζήσεται. En hebreo: הַאֲשֵׁרִי הַנִּשְׁמָר לְעֹלָם לְעֹלָם אֲשֶׁר יִרְאֶה אֶת הַנָּחָשׁ וְלֹא יָמָת וְלֹא יָמָת וְלֹא יָמָת. Así, pues, había que mirar a la serpiente “de bronce” para salvarse del envenenamiento y seguir viviendo (Nm 21,9). Ahora, contemplar al Hijo del hombre levantado significa tener vida eterna. De ahí que “el signo” de Moisés se haya constituido en “un tipo” de la pascua redentora de Jesús. En el evangelio, el nexa es la prolongación de “la vida” y el otorgamiento de “la vida eterna”.

Por esa razón, “hacer el mal” puede entenderse como ausencia “de” Dios o no estar “en” Dios, lo cual excluye la posibilidad de la salvación. Juan 3,20 refleja esa ausencia, al mismo tiempo que recuerda Génesis 3,8. Cuando se está en la transgresión, “las malas obras” se ocultan, pues la luz las pone al descubierto (*cfr.* Jn 3,19). Por consiguiente, el juicio se lleva a cabo de forma tácita y autocondenatoria.

El relato del Génesis narra que, después de comer del fruto del árbol, el hombre y la mujer se percibieron “desnudos” y, en consecuencia, se cubrieron. La transgresión tiene este rasgo, el cual reaparece en Juan. El miedo lleva al ocultamiento y a no querer salir al claro, si no es mediante el engaño y la mentira. Paradójicamente, ese movimiento es inútil, pues no evita el cuestionamiento y, sobre todo, la autoimputación, resultado de la ruptura y del alejamiento. Ahora tiene más sentido la insistencia de Jesús en renacer. La culpa acusa al transgresor, mientras que en la fe, se recupera la confianza y se supera la vergüenza.

Esto se constata en “las obras”, dado que ellas dan testimonio de la nueva pertenencia filial. Una pertenencia que ha sido asumida e historizada. El testimonio puede llegar a incluir la cruz, al igual que el Hijo (*cfr.* Jn 3,14b-15). Las “obras” de quien se aleja de la luz solo dan testimonio de él mismo, lo cual evidencia un solipsismo estéril. El malentendido de Nicodemo expresa con claridad esta situación. Este solo ve un despropósito en la propuesta de Jesús, porque juzga “según la carne”. No sería raro que se hubiera preguntado qué sentido tenía cambiar, si ya era “hijo de Israel”. Nicodemo pone su seguridad en su origen y en su religión, lo cual le impide abrirse a la novedad del don y, sobre todo, a la verdadera filiación. En cambio, las obras de quien se acerca a la luz tienen otro origen, más allá de él mismo. Por tanto, se puede afirmar que la raíz de las obras de quien se aleja de la luz es el egoísmo. Entre más profunda la raíz, más fuerte el aferramiento a sí mismo. Mientras que “las obras hechas en Dios” apuntan a una dimensión relacional, radical y fundante. No se centran en el individuo, sino en lo que la tradición joánica llama *ágape* (*cfr.* 1 Jn 4,8).

Así, pues, el origen de la relación filial correcta con Dios pasa por la experiencia de la gracia, es decir, del don que viene “de lo alto”. Esto supone una respuesta en la fe a algo dado previamente y la entrega de “la vida eterna”. La feliz formulación ἵνα [...] ἔχη ζωὴν αἰώνιον, “para que tenga vida eterna”, expresa finalidad y proyecta la imagen del don, el dar y el recibir y, por consiguiente, el “tener”. La “vida de Dios”, entregada en comunión con el Hijo (*cfr.* Jn 15,5.9), procede del amor del Padre: “tanto amó Dios al mundo” (οὕτως γὰρ ἠγάπησεν ὁ θεὸς τὸν κόσμον, Jn 3,16a), que el Hijo del hombre fue levantado para que quien creyese tuviera “vida eterna”.

#### 4.2. La causa de la salvación: el amor de Dios al mundo

El uso joánico de “amar” (ἀγαπάω) como acto del creyente es más que un sentimiento. “Amar” es también un compromiso, tal como ocurre cuando Dios es el sujeto del verbo<sup>85</sup>. Por tanto, la voluntad divina de redención se agrega a la carga semántica de dicho verbo. El creyente, en virtud de su colaboración con el plan divino de salvación, es comprendido por esa voluntad redentora. Pero cuando el verbo refiere al “propio querer” o a las cosas y al *estatus*, como en Juan 3,19 y 12,43, respectivamente, esto es, como inclinación humana a “la oscuridad” o a preferir “la gloria de los hombres”, tal como Jesús acusa a los fariseos —“por tanto, amaron más la gloria de los hombres que la gloria de Dios” (ἠγάπησαν γὰρ τὴν δόξαν τῶν ἀνθρώπων μᾶλλον ἢπερ τὴν δόξαν τοῦ θεοῦ, Jn 12,43)—, predomina la desconfianza, el odio y las falsas seguridades. En otras palabras, lo contrario a una vida de fe. Esto ocurre porque Dios ya no tiene “peso” (כבד), en las decisiones y las actitudes. La “gloria de Dios” se esconde. No puede ser reconocida en “la carne”<sup>86</sup>, es decir, en el lugar donde la supuesta fe puede convertirse en compromiso.

En Juan 3,16a, el receptor del discurso es confrontado con el origen de la salvación. La cuestión estriba en reconocer lo divino en la frágil humanidad del interlocutor. Por eso, el envío del Hijo no solo remite a su finalidad, que el creyente “tenga vida eterna”, sino que también señala su causa, o mejor dicho,

---

85. En el Nuevo Testamento, el verbo aparece en 143 ocasiones, 37 veces en Juan y 31 veces en 1-3 Juan. El verbo y sus formas sustantivas y adjetivas designan un amor con menos carga afectiva que ἐράω y φιλέω. Por tanto, se concentra en la relación misma, quizás más libre de apegos y menos posesiva. Tal vez denote el amor fraterno, propio de la amistad. Es el verbo preferido por el cuerpo joánico para hablar de amor en las relaciones interpersonales, en particular, en la relación de Dios con el Hijo y los discípulos y sus diversas combinaciones. El evangelio lo utiliza frecuentemente para referirse al “amor de Jesús” y al “amor a él”, mientras que las cartas lo usan más para hablar “del amor de Dios y del amor a él”. H. Balz y G. Schneider, *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, o. c., pp. 26-27; 34-35. El énfasis escatológico hace que Jn 3,16 proyecte el amor de Dios al cosmos, lo cual es paradójico, porque “el mundo” es hostil (*cf.* Jn 14,30a; 15,19; 17,14), a pesar de la voluntad de redimirlo.

86. A partir de la intuición de Bultmann y desde una perspectiva narrativa, J. Resseguie sostiene que “la ideología explícita” del narrador del cuarto evangelio, según Jn 1,14, “muestra [que] la gloria es revelada en la carne; la δόξα en la σάρξ no es, en ninguna circunstancia, evidente para los personajes dentro del texto”. Ver J. Resseguie, *The Strange Gospel. Narrative Design and Point of View in John*, pp. 4-5 (Leiden, 2001).

su “origen”, donde coinciden el fundamento soteriológico y el cristológico<sup>87</sup>. Veámoslo con detenimiento:

Porque tanto amó Dios al mundo, que entregó al Hijo unigénito, para que todo quien crea en él no perezca, sino tenga vida eterna (οὕτως γὰρ ἠγάπησεν ὁ θεὸς τὸν κόσμον, ὥστε τὸν υἱὸν τὸν μονογενῆ ἔδωκεν, ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν μὴ ἀπόληται ἀλλ' ἔχη ζωὴν αἰώνιον).

La sintaxis de Juan 3,16 utiliza “un marcador del discurso” para indicar un nuevo desarrollo. Se vale de un desdoblamiento interno para agregar información. En efecto, la conjunción γάρ, cuya función aquí es explicativa<sup>88</sup>, permite añadir otro argumento. Además de su exaltación pascual, el texto explica el envío del Hijo del hombre. El “tener vida eterna”, gracias al testimonio del Hijo, se debe también a que Dios ama al “mundo”. Decide lanzar su plan de salvación por amor. Una construcción subordinante lo expresa sintácticamente. La fórmula οὕτως [...] ὥστε anuncia en su segundo sintagma una proposición consecutiva, que enuncia una relación de consecuencia respecto a la proposición regente (Jn 3,16a). El resultado “del amor de Dios al mundo” consiste en que “dio a su unigénito” para que “quien crea en él tenga vida eterna”. Insiste, una vez más, en la misión del Hijo y su finalidad, pero con una modificación: no usa el verbo “enviar”, sino “dar”<sup>89</sup>. Por tanto, esta finalidad y la mencionada hasta el versículo 16 desembocan en la misma acción divina, la cual, a su vez, remite al amor de Dios.

No es casualidad, entonces, que 1 Juan 4,7-8 identifique este “origen” o “causa” con el propio Dios y con lo que ha caracterizado su revelación a la humanidad: “Queridos, amémonos unos a otros, porque el amor es de Dios, y todo aquel que ama ha nacido de Dios y conoce a Dios. Quien no ama no conoció a Dios, porque Dios es amor” (Ἀγαπητοί, ἀγαπῶμεν ἀλλήλους, ὅτι ἡ ἀγάπη ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστίν, καὶ πᾶς ὁ ἀγαπῶν ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται καὶ γινώσκει τὸν θεόν. ὁ μὴ ἀγαπῶν οὐκ ἔγνω τὸν θεόν, ὅτι ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν).

Lejos de especular sobre la esencia divina a partir del “amor”, el texto busca comunicar los motivos de Dios para llevar a cabo su obra de salvación. La creatura puede identificarse y comprender esos motivos porque ella es la beneficiaria de la acción fecunda de Dios. En consecuencia, la finalidad es experimentar “por dentro” dicha acción. La apropiación de la acción divina le da acceso a la

87. El desenlace de la intriga de Jn 2,23-3,21 revela el origen celestial de Jesús, ratificado por los textos que hablan de su envío y retorno a dicho origen. El mismo Jesús anuncia insistentemente que, después de su pasión, “vuelve al Padre” para que el *paráclito* sea enviado y dé testimonio de ello (Jn 14,26; 15,26; 16,8-15).

88. D. B. Wallace, *The Basics of the New Testament Syntax*, p. 298 (Grand Rapids, 2000).

89. “Dar” puede traducirse como “entregar” o “donar”, lo cual denota el sacrificio pascual del Hijo del hombre o, en su defecto, “el don” divino.

intimidad de la redención y, por ende, a la vida en Dios o de Dios, que el evangelio formula en términos de “vida eterna”. La mediación cristológica vehicula esa gracia de tal manera, que la experiencia de su receptor se reconfigura en la fe. Por tanto, la finalidad de la salvación coincide con su porqué, un acto afectivo y efectivo del hecho mismo de la redención, realizada por el Hijo. Al aceptarlo como don gratuito, el creyente es conducido simultáneamente a la salvación.

El conocimiento interno de Dios es transformador. El creyente es consciente de esta novedad en la medida en que el Hijo unigénito, Jesucristo, se manifiesta:

Miren ¡qué amor nos ha dado el Padre!, para que seamos llamados hijos de Dios, y lo somos. Por eso el mundo no nos conoce, porque no lo conocieron. Queridos, somos ahora hijos de Dios, y todavía [no] se manifestó aquello que seremos. Sabemos que cuando sea manifestado, seremos semejantes a él, porque lo veremos como es. Todo el que tenga esta esperanza en él, se purifica a sí mismo, como él es puro (1 Jn 3,1-3)<sup>90</sup>.

La filiación y la conciencia de ello pasa por el (re)conocimiento de Cristo. El “amor que nos ha dado el Padre” es Jesús, de quien se espera su manifestación<sup>91</sup>. Recordemos que Juan 3,16a afirma que por ese amor, “dio”, o “entregó”, “al Hijo unigénito”. El verbo “dar” (δίδωμι), empleado en los dos textos, posee un claro sentido cristológico, puesto que lo que Dios ha comunicado de sí a favor de “la salvación del mundo” es su Hijo. En la medida en que lo conocemos, nos reconocemos hijos e hijas, es decir, encontramos salvación. En cambio, si no conocemos al Hijo, tampoco nos reconocemos como hijos e hijas.

El camino para “convertirse en hijo” es condición de posibilidad para que el Hijo se manifieste y para “verlo tal cual es”. El final del versículo 2, aunque algo oscuro, ayuda a fundamentar esta idea. Dodd comenta que puede referirse al antiguo principio que establece que “lo semejante conoce lo semejante”, una tesis muy en boga en el misticismo helenístico y, más tarde, también en el gnosticismo<sup>92</sup>. Entonces, la semejanza se alcanza junto con el reconocimiento genuino y diáfano de Jesús, cuya “manifestación” esperamos. Esta es obra de Dios, pero la fe en Jesús la va preparando. La *visio beatifica* no es sin más ver a Dios al final de los tiempos, sino reconocerse “en” la gloria del Hijo, en el

90. ἴδετε ποταπὴν ἀγάπην δέδωκεν ἡμῖν ὁ πατήρ, ἵνα τέκνα θεοῦ κληθῶμεν, καὶ ἐσμέν. διὰ τοῦτο ὁ κόσμος οὐ γινώσκει ἡμᾶς, ὅτι οὐκ ἔγνω αὐτόν. ἀγαπητοί, νῦν τέκνα θεοῦ ἐσμεν, καὶ οὐπω ἐφανερώθη τί ἐσόμεθα. οἶδαμεν ὅτι ἐὰν φανερωθῆ, ὅμοιοι αὐτῷ ἐσόμεθα, ὅτι ὁσόμεθα αὐτόν καθὼς ἐστιν. καὶ πᾶς ὁ ἔχων τὴν ἐλπίδα ταύτην ἐπ’ αὐτῷ ἀγνίζει ἑαυτόν, καθὼς ἐκεῖνος ἀγνός ἐστιν.

91. R. Brown, *The Gospel and Epistles of John. A Concise Commentary*, p. 114 (Collegeville, 1988).

92. C. Dodd, *The Johannine Epistles*, p. 71 (New York, 1946).

Padre, tal como lo espera el evangelista en Juan 14,7, donde el final es apenas un horizonte.

### 4.3. La mediación de la salvación: el nombre del Hijo

Crear “en el nombre de Jesús” (εἰς τὸ ὄνομα), “el unigénito”, tal como lo expresa Juan 2,23 y 3,18, es condición previa para “tener vida eterna” (Jn 3,15). Sin embargo, el uso de esa expresión en esta perícopa no se limita a enfatizar el cauce salvífico. El semitismo empleado hace que “nombre” sea más que la simple referencia a una persona. Refiere a “las cualidades, los poderes, los atributos o a la reputación (positiva o negativa) de una entidad”<sup>93</sup>. Por tanto, no comprende solo lo perceptible externamente, sino que abarca la totalidad. En el caso de Jesús, se refiere a su dignidad y a su autoridad, provenientes del “Nombre” a quien representa (*cf.* Jn 5,43).

Pero la muchedumbre, y luego Nicodemo, no van más allá de sus expectativas, en Juan 2,23. Más adelante, en 3,18, ni siquiera lo reconocen, lo cual es mucho peor. No obstante, aquí está sutilmente colocada la clave de comprensión. Su “nombre” está asociado a la condición de “Hijo unigénito”, el contenido que faltaba. Esto permite apreciar mejor la importancia de las formulaciones mesiánicas joánicas y el recurso a “los títulos” preestablecidos, como “Hijo del hombre”, para dar un contenido semántico justo a lo que dice creer o no creer, la verdadera identidad de Jesús. “El ungido” y “el Hijo de Dios” comprenden intrínsecamente la acción redentora divina, es decir, el plan de salvación universal, tal como Jesús se lo revela a Nicodemo.

En el relato de la samaritana, encontramos una referencia más directa y diáfana a esa asociación. Sorprendentemente, los samaritanos proclaman un título cristológico especial<sup>94</sup>: “sabemos que éste verdaderamente es el salvador del mundo” (καὶ οἴδαμεν ὅτι οὗτός ἐστιν ἀληθῶς ὁ σωτὴρ τοῦ κόσμου, Jn 4,42c). La convicción (οἴδαμεν) con la que llaman a Jesús “el salvador del mundo” es asombrosa. No es para menos, pues se trata de una intervención cósmica definitiva de Dios, cuya fuerza es superior a la resistencia que el mundo

93. F. W. Danker, *The Concise Greek-English Lexicon of the New Testament*, p. 252 (Chicago, 2009).

94. Schelkle observa que “en los LXX, el mesías nunca es designado de manera clara y distinta como σωτήρ”, aun cuando “salvador” es predicado del hombre y de Dios. Esa tradición no es ajena al primer cristianismo, dado que la literatura intertestamentaria suele usar el predicado para Dios. Pablo, en Flp 3,20, afirma que la salvación tiene en Jesucristo “un consumidor escatológico”. Según Schelkle, la escuela joánica retoma esta tradición para dar a la revelación de Jesús un sentido universal y de consumación. Claro, desde la perspectiva postpascual. Ver K. H. Schelkle, “σωτήρ, ἦρος, ὄ”, en H. Balz y G. Schneider, *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, o. c., pp. 1655-1658.

(con frecuencia hostil) pueda oponer. La imagen mesiánica es coherente con la figura del Hijo del hombre de Daniel, recuperada por el evangelista como “el unigénito” que Dios envió para que “el mundo sea salvo” (Jn 3,17). Esta tradición, dicho sea de paso, es cultivada por el círculo joánico, según 1 Juan 4,14: “y damos testimonio de que el Padre ha enviado al hijo salvador del mundo” (καὶ μαρτυροῦμεν ὅτι ὁ πατὴρ ἀπέσταλκεν τὸν υἱὸν σωτῆρα τοῦ κόσμου). Por tanto, creer en “su nombre” no viene “de la carne”, sino que es concedido “de lo alto”, “del Espíritu”. Tal vez en esto consistió el equívoco de quienes pretendieron “creer en su nombre”, en Juan 2,23, y de quienes se fiaban de lo que sus ojos alcanzaban a ver en “los signos” de Jesús.

La fe verdadera no depende de los signos, sino de la condición y el origen filial. Jesús advierte de ello en el relato de la curación del hijo del funcionario real (*cf.* Jn 4,48)<sup>95</sup>. Por eso, el testimonio que la samaritana da a sus coterráneos tampoco es suficiente (*cf.* Jn 4,49) como sí lo fue su encuentro e intercambio personal con Jesús. No se trata de una prueba para creer, sino de un signo que apunta hacia la voluntad divina de la cual él da testimonio. De ahí la importancia del encuentro. Esto fue, según el relato, lo que finalmente satisfizo al pueblo samaritano. Sin embargo, la conformidad de las decisiones y las acciones, todavía humanas, con la voluntad divina no está garantizada. Ni siquiera están garantizadas las de quien se acerca a Jesús o lo haya reconocido como “el salvador del mundo”.

En el encuentro con Nicodemo, Jesús menciona unas imágenes mesiánicas, que aparecen en el prólogo del evangelio (1,4b y 1,18b), pocas líneas después de que el narrador comience el relato. Luego, encontramos las mismas imágenes al final del capítulo primero y en el tercero, que las recupera, pero de modo inverso. En efecto, según Juan 3,16b.19b, “el Hijo” y “la luz” vienen al mundo. La construcción paralela de los dos versículos identifica las dos metáforas y la naturaleza del envío, que enfatiza con la repetición de la voz *cosmos*. Su llegada al “mundo” abre la posibilidad para “creer en su nombre” (*cf.* Jn 3,18), o bien, para “hacer la verdad” (*cf.* Jn 3,21). Por eso, la exégesis joánica coincide en que “las obras” están relacionadas íntimamente con la fe o con el acto de creer, desde el cual *el mesías* se revela.

En el prólogo, la metáfora de “la luz” posee una dimensión fundamentalmente soteriológica. Aunque, según Juan 1,14, quien se “encarna” es el *logos*, y, en ese sentido, la dimensión cristología es innegable, la luz posee un sentido salvífico incuestionado, en Juan 8,12. Dicho de otra forma, si bien en el prólogo prevalece la imagen del *logos*, la metáfora de “la luz” subraya su dimensión soteriológica. El *logos*, o “el verbo de Dios”, estaba en comunión con Dios

95. Cerrando así el ciclo “de Caná a Caná”, que comienza con la realización del “primer signo” durante unas bodas y concluye con dicha curación.

antes de la creación, antes de que esta fuera realizada por su medio<sup>96</sup>. Luego, el narrador puntualiza que “en él residía la vida”, “y la vida era la luz de los hombres” (καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων). Por tanto, el “Verbo” vivo de Dios se revela como “luz” a la humanidad, en virtud de lo que contiene y transmite: la salvación o “la vida”. Así, “luz” deja de ser predicado para volverse sujeto. Los verbos que describen la acción salvadora de esta imagen son los siguientes:

*la luz en la oscuridad brilla*

(καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει, Jn 1,5a)

él *alumbr*a a toda la humanidad, el que viene al mundo

(ὁ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον, ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον, Jn 1,9).

La “luz de los hombres” ahora “brilla” (φαίνει) o se “manifiesta” en la “oscuridad”. Además de la antítesis arquetípica de la luz y la oscuridad<sup>97</sup>, el verbo indica que esta última es superable, un eco del primer día de la creación, según Génesis 1,2b-5<sup>98</sup>. Por otro lado, el encuentro de Jesús con Nicodemo es sugerente. Se puede pensar que, dadas sus respuestas y que busca a Jesús de noche, no a la luz del día, Nicodemo camina aún en “las tinieblas”<sup>99</sup>. Sin embargo, ya ha comenzado a aproximarse a “la luz”, la cual no es, ni será vencida, tal como anuncia elípticamente Juan 1,5b, “y la oscuridad no la venció” (καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν). Luego, el versículo 19 anuncia que “la luz alumbr”a (φωτίζει) a la humanidad, precisamente, porque viene “al mundo”. En Juan 8,12, Jesús se identifica con este movimiento, que formula como “luz del mundo”. Por eso, el verdadero seguimiento salvaguarda del peligro de “caer”. El camino es seguro, porque está iluminado. No solo eso. Todavía más significativo es que dará “la luz de la vida”. La relación con el inicio del prólogo es evidente, puesto que “la luz” transmite “la vida” del Verbo.

96. El *logos* expresa más bien una misión creativa y generativa en el relato, pues comprende tanto la sabiduría divina como su palabra creadora, una evocación del relato del Génesis, según Jn 1,3.10. En cambio, “la luz” subraya la redención.

97. C. Koester, *Symbolism in the Fourth Gospel. Meaning, mystery, community*, pp. 123-124 (Minneapolis, 1995).

98. En el relato de la creación, esta imagen posee una dimensión redentora, ya que “la tierra era indistinguible y sin forma, y oscuridad sobre el abismo” (ἡ δὲ γῆ ἦν ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος καὶ σκότος ἐπάνω τῆς ἀβύσσου). En el prólogo del evangelio, “la luz” vence a la oscuridad y ordena la creación para hacer posible el surgimiento de la vida física.

99. C. Koester, *Symbolism in the Fourth Gospel*, o. c., p. 134. Koester, al asociar a Nicodemo con Jn 3,20, a duras penas admite un juicio negativo sobre él. Pero esta interpretación no convence a algunos exégetas.

El versículo 8,12 ha sido insertado acertadamente por el evangelista en un contexto literario bastante controversial<sup>100</sup>, en el cual se intensifica la oposición contra Jesús. Cabe señalar que Nicodemo reaparece en este entorno para defenderlo ante sus colegas (*cf.* Jn 7,50). Jesús había decidido “subir a Jerusalén” con ocasión de “la fiesta judía de las tiendas” (Jn 7,2.10.14), una festividad relacionada con la metáfora de la luz, según Craig Koester. La fiesta conmemora “la presencia divina” durante la travesía de los israelitas por el desierto, después de la liberación de Egipto. Dios “acampaba” con ellos como “una columna de nube durante el día, y en la noche en una columna de fuego para darles luz” (Éxodo 13,21)<sup>101</sup>.

La animadversión contra Jesús crece poco a poco. En la polémica sobre su origen, surgen algunas opiniones favorables. Hay quien piensa que puede ser un profeta, incluso el mesías mismo (*cf.* Jn 7,40-41). Pero después de proclamarse “luz del mundo” (Jn 8,12), sus detractores comienzan a conspirar y articulan mejor su acusación. La alusión a las imágenes de la luz refuerza el sentido de su divinidad<sup>102</sup>. Además de provocar con semejante identificación, en plena fiesta de las tiendas, enciende más los ánimos con el uso repetido de “yo soy” en sus discursos, lo cual evoca el nombre de Yahvé (*cf.* Jn 8,12.19.28.57). Entonces, tiene lugar el primer atentado, fallido (*cf.* Jn 8,59). Más tarde, aparece la formulación de la primera acusación: “no te apedreamos por obra buena alguna, sino por blasfemia, porque tú, siendo hombre, te haces a ti mismo Dios” (περὶ καλοῦ ἔργου οὐ λιθάζομέν σε ἀλλὰ περὶ βλασφημίας, καὶ ὅτι σὺ ἄνθρωπος ὄν ποιεῖς σεαυτὸν θεόν, Jn 10,33). La imagen petrificada de Dios pasa a ocupar el lugar del testimonio.

Aquí, la figura del siervo de Yahvé adquiere un vigor sin parangón en la cristología neotestamentaria. Probablemente, en el versículo 8,12, resuena el segundo canto del siervo: “te he puesto como alianza de un pueblo, para que seas luz de las naciones y salvación hasta el confín de la tierra” (ἰδοὺ τέθεικά σε εἰς διαθήκην γένους εἰς φῶς ἐθνῶν τοῦ εἶναι σε εἰς σωτηρίαν ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς, Is 49,6b). La “luz del mundo” y su equivalente, la “luz de las naciones”, tienen carácter salvífico universal. Además, la figura del siervo adquiere una relevancia especial como “alianza” o mediación de la promesa divina.

Dios, tal como ya hemos señalado, “ama al mundo” y signo de ello es el envío de su Hijo. El amor que salva es el que hace posible la donación de sí mismo. Por tanto, la mediación del Hijo, que encarna la voluntad redentora del Padre, es necesaria. Ahora bien, esa voluntad no quiso ser impositiva, tal como

100. No está de más recordar que la escena inmediatamente anterior ha sido añadida, pues es extraña al contexto y rompe abruptamente el flujo narrativo (Jn 8,1-11).

101. C. Koester, *Symbolism in the Fourth Gospel*, o. c., p. 141. El fundamento bíblico de esta imagen de Dios y de la luz se encuentra en Is 60,1-2.19-20.

102. *Ibid.*, p. 140.

lo insinúa el himno de Filipenses 2,6ss, sino que eligió ofrecerse como palabra divina de amor, cuya expresión humana por excelencia coincide con lo generado exclusivamente por el amor divino. A pesar de las negaciones y relativizaciones individualistas y hedonistas, el amor a una hija o a un hijo siempre es inconmensurable. En ese mismo sentido, la mejor experiencia de ese amor en el ámbito de la fe es el amor paterno-filial.

Así lo expresa la primera carta de Juan con sorprendente claridad:

En esto fue manifestado el amor de Dios en nosotros, que Dios ha enviado al mundo a su Hijo unigénito para que vivamos por medio de él. En esto consiste el amor, que nosotros no hemos amado a Dios, sino que Dios nos amó y envió a su hijo como expiación de nuestros pecados (1 Jn 4,9-10).

Además de la sorprendente pervivencia del carácter expiatorio de Cristo en la tradición joánica, el texto esboza el álgido momento en el cual Jesús desvela la verdadera motivación de Dios para salvar: “tanto amó Dios al mundo que...” (Jn 3,16). La razón última de la obra redentora es el amor de Dios, cuya mejor expresión, en términos de eficacia e implicación personal, es el envío de “su Hijo unigénito”. La salvación acaece gracias a su mediación. El vivir “por medio de él” se consigue mediante la fe en él y el testimonio de las obras.

La primera carta de Juan (3,23) recoge esa doble perspectiva como “mandato” o “voluntad” divina (ἡ ἐντολή αὐτοῦ): “creamos en el nombre de su hijo Jesucristo y nos amemos unos a otros” (ἴνα πιστεύσωμεν τῷ ὀνόματι τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἀγαπῶμεν ἀλλήλους). El capítulo 4 de la primera carta desarrolla “las dos mitades del mandamiento”. Los versículos 1-6 recurren a una discusión cristológica para exponer la primera mitad. El resto del capítulo (7-21) está dedicado al amor fraterno<sup>103</sup>. Probablemente, la primera discusión, que pide discernir “los espíritus que vienen de Dios” de los que proceden de los “falsos profetas”, responde a la situación interna de la comunidad o del entorno del círculo joánico. En seguida, el texto advierte contra quienes no confiesan correctamente a Jesucristo, “quien [...] ha venido en carne” (ὁ ὁμολογεῖ Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα, 1 Jn 4,2 ). Mucho se ha especulado si esto es indicio de las disputas internas de las comunidades joánicas<sup>104</sup>,

103. G. L. Parsenius, *First, Second and Third John*, p. 114 (Grand Rapids, 2014).

104. Audazmente, Brown nos acerca a ese momento, al señalar, basado en la primera carta, la existencia de algunos “separatistas”, a quienes el autor contradice con esa particular confesión o “reconocimiento” de su “carne”. Brown interpreta el verbo ὁμολογέω, “confesar”, como “reconocimiento de la importancia de Jesús”, con lo cual da a entender que la dificultad de estos “separatistas” no radica en la adhesión a Cristo, sino en que consideran su humanidad como “una etapa” de la acción del *logos*. Por tanto, “la existencia humana de Jesús, a pesar de ser real, no tiene ningún significado salvífico”. Ver R. Brown, *The Community of the Beloved*

reflejadas incluso en el prólogo del evangelio. Sea lo que sea, esa confesión está relacionada con su dimensión testimonial.

Una dimensión congruente con la encarnación del *logos*. Para el autor de la primera carta, obviar su significado y sus consecuencias es negar a Cristo y encontrarse entre “los del anticristo”, es decir, “el mentiroso”, “que niega que Jesús es el Cristo” (1 Jn 2,22; *cfr.* 1 Jn 4,3). No hacen falta grandes disquisiciones para comprender que “el mentiroso” (ὁ ψεύστης)<sup>105</sup> es el adversario de Jesús (ὁ ἀντίχριστος), el que lo niega verdaderamente (ὁ ἀρνούμενος). Así, pues, los adversarios ya no son “los judíos” de la narrativa evangélica, sino aquel que tergiversa o falsifica el contenido de la revelación, dejándose llevar por sus criterios y no por los de Dios.

Por eso, el autor de la carta exhorta a fiarse del testimonio divino, pues “si aceptamos el testimonio de los hombres, cuanto más el testimonio de Dios” (εἰ τὴν μαρτυρίαν τῶν ἀνθρώπων λαμβάνομεν, ἢ μαρτυρία τοῦ θεοῦ μείζων ἐστίν, 1 Jn 5,9). Los que no aceptan el testimonio de la encarnación de Cristo “son del mundo” (1 Jn 4,5a) y su testimonio pone en entredicho el testimonio del Padre sobre su Hijo: “El que cree en el Hijo de Dios tiene el testimonio en sí mismo, el que no cree ha hecho a Dios un mentiroso, porque no ha creído en el testimonio que Dios ha testimoniado acerca de su Hijo” (1 Jn 5,10).

El mundo no puede dar testimonio de la salvación, porque esta no proviene de allí, sino “de lo alto” (*cfr.* Jn 3,3). Así lo testimonian “el Espíritu, el agua y la sangre” (1 Jn 5,8), “el testimonio en sí mismo” que posee el creyente. El argumento es poderoso, porque pone a Dios como testigo principal, en primera y última instancia, de la naturaleza filial y de la misión redentora de Jesús. Por tanto, no es un testimonio cualquiera, sino “la vida eterna”, que “nos ha dado” o “entregado” (*cfr.* Jn 3,16). Es la vida de su Hijo, en su ministerio y su pascua, la vida en la cual el creyente “entra” y “posee”: “Y este es el testimonio, que Dios nos ha dado vida eterna, y esta vida está en el Hijo. El que cree en el Hijo tiene la vida; el que no cree en el Hijo de Dios, no tiene la vida” (1 Jn 5,11-12).

En la perícopa de nuestro estudio, también encontramos el testimonio, la fe y la vida eterna, cuyo sentido testimonial de la salvación aparece ahora con mayor

---

*Disciple*, pp. 110-111, 113, 116, 120-123 (New York, 1979). Brown encuentra un atisbo de “docetismo” incipiente en la comunidad joánica, el cual es contestado por el autor de la carta. Este advierte del peligro de valerse de la “alta cristología”, que desencarna la preexistencia del *logos*, para exagerar la tradición cristológica del evangelio.

105. En 2 Jn 7, este es designado ὁ πλάνοσ, “el engañador” y el “anticristo”, una figura bastante concreta y más cercana de lo que se pueda pensar. Representa a “muchos”, es decir, una colectividad, probablemente la disidencia de las comunidades joánicas o de su entorno, “los que no confiesan que Jesucristo vino en carne”.

claridad. La “coincidencia” no es accidental, sino característica tradicional del universo joánico, que los ha asociado estrechamente. A ello se agrega el carácter generativo, importantísimo, de la primera carta y también de Juan 2,23-3,21. La carta exhorta desde el comienzo a la comunión como testimonio de una única experiencia, “la vida eterna”, manifestada y compartida en Jesucristo (*cfr.* 1 Jn 1-4). A continuación, el autor coloca los cimientos de esa comunión y advierte de los peligros que la amenazan.

Hacia el capítulo 3, la carta habla de la filiación, cuyo fundamento es la comunión fiel con Dios Padre. De esa forma, la doctrina cristológica y la comunidad testimonial se fusionan en la experiencia de Dios Padre. La carta insiste en ello con una formulación que contiene ambos elementos: “todo el que cree que Jesús es el Cristo, de Dios ha nacido, y todo el que ama a aquel que engendró [el Padre], ama a quien ha sido generado de él” (1 Jn 5,1).

La fe cristológica implica la comunión y la caridad entre los creyentes, puesto que todos comparten la misma paternidad, al haber nacido todos de “lo alto”. Lo opuesto contradiría la razón por la cual se vive en esa fe. La exhortación a amar “a quien ha sido generado de él” está fundamentada, precisamente, en el vínculo de fe con Dios. Si Jesús está en comunión con el Padre, según confiesa la cristología joánica<sup>106</sup>, y si él es “la vida” y “la salvación” enviada por Dios<sup>107</sup>, según 1 Juan 5,11-12, entonces, “quien tiene al hijo, tiene la vida” (ὁ ἔχων τὸν υἱὸν ἔχει τὴν ζωὴν, 1 Jn 5,12a). Por consiguiente, la comunión con él no solo es indispensable, sino que se traduce y se testimonia en la comunión fraterna. Esto nos lleva, una vez más, a la metáfora de “la vid y los sarmientos”

---

106. Esta comunión, tal como insisten los discursos de despedida (Jn 17,21), debe reflejarse en la comunión de los discípulos, ya que estos estarían también en comunión con Dios. Pollard señala que la cristología joánica está articulada por dos ejes relacionales, a saber, “la relación entre el Logos-Hijo con la divinidad y la relación de la divinidad con la humanidad en Jesús”. Esta última relación es posible porque “como Logos, Cristo es el mediador de la actividad de Dios en la creación”. Por tanto, es “palabra” y “sabiduría” de Dios encarnadas y, en virtud de ello, “la gloria del Padre es vista en todo lo que el Hijo hace y dice”. Cristo es, sobre todo, “el mediador de la actividad de Dios en lo que concierne a la salvación de los hombres y a su adopción en su familia”. Ver T. E. Pollard, *Johannine Christology and the Early Church*, pp. 6, 20-21 (Cambridge, 1970).

107. El envío o la manifestación de Cristo como “Palabra de vida” y como “Hijo de Dios”, “el verdadero” (ὁ ἀληθινός), están presentes en el prólogo (1 Jn 1,2) y en el segundo epílogo de la carta (1 Jn 5,20), lo cual enfatiza la importancia de la correcta comprensión cristológica, al mismo tiempo que coloca el texto en clave de salvación.

del evangelio, la cual, como imagen cristológica<sup>108</sup>, significa estar en comunión y producir “fruto” (*cfr.* Jn 15,2).

Las “obras” como testimonio del discípulo remiten a la fe no como perseverancia propia, sino como acto de la confianza de Dios. El lugar de esa fe se encuentra en su propia vida, en su seno paterno, es decir, en su espacio de comunión. Allí, la nueva criatura entra en comunión con la fuente de la vida, su Hijo y su Espíritu. La fe es también reconocer ese acto de confianza manifestado en el Hijo. Podríamos decir que es un desdoblamiento y una vivencia inmediata de comunión, cuya realización conduce al testimonio, previsto en Juan 4,14. La vida donada por el Hijo se “convierte en fuente de agua que brota para la vida eterna”. Su obra es testimonio de salvación, una experiencia abierta para ser comunicada y compartida.

En este sentido, los hombres y mujeres de fe colaboran no en su redención personal, sino en el plano mayor de la redención “del mundo”, como nueva creación. Son testigos del acontecimiento salvífico de la encarnación del Hijo, al reconocer su origen y su pascua, que comprende toda su vida, hasta el culmen fecundo de la cruz, donde la muerte es vencida, tal como lo anticipa simbólicamente “el signo” de Lázaro. Al pie de la cruz, las mujeres y “el discípulo amado” reconocen, en el momento más inusitado, “la vida” que mana de él y cómo, en esa humanidad desnuda y despojada de todo, él devuelve la vida y la dignidad. Al compartir su condición de hijo, se hace solidario y genera así una nueva comunidad de vida para llevar a cabo, menguadas sus fuerzas, la obra que el Padre le había encomendado (*cfr.* Jn 17,4-5).

Una vez resucitado, Jesús no niega su muerte (*cfr.* Jn 20,20.25). La gloria de su resurrección no opaca la entrega de “la vida”. Una vida que, en sentido estricto, es obra de Dios y desde la cual se da un testimonio de salvación. En Juan 20,22, Jesús, en medio de la comunidad de discípulos, comunica el Espíritu Santo para realizar una misión de reconciliación. Así, el don de “la vida eterna” los impulsa de nuevo a compartir la fe y su comunión con el mundo (*cfr.* Jn 17,18). Jesús cuida celosamente la obra del Padre como “el buen pastor” cuida a sus ovejas. Jesús sabe que aquellos a quienes había recibido y cuidado eran obra del Padre, la obra que él mismo recibió y realizó: “voy a ti, Padre santo, cuídalos en tu nombre, los que me has dado, para que sean uno como nosotros (Jn 17,11).

---

108. A. García-Moreno, *Jesús el nazareno, rey de los judíos. Estudios de cristología joánica*, pp. 358-361 (Pamplona, 2001). La vid “es otra revelación que Jesús hace de sí mismo”. El simbolismo de la vid es congruente con su importancia en el mundo mediterráneo y en la tradición bíblica sobre “Israel”, recogida por Josefo y los sinópticos (Antigüedades XV, 11,3; Mc 12,1-12). De alguna manera, la viña plantada por Noé simboliza la vida del nuevo comienzo. El sentido mesiánico de la vid se aprecia mejor en 2 Bar 37,7, un texto contemporáneo de Juan.

El creyente, como obra del Padre, ha de dar un testimonio de salvación, que genere vida por sí mismo. Su obra se contrapone a “las obras malas” (Jn 3,19), consecuencia de no reconocer la vida, ni su donación, cuando esta se manifiesta. Así, la praxis y la ética forman parte de ese testimonio. De la misma manera que el no reconocimiento produjo muerte, el fruto del discípulo devuelve, de manera indiscutiblemente proporcional, la comunión, generando vida, donde esta se encuentra amenazada o donde parece no haberla.

Tener “la vida eterna” es comprenderse como parte de “las obras del Padre” hasta el punto de encontrarse solo allí, eternamente. Esa vida no es una simple teoría, porque Dios la hizo sueños y esperanzas de carne. Luego, sopló y generó historias con una misión (*cfr.* Jn 20,22). Tampoco se reduce a certezas y seguridades, sino que se presenta como salvación. No se trata de regresar al vientre materno (*cfr.* Jn 3,4), sino de ser generado “de lo alto”.

Así, pues, la salvación es, para Juan, una nueva filiación (*cfr.* Jn 1,12), vivida como *martyrium*, en comunión con Jesucristo. Es una obra que se lleva a cabo desde la perspectiva de la estrecha relación con el Hijo. El nuevo nacimiento, o “generación”, que da acceso al “reino de Dios”, o bien, como prefiere el evangelista, a “la Vida”, se traduce en una vida testimonial, que se constituye en cauce del compromiso salvífico de Dios con la humanidad. Más que el privilegio de unos predestinados o un premio al final de una vida abnegada, la salvación es primordialmente una misión, que rompe barreras y prejuicios, en el acaecer siempre trascendente de Dios.