

Nacer de nuevo/de arriba para el Reino de Dios
Un aporte al pensamiento de las Asambleas de Dios

Por

José Antonio Watanabe Maruyama

TESIS

En cumplimiento parcial de los requisitos para el grado de

Licenciatura en Ciencias Bíblicas

Profesora guía: Dra. Irene Foulkes

UNIVERSIDAD BIBLICA LATINOAMERICANA

San José, Costa Rica

Setiembre 2008

Nacer de nuevo/de arriba para el Reino de Dios

Un aporte al pensamiento de las Asambleas de Dios

Tesis

Sometida en el mes de Noviembre del 2007 al cuerpo docente de la Universidad Bíblica Latinoamericana en cumplimiento parcial de los requisitos para optar el grado de Licenciatura en Ciencias Bíblicas por:

José A. Watanabe M.

Tribunal integrado por:

Dra. Irene Foulkes, Profesora Guía

MSc. Silvia Regina de Lima,
Dictaminadora

MSc. Violeta Rocha Areas , Lectora

MSc. Mireya Baltodano , Decana

Con profundo agradecimiento a nuestro Dios Padre y Padre
A mis hijos Aarón e Israel
A mi amada esposa Miriam
A mi Madre y en Memoria de mi Padre
Por sus apoyos constantes
Y a toda la iglesia de las Asambleas de Dios del Perú

Con verdadera gratitud:
A la Dra. Irene Foulkes por su paciencia y enseñanza
A todos los profesores de la Universidad Bíblica Latinoamericana
Y en especial a las/los estudiantes extrajeras/os y
costarricenses que convivimos como hermanos por siete meses.

CONTENIDO

CAPITULO

INTRODUCCION

I.	NOCIONES ESENCIALES PARA COMPRENDER JN. 3: 1-15.....	1
1.	Autor, fecha de composición, lugar de composición y propósito.....	1
1.1	El Autor	
1.2	Fecha y lugar de composición	
1.3	El propósito general y destinatario	
2.	El contexto político de Palestina y Asia menor.....	10
3.	El estilo literario del evangelio de Juan.....	14
3.1	Relatos y discursos.....	14
3.2	La técnica de las conexiones.....	15
3.3	Sumarios.....	15
3.4	Los paralelismos.....	15
3.5	Otros rasgos literarios.....	15
3.5.1	El malentendido.....	16
3.5.2	La ironía.....	16
3.5.3	El simbolismo.....	16
3.5.4	Las notas aclaratorias.....	17
4.	Panorama general del evangelio de Juan.....	17
4.1	Estructura propuesta.....	18
4.2	Breve análisis de la estructura.....	18
4.2.1	El prólogo 1.1-18.....	18
4.2.2	El bloque A-A' 1.19-47 y 18.1 - 20:31.....	20
4.2.3	El bloque B-B' 2.1 - 4.54 y 13.1 -17.26.....	23
4.2.4	La parte central del evangelio de Juan C (5.1 – 12.50).....	27
4.2.5	El epílogo (cap. 21)	
II.	EL TEXTO Y EXEGESIS.....	30
1.	Estructura de la sección 2.1 – 4.54 (deconstrucción del antiguo orden).....	30
2.	Estructura de la sección 2.23 – 3.36.....	31
3.	Delimitación del texto.....	33
4.	Crítica textual Jn 3.1-15.....	35
5.	Nuestro texto (traducción desde el NTG 27 ava. edición).....	36
6.	Líneas de sentido y oposiciones semánticas de Jn 3.1-15.....	37
6.1	El diálogo 3.1-15.....	37
6.1.1	Cuadros de líneas de sentido y oposiciones semánticas.....	37
6.1.2	Análisis de las líneas de sentido.....	38
a)	La línea de sentido “nuevo comienzo”	
b)	Línea de sentido “saber”	
c)	La línea de sentido “Reino de Dios”	

INTRODUCCIÓN

El movimiento pentecostal¹ (en particular Las Asambleas de Dios del Perú) ha heredado en parte el pensamiento y la práctica del pietismo alemán, del anabaptismo, del metodismo, del dispensacionalismo y del fundamentalismo, entre los más importantes. Cada uno de estos movimientos surgieron como “movimientos contestatarios” en momentos históricos específicos y que hoy encuentran un espacio en el quehacer pentecostal. Para nuestro estudio debemos prestar especial atención al pietismo alemán, pues este movimiento tuvo una gran influencia sobre la práctica cristiana en John Wesley² (fundador del metodismo). La santificación se interpretó en los pietistas como la ruptura con el mundo.³ Esta ruptura con el mundo produjo un movimiento antisocial (apartado de la vida política y social de su nación, pueblo y comunidad). Nuestro interés recae sobre el pietismo, pues este movimiento ha insistido mucho en la experiencia del nuevo nacimiento, la vida devocional cristiana y el ascetismo (vida apartada) que los pentecostales y las pentecostales han heredado. Una de las prácticas heredadas por el pentecostalismo del pietismo es la ruptura con el mundo que forma parte de la vida nueva, Hermestein M. Pereira da Costa⁴ señala lo siguiente sobre la vida espiritual de los pietistas alemanes:

Lectura sistemática de la Biblia; oración y abstinencia: combate el juego, borracheras, bailes y teatros, enfatizando moderación en el vestir, en bebida y los

¹Con la terminología pentecostal me refiero al llamado “pentecostalismo clásico” nacido en los Estados Unidos al principio del s.XX, como las Asambleas de Dios, Iglesia de Dios, Iglesia del nazareno, sólo Jesús, etc.

² Como es conocido el pentecostalismo norteamericano venido al Perú es heredera del movimiento de santidad una rama del metodismo.

³ El mundo en el ambiente pentecostal es el ámbito donde la gente vive sin la presencia de Dios. Generalmente se caracteriza este ámbito por no llevar una ética bíblica, esto es, un compartimiento a la luz de las listas de pecados encontrados en Ro 1.28-32; Ga 5.19-21 entre otras. Estas personas están bajo el dominio de Satanás.

⁴ Hermestein Maria Pereira da Costa, “ El pietismo: Um desafio a piedade e a teologia” disponible en http://www4.mackenzie.com.br/fileadmin/mantenedora/CPAJ/revista/Vol_IV_1999_1/hermistein.pdf. Fecha de acceso: 4 de Septiembre de 2006.

alimentos, buen comportamiento cristiano en los negocios, teniendo amor como un parámetro visible de la piedad cristiana. (Lo subrayado es nuestro)

Es interesante notar que el movimiento pietista alemán aunque tenía esas características éticas como una actitud contestaría a su época, poseía conciencia de la acción social (orfanatorios) como demostración del amor de Dios.

La parte subrayada en la cita de Hermestein M. Pereira da Costa es el énfasis que remarca el movimiento pentecostal clásico. Esto es, se prohíbe todo tipo de juegos del azar. El tomar cualquier tipo de licor es catalogado como pecado así como el bailar. Sobre la vestimenta todavía quedan iglesias aunque muy pocas que las practican. A esta lista hay que agregar el no fumar y en algunos casos ir al cine. Todas estas prohibiciones como control religioso de la conducta de los feligreses y las feligreses interpretado como apartarse del mundo. Estas prohibiciones más que bases bíblicas son tradiciones eclesiales que respondieron a una época determinada.

Por otro lado, el tema del Reino de Dios como un cambio del sistema político, económico y social no es conocido en el ámbito pentecostal tradicional⁵. Si hay alguna definición sobre el Reino de Dios es a nivel subjetivo: el reinado de Dios está en el corazón de las personas. Y todo cambio debe operarse en este nivel. En la actualidad con la influencia de nuevas corrientes denominadas “neo pentecostales⁶”, el concepto de Reino de Dios está tomando nuevas perspectivas. Una de esas perspectivas es que el Reino de Dios es un reino de prosperidad económica, por lo tanto, los hijos de ese reino se caracterizan por ser exitosos económica y socialmente (son cabeza y no cola⁷).

⁵ Pentecostal tradicional. Designamos a aquellas iglesias pentecostales que se separaron de las iglesias históricas protestantes de los EEUU a fines de s. XIX y inicios del s. XX. Entre estas tenemos. La Iglesia Nazareo, Iglesia de Dios de Cleveland, Las Asambleas de Dios, Iglesia sólo Jesús, Iglesia de la profecía, entre otras.

⁶ Este es un neologismo de los estudiosos de la ciencia de la religión. Aunque no hay un consenso sobre esto, designamos a esta nueva corriente como venida del carismático de la iglesia católica romana. Este nuevo movimiento, después de que se desligó de la tutoría eclesial católica romana, comenzó con los grupos evangélicos de hombres de negocio. Su característica, a parte de las alabanzas prolongadas, danzas y libertad del ejercicio de los dones espirituales (herencia del pentecostalismo tradicional) es el énfasis que pone en la prosperidad económica. Ser próspero es sinónimo de ser bendecidos por Dios.

⁷ Expresión utilizada del Dt 28.13

El pentecostalismo se está volviendo en un mercado de las ofertas⁸ “espirituales” y de los espectáculos. No estamos en contra de las celebraciones muy llamativas, pues son formas de celebraciones, sino en el enfoque que se está dando al evangelio de Jesucristo, ya no de contracultura, de cuestionamiento, sino de aculturación a este sistema de competitividad. Lo que está en discusión en esta tesis es si este nuevo nacimiento de arriba, considerado en el pentecostalismo clásico como inicio de una vida de ascetismo (no fumar, no tomar, no ir a fiestas, no participar de los juegos del azar, la vestimenta) y el concepto de Reino de Dios al nivel subjetivo que además ha incorporado la teología de la prosperidad (que promueve la competencia entre los seres humanos que hace abuso de la ingenuidad y necesidad de las personas para manipularlas en nombre de “Dios” y despojarlas del poco dinero que poseen para el provecho de los líderes espirituales y “ministerio”). **¿Es para las iglesias pentecostales de América Latina y las Asambleas de Dios en particular la manera de constatar el nuevo nacimiento para ver/entrar el (en) el Reino de Dios?**

En esta tesis deseamos comprobar que el nuevo nacimiento es una identidad que tiene sus bases en un nuevo origen (el Reino de Dios) y que no se reduce a una moralidad personal subjetiva, sino que debe producir un cambio total de percibir y actuar en nuestra realidad mediante la articulación con el Reino de Dios, entendido aquí como vida o vida eterna. Por lo tanto, nuestro objetivo será en forma general: Analizar los aportes de Juan 3:1-15 al tema de nacer de nuevo para el Reino de Dios, con referencia a la vida y misión de la iglesia de las Asambleas de Dios del Perú para propiciar cambios en las actitudes referidas al nuevo nacimiento y Reino de Dios.

Para lograr este objetivo hemos dividido esta tesis en dos capítulos. En el capítulo I tratamos de penetrar en el pensamiento juanino, esto es, el propósito, circunstancias, contexto histórico, estilo literario, etc. Con la finalidad de entender que el texto Jn 3.1-15 es parte de un todo del evangelio de Juan. En el capítulo II hacemos una exégesis de Jn 3.1-15. Para ello aplicaremos los métodos del estructuralismo, la semántica, el socio-retórico, el narrativo y las ciencias sociales. Y por último culminar con cinco aportes que han surgido de esta exégesis para la vida y misión de las Asambleas de Dios del Perú.

⁸ Consideramos que el movimiento pentecostal ha asumido el sistema económico de la oferta y la demanda que implica competencia. Por ello las iglesias pentecostales y neo pentecostales compiten entre ellas mismas quién da los mejores espectáculos y suple mejor las necesidades existenciales humanas.

CAPITULO I

Nociones esenciales para comprender Jn. 3: 1-15

En el presente capítulo trataremos -aunque de forma muy breve- de analizar los aspectos históricos y literarios del evangelio de Juan, esto es, conocer los aspectos que rodearon al autor, como lugar y fecha de composición, su situación política, social, económica e ideológica que motivaron a escribir este evangelio. Por otro lado, como texto literario el evangelio de Juan tiene tropos y expresiones propias del autor, que son aplicadas a todo el libro que le da unidad literaria y revelan estrategia retórica.

Ahora, este paso previo se hace necesario para entender con mayor profundidad nuestro texto a investigar Jn. 3.1-15. La unidad literaria a analizarse en el capítulo III no es autónoma del texto en conjunto, pues es un paso más dentro de todo el evangelio, que contribuye al cumplimiento del propósito general del libro propuesto por el autor.

1. Autor, fecha de composición, lugar de composición y propósito

1.1 El Autor

Antes de entrar al tema debemos aclarar un punto, entre escritor y el autor. El evangelio de Juan como los sinópticos, ha tenido una larga duración de recopilación de fuentes sean estas orales o escritas. Todas ellas fueron elaboradas como bien lo plantea G.Theissen⁹ por dos personas y esto lo deducimos por las dos conclusiones Jn 20.30-31 y 21.24. Al primero lo llamaremos el “discípulo amado” o el “escritor”, y al segundo el que le dio la forma final al libro tal como nos los ha llegado a nosotros en forma canónica, lo llamaremos “el autor”. “El autor” no es (como también vale para el “discípulo amado”) solo un recopilador, sino es creador de una nueva obra, puesto que buscó otras fuentes orales o escritas y las reelaboró e imprimió nuevos aspectos teológicos, según las circunstancias existenciales históricas. En los siguientes párrafos

⁹ Gerd Theissen, *La redacción de los evangelios y la política eclesial*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2002, 136-137.

daremos un breve panorama de las principales posturas sobre la autoría del evangelio de Juan.

En el año 1820 Karl Gottlieb Bretschneider¹⁰ puso en duda la autoría tradicional del cuarto evangelio, esto es, de Juan el apóstol. Este exégeta señaló que la doctrina de Jesús en el evangelio de Juan era incompatible con los evangelios sinópticos. Otro punto es que el autor del evangelio de Juan tenía poco conocimiento del territorio de Palestina y por ello no pudo haber sido un testigo presencial de los eventos. Desde ese momento se han levantado muchos investigadores con teorías muchas veces contrarias entre ellas mismas. R. Bultmann¹¹, postula que el “discípulo amado” fue el autor del evangelio. Este era un judío desconocido y testigo de la vida de Jesús, y que después de su muerte hubo varios redactores (el último fue un redactor eclesial¹²). J.N. Sanders¹³ dice, que el “discípulo amado” fue Lázaro y por tanto autor del evangelio de Juan (en la actualidad lo sigue Theodore Jennings¹⁴). Para R. Brown¹⁵, hubo cinco etapas: las dos primeras de Juan hijo de Zabedeo a quien R. Brown identificó como el “discípulo amado” y las tres últimas de la escuela juánica (aunque mas tarde se ha retractado sobre la identidad de “el discípulo amado¹⁶”). Y R. Schnakenburg¹⁷ postula tres diferentes manos: Juan hijo de Zabedeo como autor, un redactor llamado “el evangelista” y un redactor final. En cuanto

¹⁰ Henri van der Bussche, *El evangelio según san Juan*. Madrid: Studium, 1972, 17.

¹¹ Rudolf Bultmann, *The gospel of John a commentary*. Oxford: Blackwell, 1971, 11.

¹² Para nuestro caso este último sería el autor del evangelio.

¹³ E. Cothenet al hacer referencia sobre Sanders dice: “Jn 11.31-36, indican explícitamente que Jesús lo amaba (philein). Como, por otra parte, Lázaro era de Betania, estaría en buena posición para ser testigo, de los recuerdos referentes al ministerio de Jesús en Judea y en Jerusalén”. En Augustin George y Pierre Grelot, *Introducción crítica al nuevo testamento, tomo II*. Barcelona: Herder, 1983, 371.

¹⁴ Theodore Jennings (2003) “*The Man Jesus Loved*”, postula que el autor del evangelio de Juan fue Lázaro amante de Jesús. La visión de Jesús de este profesor del Seminario de teología de Chicago, es de un gay. En: Gilberto Castañeda, “The Man Jesus Loved”, disponible en http://www.ctschicago.edu/pdf/Castaneda_Lecture_6.pdf. Fecha de acceso: 19 de Octubre del 2007.

¹⁵ Raymond Brown, *El evangelio según san Juan. Vol. I: caps. I-XII*. Madrid: Cristiandad, 1979, 41

“Una figura destacada de la iglesia primitiva predico y enseñó acerca de Jesús, sirviéndose de los materiales sin elaborar que le ofrecía una tradición de los hechos y dichos de Jesús, pero dándoles una determinada configuración teológica y expresiva. En su día recogió la sustancia de su predicación y su enseñanza en un evangelio, siguiendo el esquema tradicional de bautismo, ministerio y pasión, muerte y resurrección de Jesús. Como siguió enseñando y predicando después de redactar su evangelio, le dio una nueva redacción, añadiendo nuevos materiales y adaptándolo de forma que diera respuesta a nuevos problemas. Después de su muerte, un discípulo llevo a cabo una redacción final del evangelio, incorporándoles otros materiales procedentes de la predicación y enseñanza del evangelista, e incluso ciertos materiales debidos a los colaboradores de este”.

¹⁶ Raymond Brown, *La comunidad del discípulo amado*. Salamanca: Sígueme, 1983, 34.

¹⁷ Rudolf, Schnakenburg, *El evangelio según san Juan. Vol. I: caps.1-4*. Barcelona: Herder, 1980, 132-133.

a la identificación del “discípulo amado” Schnackenburg indica que fue Juan hijo de Zabedeo, pero que este sobrenombre fue insertado por sus discípulos posteriormente¹⁸.

Uno de los problemas más suscitados es el de identificar al escritor con “el discípulo amado”, que es la fuente de legitimación de “el autor” (21. 24). Desde nuestro punto de vista y tomando la información que nos ofrece Guillermo Hendriksen¹⁹ creemos en primer lugar que el escritor fue un judío que conocía con exactitud la geografía y topografía de Palestina (1.28; 2.1,12; 3.23; 4.11,20; 5.2; 9.7; 11.18; 11.54; 12.21; 18.1; 19.17, etc.). El “discípulo amado” tenía un conocimiento del arameo (araméismos) y conocía muy bien las fiestas y costumbres judías, en especial los rituales ceremoniales (2.6; 4.9; 7.2, 22; 11.55, etc.). También el “discípulo amado” era un testigo ocular, puesto que narra acontecimientos donde él participó (1.14; 19.35). Sobre todo los recuerdos de los discípulos (2.17,22; 12.16) indican un testigo de la primera generación que pertenecía al grupo íntimo de Jesús. En esta última parte, discordamos con la actual posición de R. Brown cuando dice que el “discípulo amado”(o el escritor) no era parte del círculo íntimo de los doce(Juan hijo de Zabedeo)²⁰. De los argumentos que se pueden presentar damos solo el que creemos más importante. En la pequeña unidad literaria Jn 1. 35-42, hay dos discípulos de Juan el bautista que siguen a Jesús; a uno el narrador lo identifica (Andrés), pero el otro queda en el anonimato. Este personaje anónimo creemos que es el “discípulo amado” que toma esta connotación a medida que va conociendo más a Jesús hasta convertirse en uno de los más allegados a él (se reclina sobre el pecho de Jesús en la última cena²¹). Por otro lado, en Jn.21.7 este “discípulo amado”(o el escritor) está relacionado con la pesca, y en los sinópticos los únicos relacionados con esta actividad eran Pedro, Juan y Santiago (Mc. 1.19; Lc.5.10; Mt.4,21), a este último debemos descartarlo porque murió en fecha muy temprana (Hch. 12.2.) Y por último en Jn.21.2 los hijos de Zebedeo (Santiago y Juan) son anónimos²². ¿Por qué tanto misterio sobre

¹⁸ *Idem.*, 133.

¹⁹ Guillermo Hendriksen, *El evangelio según san Juan*” Grand Rapids: Subcomisión literatura cristiana de la iglesia reformada cristiana, 1981, 20.

²⁰ R. Brown, *La comunidad*, 34-35.

²¹ El sentarse al costado de Jesús indica preferencia, intimidad, autoridad. Por lo tanto era uno de los más allegados a Jesús.

²² Si bien en 21. 2 se habla de varios discípulos pescadores: Pedro, Tomás, Natanael, los hijos de Zebedeo y otros dos de sus discípulos los que están como anónimos son los hijos de Zebedeo y los otros dos discípulos. De los hijos de Zebedeo ya hemos descartado a Andrés y Santiago, por lo que nos quedaba Juan hijo de Zebedeo. La otra cuestión es si en “y los otros dos discípulos” estaría el discípulo amado. La

estos dos? ¿Será que entre los dos anónimos esta el “discípulo amado”? Nuestra opinión es que sí. Por lo tanto, el personaje que más se aproxima



sería “Juan hijo de Zebedeo” como el “discípulo amado” y por lo tanto el “escritor” y fuente principal de “el autor”. A esto “el autor” ha añadido (después a su fallecimiento) por lo menos el capítulo 21 y algunas acomodaciones teológicas al texto (cf. R. Schnackenburg²³). Como nos señalan también Georg Strecker y Udo Schnelle²⁴ “...un redactor que utiliza conscientemente unas formas determinadas que responden a unos intereses teológicos concretos”. Por otro

lado, las evidencias externas de Ireneo, Polícrates, Clemente de Alejandría, Tertuliano entre otros, aunque estén objetadas por la crítica en la actualidad, no por ello dejan de tener su importancia como testigos cercanos.

En síntesis nuestra propuesta es que Juan hijo de Zebedeo (escritor) no fue el autor final del evangelio que lleva su nombre, sino se identificó como el “discípulo amado”. Este anonimato respetó la comunidad juanina.

1.2 Fecha y lugar de composición

Sobre la fecha de composición, es difícil determinar con exactitud. Pero, hay varios testigos del evangelio de Juan para datar el límite superior. Ellos son: Ignacio²⁵, los papiros P⁶⁶ (P. Bodmer II [ca. 200]), P⁷⁵ (P. Bodmer XV, fines del s. II) y P. Egerton 2 (ca. 200). Pero, el papiro más importante es el P⁵²⁽²⁶⁾ (P. Rylands [ca. 130²⁷]) por su antigüedad y procedencia egipcia. Para que este evangelio pueda haberse divulgado por

única referencia parecida se encuentra en 1. 35 texto ya analizado. No podemos cerrarnos ante esta posibilidad.

²³ Schnackenburg, *El evangelio. Vol. I*, 103-104.

²⁴ Georg Strecker y Udo Schnelle, *Introducción a la exégesis del Nuevo Testamento*. Salamanca: Sígueme, 2001, 149.

²⁵ G. Hendriksen, *El evangelio*, 28, “De las epístolas de Ignacio obispo de Antioquia (110) hacemos referencia a cuatro textos que tienen relación temática: A los Efesios V, i con Jn. 17. 13. A los Magnesianos VII, 1 con Jn. 5, 15. A los Romanos, VII, iii con Jn. 6. 54, 55 y a los Filadelfianos VII, 1 con Jn. 3, 8”.

²⁶ Este papiro contiene 18, 31-33 (delante) y 18, 37-38 (detrás).

²⁷ Xavier Léon- Dufour, *Lectura del evangelio de Juan. Vol. I: Jn 1-4*. Salamanca: Sígueme, 1993, 12. Data el P⁵² antes del año 150.

Egipto (ca. 130) ha debido de transcurrir varios años después de su redacción final en Asia menor. Por otro lado, el límite inferior del evangelio de Juan se calcula entre los



años 85-90, cuando se produce el hostigamiento del movimiento farisaico contra sobre herejes (incluidos los judeo-cristianos) a través de la 18ª bendición de la oración litúrgica. Lo mas seguro es que el evangelio de Juan en su redacción final - así están de acuerdo casi la mayoría de los exegetas - sea entre los 90-100 dC, que es la postura que tomamos en esta tesis.

El lugar de composición. Creemos en contraposición de R. Brown²⁸ que el lugar de composición es un punto importante para comprender a qué situación específica responde el evangelio de Juan en su redacción final (aunque lo llega a ubicar). Ireneo, Polícrates, Clemente de Alejandría, entre otros²⁹ hacen referencia a que el evangelio de Juan fue escrito en Efeso. A esta tradición siguen A. Wikenhauser³⁰, R. Brown³¹, Henri van den Bussche³² entre otros. Y los que siguen la línea no tradicional, tenemos entre otros a: R. Bultmann³³ quien cree que fue escrito en Antioquia y Stather y Hunt que se escribieron en Alejandría³⁴.

Hay una postura bastante seria, que afirma que el lugar de composición fue Antioquia, puesto que los sucesos acaecidos en los 70 habrían inducido al círculo juánico a emigrar a Antioquia y estuvo abierto a influencias helenizantes de tipo sincretista y un gnosticismo incipiente.³⁵ Creemos que es una posibilidad que no debe ser rechazada. Ahora nuestra postura es que ante el hostigamiento de los “judíos” la comunidad juanina debió emigrar hacia los gentiles (7.35), como lugar final de composición del evangelio de Juan, por varias razones. Primero, existe un paralelismo con el Apocalipsis en cuanto a la

²⁸ R. Brown, *El evangelio. Vol. I*, 119.

²⁹ Véase, Hendriksen, *El evangelio*, 20-26. Sobre el testimonio de Ireneo, Polícrates, Clemente de Alejandría de que Juan es el autor del evangelio que lleva su nombre.

³⁰ Alfred Wikenhauser, *El evangelio según San Juan*. Barcelona: Herder, 1967, 53.

³¹ R. Brown, *El evangelio. Vol. I*, 119.

³² Bussche, *El evangelio*, 19.

³³ R. Bultmann, *The gospel*, 12.

³⁴ R. Brown, *El evangelio. Vol. I*, 118.

³⁵ Josef Blank, *El evangelio según san Juan. Tomo IA: caps. I-IV y VI*. Barcelona: Herder, 1991, 67.

situación con las sinagogas en Asia menor (Ap. 2.9 y 3.9 con Jn 9.1-41). Segundo, para este punto cito uno el argumento de Francis Moloney³⁶

Se escribió en un lugar donde se codeaban, de forma frecuentemente dolorosa, el judaísmo, el cristianismo primitivo, las complejas religiones del helenismo y el mundo griego, y un gnosticismo incipiente. . . El lugar donde tradicionalmente se ha ubicado la redacción del evangelio de Juan -Éfeso- sigue siendo una de las mejores localizaciones para explicar la mezcla de las tradiciones que subyacen en el evangelio. (así Moloney)

En Tercer lugar está la polémica con los partidarios de Juan el bautista en Éfeso atestiguada en Hechos 19. 1-7³⁷ (cf. Jn 3.22-30). La cuarta razón la encontramos en Polícrates de Éfeso (196) que escribió: “Además, Juan que se reclino sobre el pecho el Señor y que luego a ser sacerdote mitrado y testigo y maestro descansa en Éfeso³⁸”. Y quinto, el culto imperial es un particular que tomamos para comprender el libro de Juan que otros autores han descuidado. Éfeso fue la ciudad principal de Asia menor y competía con Pérgamo por la adoración al emperador y a Roma. La preocupación del autor se ha centrado en Cristo como el dador de los bienes supremos (*εγω ειμι*) e insiste en que Jesús es Dios (título que ostentaba tener el emperador romano en especial Domiciano³⁹). Creo que esta situación es otra argumentación para aseverar que el evangelio de Juan fue escrito en Éfeso

1.3 El propósito general y destinatario

El estudio de este punto nos ayudará a conocer cuál fue el motivo o motivos que inspiraron a Juan y su escuela para redactar este evangelio.

³⁶ Francis Moloney, *El evangelio de Juan*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2005, 29.

³⁷ En Jn. 3.22-30 encontramos una discusión entre un judío y los discípulos de Juan el bautista sobre la purificación, pero en el fondo era una cuestión de celo porque los discípulos del bautista creían que él (Juan) era el Mesías (3.28). En Hch. 19.1-7 tenemos una referencia a un incidente con unos discípulos que sólo habían recibido el bautismo de Juan para arrepentimiento al parecer eran los partidarios de Juan el Bautista porque no sabían que Jesús era el Mesías (19.4), esto sucedió en Éfeso. Todo ello nos indicaría que en Éfeso había un grupo pro Juan el bautista que competía con el movimiento de Jesús. Los hechos de los apóstoles es el único libro que señala a Éfeso como lugar de este acontecimiento. Esto sugeriría que Asia menor y Éfeso en especial era un lugar predilecto de misión del movimiento del bautista. Jn. 3.22-30 hace referencia a estos enfrentamientos.

³⁸ Citado en G. Hendriksen, *El evangelio*, 26.

³⁹ Elizabeth Schussler Fiorenza, *Apocalipsis*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2003, 83 señala “ La mayor parte de las ciudades a las que se dirigen los mensajes proféticos estaban dedicadas a la promoción de esta religión civil romana. Éfeso, la mayor de la provincia romana de Asia, era sede del procónsul y competía con Pérgamo en el reconocimiento de su primacía”.

Al examinar el evangelio de Juan hemos notado que no hay un motivo, sino varios motivos (misional, apologético, edificante, promotor de una nueva identidad, etc), pero el motivo central es Jn 20. 31 “Pero estas se han escrito para que creáis que Jesús es el Cristo, el hijo de Dios, para que creyendo, tengáis vida en su nombre”. Esto por dos razones: primero, porque es el único texto donde se encuentra explícitamente el propósito del evangelio; y segundo, porque Jn 20.30-31 nos guía para la interpretación de los caps. 1 al 20, como lo explica E. Cothene⁴⁰ :

20.30s estaba tan solidamente incorporado al conjunto del evangelio que, cuando un discípulo quiso añadir el cap21, no se atrevió a modificar el texto anterior: se limito pura y simplemente a añadir su capítulo después de la conclusión. Conviene pues, ver cuál es el alcance exacto de estos v.30 y 31 en relación con los primeros 20 capítulos.

Desde nuestro punto de vista, Jn 20:31, tiene doble implicación: explícita e implícita. La implicación explícita es la de consolidar la fe de la comunidad juanina. El rechazo por parte de los judíos⁴¹ y el mundo⁴² obligó a la comunidad juanina a la búsqueda de una identidad y la formación de una comunidad nueva paralela al judaísmo y alternativa al imperio romano. Esto es lo que hicieron Juan y su escuela⁴³ cuando construyeron los fundamentos de esta nueva comunidad e identidad⁴⁴ (cap.13-17). El rechazo visto desde la antropología cultural nos ayuda a ver esta transición:

Desde la perspectiva antropológica, el rechazo cumple por lo común la función de una ruptura de relaciones y equilibrios e induce a reflexionar sobre la necesidad- como indica V. Turner- de una superación de la crisis mediante un replanteamiento del conflicto o una total separación del mundo relacional ordinario. En el caso de Juan, estamos ante una separación que lleva a una transformación del grupo de discípulos en una nueva comunidad.⁴⁵

⁴⁰ A. George, *Introducción crítica*, 263-263.

⁴¹ “Judíos”, en el vocabulario juanino son aquellos judíos que rechazan a Jesús y son hostiles a sus seguidores.

⁴² En el evangelio de Juan la palabra “mundo” tiene varios significados, positivos y negativos. El significado negativo se debe entender como oposición a la voluntad de Dios que involucra tanto a los judíos que le rechazaron como al mundo gentil (imperio romano). Los líderes judíos y romanos fueron los que ajusticiaron a la “verdad y la vida”.

⁴³ Entendemos por “escuela” a los portavoces e intérpretes de la tradición que continuaron fieles al pensamiento del fundador, esto es del “discípulo amado”.

⁴⁴ G. Theissen, *La religión*, 228. (cuando escribe sobre la hermenéutica gradual juanina) se pregunta: ¿hasta qué punto se forma con esta hermenéutica gradual que interpreta las religiones judías y cristianas, profundizándolas, un nuevo sistema religioso, una nueva constelación de mitos, *ethos* y ritos?.

⁴⁵ Adriana Destro y Mauro Pesce, *Como nació el cristianismo juánico*. Santander: Sal Terrae: 2002, 55.

Gerd Theissen desde una nueva perspectiva de ver la redacción de los evangelios señala que la finalidad de “el autor” era la de guiar y configurar a la comunidad cristiana. Postula que el autor del evangelio de Juan se dirige a su comunidad como dirigente eclesial, cuya tarea era: (1) la construcción de un consenso mediante la recopilación y reinterpretación de las tradiciones; (2) esbozar una imagen del mundo en que vive la comunidad con el fin de orientar las relaciones exteriores de ésta; (3) desarrollar su identidad colectiva; (4) resolver conflictos internos dentro del grupo; (5) configurar una estructura de autoridad que sea independiente de un individuo concreto y que pueda sobrevivir al cambio generacional⁴⁶.



Fue Agripa quien dispuso en su Orbis Terrarum la cosmogonía del imperio. En ella presentaba la consecución del "Nuevo Centro" que es fijado en la ciudad de Roma. Agripa traza un nuevo círculo sagrado que contiene en su interior los territorios que Roma gobierna; el trazado de este nuevo círculo determina que Roma es el Centro, Efeso la puerta de oriente del mundo romano y el noroeste de Hispania, en el Finis Terrae, la puerta de occidente.

<http://www.celtiberia.net/articulo.asp?id=1349>

Cosmogonía del imperio romano

Y la otra motivación, la implícita (misional), tiene que ver con mundo dominado por el imperio romano, para que este reconozca a Jesús como el “hijo de Dios⁴⁷”, Dios “único”, Rey-Dios y libertador. El texto Jn 14.27 “la paz os dejo, mi paz os doy; no os la doy como el mundo la da” ¿no tendrá una connotación anti-imperial? ¿No será un ofrecimiento de Jesús contrario de la “pax” ofrecida por el imperio romano? La frase “...como el mundo la da” ¿no se está refiriendo al imperio romano?. O cuando Tomás exclama ante el Jesús resucitado, “Señor mío, Dios mío”, por ser esta una expresión

⁴⁶ Gerd Theissen, *La redacción*, 143-144.

⁴⁷ El título “hijo de Dios” ha sido tratado ampliamente por O. Cullmann en su *Cristología*, también por E. Schillebeeckx en *Jesús, historia de un viviente*, entre otros. Pero una historia interesante contada por John Dominic Crossan (*Una biografía revolucionaria*. PLANETA), 20 dice: “Dos veces en el lapso de cien años, en orillas de ese hermoso y cruel mar mediterráneo, un hombre fue proclamado hijo de Dios en vida y sencillamente Dios en el día de su muerte se refería al emperador Cayo Octavio (63aC.)”. El concepto de hijo de Dios en el mundo helenístico no era exclusivo para los emperadores, cualquiera que tuviera poderes era considerado hijo de Dios. Para el caso del evangelio de Juan, Jesús no es un “θειος ανερ” es **EL** hijo de Dios, por ello toma relevancia al compararlo con los emperadores.

político-religiosa, tiene mucho sentido si lo situamos en el periodo de Domiciano⁴⁸. Es evidente el propósito anti imperio romano de este evangelio. Algunos de los investigadores ven también en el evangelio de Juan tintes políticos. Gerd Theissen⁴⁹ señala:

Las esperanzas políticas que despertó Jesús y los motivos políticos que llevaron a su ajusticiamiento se expresan en el Ev Jn con mas claridad que en los sinópticos (cf. Jn 6, 15; 11, 47-53; 19, 12)

Por ello, se debe leer no solo como reforzamiento a la fe de la comunidad (“pero estas cosas se han escrito para que sigáis creyendo...”), sino también políticamente, anti imperial⁵⁰. Por lo expuesto estas dos motivaciones, explícita y la implícita, son fundamentales para comprender nuestro tema y el evangelio de Juan en su conjunto.

Ahora en cuanto a los destinatarios, de hecho que son los de la comunidad juánica que vive en Efeso (Asia menor) en principio. Esta comunidad estaba compuesta en su mayoría por judíos helenizados⁵¹ y gentiles (y al parecer en sus inicios por samaritanos también [Jn. 4,3ss]). Pero al mismo tiempo va dirigido a todo el mundo greco - romano. Solo leamos el rótulo que pusieron en la cruz y fijémonos en especial en los idiomas que fue escrito, Jn.19,19-20. “Escribió también Pilatos un título, que puso sobre la cruz, el

⁴⁸ Helmut Köster, *Introducción al nuevo testamento*. Salamanca: Sígueme, 1988, 385-86. Dice sobre Domiciano: “Se continuó la reconstrucción de Roma después del incendio del año 80 se reforzó la administración del imperio gracias a la consolidación del funcionario civil imperial, se aseguró la soberanía sobre Germania... y se concluyó la conquista de Bretaña. Pero la pretensión del emperador que se hacia tratar de ‘DIOS Y SENOR’, provocó la oposición del senado. Su terrible paranoia produjo un gran número de penas de muerte contra enemigos reales e imaginarios.

Muchos historiadores dudan que también tuviera lugar una persecución contra los cristianos. Pero lo que está fuera de duda es que bajo este emperador, que se hizo edificar en vida un templo para su veneración como ser divino, los cristianos tuvieron que padecer el martirio, y aumentó entre ellos tanto el ambiente apocalíptico, que hablaron de la venida del anticristo... Los últimos años del reinado de Domiciano se convirtieron para todos en época de terror y su muerte a manos de sus amigos y libertos fue recibida sin duda, como un gran alivio.”

⁴⁹ Gerd, Theissen y Annette Merz, *El Jesús histórico*. Salamanca: Sígueme, 2000, 55.

⁵⁰ G. Theissen, *la religión*, 73-74. Dice: “También el evangelio de Juan presenta el poder romano en la figura de Satanás. Los judíos juánicos que intentan dar muerte a Jesús, según Jn.8,44, no siguen su propia voluntad de hijos libres de Abraham, sino la voluntad de Satanás, “el príncipe de este mundo”,... Al final Jesús es ajusticiado porque de otro modo Pilatos seria desleal al emperador: Este emperador es el “príncipe de este mundo” cuya voluntad se cumple con el ajusticiamiento de Jesús.. Este príncipe de este mundo quitó su libertad a los judíos; por eso quieren matar a Jesús...”

⁵¹ Eduardo Arens, *Asia menor en los tiempos de Pablo, Lucas y Juan*. Córdoba: El almendro, 1995, 186. Señala “La helenización era para algunos equivalente a lo que nosotros tomamos por ser “moderno”. El conflicto entre helenizados y los judíos más ortodoxos, incluso en Judea y Galilea, es conocido. La

cual decía: JESÚS NAZARENO, REY DE LOS JUDÍOS. Y muchos de los judíos leyeron este título; porque el lugar donde Jesús fue crucificado estaba cerca de la ciudad, y el título estaba escrito en **hebreo, en griego y en latín.**” El griego era la lengua universal del mundo mediterráneo y el latín el de los dominadores romanos.

2. El contexto político de Palestina y Asia menor.

Haremos una síntesis del contexto histórico del pueblo judío y cristiano después de los años 70⁵² no solo en su marco geográfico local (Palestina), sino en su marco más amplio, el de la diáspora en el Asia menor occidental, pues creemos que en su fase final el Evangelio de Juan fue escrito en esta área.

¿Por qué contexto político? Por dos razones: el primero, porque la política es el eje dominante⁵³ de lo social⁵⁴, económico y aun lo religioso; y segundo, porque creemos que la política está implícita en todo este evangelio como ya hemos acotado en el punto anterior. Y sobre todo la marcada asimetría del nuevo concepto de poder que nos plantea el evangelio de Juan, no como dominio, sino como servicio, que es uno de los puntos neurálgicos de inicio de las relaciones humanas en esa nueva comunidad (esto lo veremos con mayor detenimiento mas adelante cuando desarrollemos el panorama general del evangelio).

Los años 70 fueron cruciales para el pueblo judío. El judaísmo asumió nuevas formas por los cambios políticos, sociales y económicos, cambios profundos y permanentes en la práctica religiosa, causados por la destrucción del templo y el despojamiento de Israel. Judea siguió siendo una provincia romana, pero ahora sede de una legión romana. Las propiedades rústicas de muchos se convirtieron en propiedades del emperador y por ello la mayor parte de los campesinos judíos se transformaron en

helenización era considerada por los defensores de la pureza de la tradición, las leyes y las costumbres ancestrales, representados por los fariseos, como una apostasía de la religión judía,...

⁵² En este punto debo de indicar que el evangelio de Juan tal como nos ha llegado a nosotros ha tenido una larga trayectoria antes de su redacción final. Por lo menos podemos encontrar dos *sitz im leben*, uno temprano, pre- evangélica (50-80 dC), y otro de la época que fue escrita el evangelio (±90 dC).

⁵³ Entiendo que la política como “el ejercicio del poder” o “la toma de decisiones”.

⁵⁴ Entendemos por “lo social” no a la estratificación social en categorías de “clases sociales” ya que las clasificaciones sociales de antaño eran diferentes a las nuestras, sino en estamentos o estatus sociales. Para

arrendatarios de sus propias tierras. Cesaron las funciones sacerdotales y del sumo sacerdote, también cesaron las funciones del sanedrín que tenía su sede en el templo. El impuesto del templo fue sustituido por la humillante *fiscus Judaicus*. Cayo Suetonio⁵⁵ nos dice sobre el contexto de este *fiscus*:

Arruinado[Domiciano] por los enormes gastos de las construcciones que realizaba, por los espectáculos y por el aumento de estipendio a los soldados. Ideo entonces para aliviar el tesoro militar disminuir el numero de estos; vio que esta medida le exponía a las invasiones de los bárbaros, y entonces, sin aligerar las otras cargas, no busco ya mas ocasiones de rapiña. Por todas partes confiscaban bienes de vivos y muertos...El impuesto que con mas rigor se perseguía era aquel de que componía el tesoro judaico; por todas partes denunciaban al fisco a aquellos que, sin haber hecho profesión, vivian en la religión judía, o que, ocultando su origen, no hacían efectivo el tributo impuesto a su nación.

Ante esta situación de incertidumbre política, religiosa y social asumen el papel reconstructor los llamados “doctores de la ley” del partido de los fariseos. Las normas de pureza ritual se trasladaron al ámbito privado (sus hogares). El estudio de la Torah y su aplicación a la vida cotidiana, la fe en la resurrección y el juicio fueron sus principios fundamentales después del 70. La localidad de Yabné se convirtió en el centro espiritual del judaísmo. El fraccionamiento de partidos religiosos antes de los 70 desapareció y se procedió a la unificación del pueblo en la facción farisea y escriba⁵⁶. Se formuló la llamada *Birkat ha-minin* (bendición de los herejes)⁵⁷, que es la 18ª bendición de las

poder adquirir un estatus superior el dinero no era determinante, pues había otros factores como el honor, las relaciones personales (clientelaje), entre otros.

⁵⁵Cayo Suetonio, *Los doce Cesares*. Madrid: Sarpe, 1985, 284-285.

⁵⁶José Ramón Ayaso, *Iudea capta: Palestina romana entre las dos guerras (70-132 .dC.)*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 1990, 222-223.

⁵⁷ Martin A. Cohen, “El primer siglo cristiano como historia judía” disponible en <http://www.jcrelations.net/es/?item=2831> . Fecha de acceso: 24 de Octubre del 2007. “Al no poder controlar los diversos grupos judeo-cristianos (ebionitas, nazarenos, gnósticos, etc.), buscó separarlos del cuerpo del judaísmo. Autorizó a Samuel el Menor (Samuel Ha-Katan) a que incluyese en las Dieciocho Bendiciones una oración en contra de todos los herejes. Estipuló que cada judío, para cumplir con sus obligaciones en la cena de Pascua, debía recitar la explicación de los símbolos del cordero, del pan sin levadura y de las hierbas amargas que evidenciaban la distancia con la comunidad judeo-cristiana. Las rivalidades entre los judíos cristianos y judíos no cristianos durante el primer siglo eran por lo menos tan intensas como las que pusieron a los fariseos en contra de los saduceos, o a los hillelitas en contra de los shammaítas. La ejecución de Jacobo (Santiago), hijo de Zebedeo, durante el reinado de Herodes Agripa (en los años 37-41 d.e.c.), la ejecución de Jacobo (Santiago el Menor), el hermano de Jesús (en el año 62) y la huida de los judíos de Pella antes del sitio de Jerusalén (abril del año 70), crearon una brecha entre los judíos cristianos y no cristianos. Las acciones de Gamaliel (*Gamaliel II* y *no el maestro de Pablo*) ampliaron esta brecha, y la imposibilidad de que los judeo-cristianos aceptasen los ideales mesiánicos de la rebelión de Bar Kojba en el año 132 d.e.c. separó completamente los dos grupos”.

dieciocho bendiciones (peticiones), en la que maldice a los herejes⁵⁸. Pero debemos de notar que esta maldición contra los herejes no se dirigía directamente a los cristianos, sino



Ruinas del templo dedicado a Domiciano en Éfeso

a cualquier grupo opositor al pensamiento del judaísmo después de los 70. En este contexto es que nace el evangelio de Juan, entre las tensas relaciones al interior de la población judía. Los judeo-cristianos fueron expulsados de la sinagoga por parte de las autoridades judías hacia los años 90 dC⁵⁹. Por ello notamos en el evangelio de Juan la preocupación de construir una nueva comunidad e identidad desligada del templo, sus ritos y la ley mosaica.

Para las zonas de la diáspora en tiempos de Domiciano debemos tener presente el problema del “estilo de vida judío”. El “estilo de vida judío” se convirtió en una amenaza al imperio romano y un estigma para los judíos. Se les atacaba de difundir costumbres que no eran romanas y de fomentar desordenes en todo el mundo. Stegemann y Stegemann⁶⁰ nos dice:

..Domiciano una vez emperador, mantuvo una actitud muy dura frente a los judíos y temió, como sus predecesores, que pudiera salir en campo contra Roma un soberano davídico. El temor a una reanudación de la insurrección judía, ahora también con el apoyo de judaísmo de la diáspora, estaba, pues, muy difundido...

..La sospecha de llevar un “*estilo de vida judío*” representó, por tanto, un peligro particular precisamente para los no judíos y, en consecuencia, también para los cristianos procedentes del paganismo. Los creyentes no judíos habían sido sospechosos de llevar un “*estilo de vida judío*” en la medida en que simplemente se hubieran atendido al así llamado “decreto de los apóstoles” (Hch.15,20). En este contexto desempeñó, ciertamente, también un papel la extensión del culto al emperador bajo Domiciano. También a este respecto estaban más protegidos los

⁵⁸ Josef Blank, *El evangelio, tomo 1B: caps. V y VII-XIII*. Barcelona: Herder, 1981, 215.

⁵⁹ Según J. Blank, *el evangelio I*, 214-216 dice “la expulsión de los cristianos en forma definitiva de la sinagoga se produjo en los 90”.

⁶⁰ Ekkehard Stegemann y Wolfgang Stegemann. *Historia Social del cristianismo primitivo*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2001, 445-447.

miembros del judaísmo sinagoga (a causa de su exención de hecho del culto al emperador) que los no judíos, los cuales, lo mismo que los creyentes en Cristo, no podían practicar, en virtud de sus convicciones, la veneración divina al emperador.

El último párrafo de Stegemann y Stegemann nos parece crucial para entender el cristianismo que se difundió ampliamente fuera de los límites de Palestina y con gran membresía de paganos por su dinámica misionera. La no adoración al emperador y los dioses gentiles era un privilegio que adquirió solo el pueblo judío. Ahora para el cristiano gentil y los cristianos de la comunidad juanina⁶¹ en especial sus vidas serían complicadas; serían acusados de llevar un “estilo de vida judío”.

Por otro lado, E. Arens proporciona dos datos importantes para entender el contexto judío en la diáspora. Primero, dice:

...que por lo menos el dos tercios de los judíos vivían en el s. I en la diáspora, lejos de Judea, porcentaje que aumentó considerablemente a partir de la década de los sesenta d.C⁶²;

Y segundo, E. Arens va a describir un punto interesante sobre la imagen que tenían de los judíos en Asia menor:

Los habitantes nativos de las ciudades del Asia menor y de la región de Grecia que miraban con desprecio a los judíos lo hacían especialmente por razones de carácter religioso. El monoteísmo absoluto e intolerante de otras religiones hacía que los judíos se mostrasen tradicionalmente irrespetuosos hacia los cultos paganos, además de que no tomaran parte en un elemento de unidad cívica tan importante como era el culto a las divinidades de la ciudad.⁶³

Como más adelante lo va a recalcar, este desprecio hacia los judíos y por ende a los cristianos no era constante, sino ocasional, no en todos los niveles y sectores de la sociedad y no en todas las ciudades. El desprecio a los judíos se agudiza allí donde la población judía era relativamente grande, esto es en las grandes ciudades.

Por otro lado, debemos de notar que la gran mayoría de los judíos de la diáspora como extranjeros en relación con los ciudadanos locales de dicha ciudad, estaban por

⁶¹ Los judeo-cristianos de la comunidad juanina fueron expulsados de las sinagogas, por ser considerados herejes. Esto conllevaba la pérdida de su identidad judía, por lo tanto, pérdida de los privilegios adquiridos por este pueblo.

⁶² E. Arens, *Asia menor*, 177.

⁶³ *Ibid.*, 202.

debajo de los que eran plenamente ciudadanos⁶⁴, puesto que estaban excluidos de las votaciones, no podían ocupar cargos municipales y otros privilegios ciudadanos⁶⁵. Pero poseían el estatus de libres, por ser extranjeros.

3. El estilo literario del evangelio de Juan

3.1 Relatos y discursos. Una de las características del evangelio de Juan es que sus relatos de milagros o signos, excepto 2.1-12 y 4.43-54, van acompañados de discursos revelatorios. Estos relatos muchas veces tienen la característica de ser dramática, como la curación del ciego de nacimiento y la resurrección de Lázaro. Los personajes están bien definidos y su estructura es escénica. Según P. Vielhauer⁶⁶:

...eran relatos aislados generalmente pequeñas unidades del género literario llamado “novela”. Algunas de ellas las recogió con leves modificaciones ... otras la reelaboro a fondo. . . Ha llamado siempre la atención que *varios relatos* de Jn concluyan *sin un final escénico* y sin referencia alguna a los resultados. Así ocurren la perícopa de Nicodemo (3.1ss), que tras una exposición narrativa pasa a un dialogo y luego a un monologo de Jesús.

En este punto cabría mejor designar a esta forma literaria como “diálogos”, como también se da en la samaritana y en la conversación de Pilatos y Jesús. Estos diálogos tienen unas técnicas especiales para poder profundizar un tema (ver *infra* [3.5.1]). El propósito es no sólo presentar unas profundas verdades sobre Cristo, sino integrar también elementos propiamente históricos⁶⁷.

Hay otros tipos de relatos, como los parabólicos. Estos tienen la característica de tener una gran simbolización. Por ejemplo, el episodio de la curación del ciego (9.35-41). En este relato la simbolización se sitúa en el último versículo.

⁶⁴ Se entiende por ciudadanía, en primer lugar aquellas personas que nacen en condición de libres en una ciudad determinada (ciudadanía local). Los extranjeros podían adquirir carta de ciudadanía cuando se asentaban formando un hogar e invirtiendo en negocios en esa ciudad. En segundo lugar hay otra ciudadanía “la romana” la más cotizada en aquella época no solo por las ventajas y derechos que ella ofrecía, sino también porque ella diferenciaba a los hombres.. Estas se podían adquirir por haber nacido en alguna provincia romana y tener ciudadanía local, otras formas eran pertenecer a la aristocracia de la ciudad, hacer algo extraordinario para el imperio o comprarlo.

⁶⁵ E. Arens, *Asia menor*, 98.

⁶⁶ Philipp Vielhauer, *Historia de la literatura cristiana primitiva*. Salamanca: Sígueme, 1991, 447-448.

⁶⁷ Annie, Jaubert. *El evangelio según San Juan*. Estella (Navarra) Verbo Divino, 1983, 13.

En cuanto a los discursos, R. Bultman⁶⁸ ha hallado que están contruidos en formas rítmicas. Los discursos se centran en la persona de Jesús y lo realzan. El mensaje central del discurso serán los famosos “*εγω ειμι*”⁶⁹ (yo soy).

3.2 La técnica de las conexiones. Estas unen un hecho con otros pasajes narrativos y discursivos posteriores. Por ejemplo el milagro hecho en Caná, 2. 1ss, es recordado en 4. 46. La curación del ciego de nacimiento de 9.1ss es recordado en 11.37. El 12.17 recuerda a la resurrección de Lázaro, etc. En lo discursivo por ejemplo el nuevo mandamiento dado en 13.34 es recordado en 15.12. El dicho “me buscareis y no me hallareis” de 7.34 es recordado en 13.33, etc. Esto hace que la obra tenga unidad literaria.

3.3 Sumarios. “El sumario es un compendio de palabras o de acciones, destinado a generalizar un comportamiento detallado en otro lugar.” Así lo expresa Xavier Léon Dufour⁷⁰, pero habrá que añadirle que en el sumario se expresa también un periodo largo de tiempo en pocas palabras. Ej. 2.23 ss; 7.31; 10.40ss.

3.4 Los paralelismos. Hay paralelismo sinónimo en 6.35^b, paralelismo asindético en 3.31, 36; 8.15, quiasmos en 1.1-18; 6.30-40. E. Cohenet⁷¹ habla de la inclusión (que tiene sus orígenes en la homilética judía) que es la correspondencia entre el inicio de una sección y el fin de esta sección ej. 6.31 y 6.58.

3.5 Otros rasgos literarios. Uno de los rasgos literarios del Evangelio de Juan es el de expresar verdades teológicas muy profundas sin decirlas explícitamente:

⁶⁸ P. Vielhauer, *Historia*, 444. H. Baker, Discípulo de Bultmann ha estructurado los discursos en tres elementos: (1) autopresentación del revelador en forma de una frase que comienza con “*εγω ειμι*” (yo soy). (2) invitación, llamada a la decisión y (3) la “sentencia crucial”, es decir, la promesa, a veces acompañada de amenazas.

⁶⁹ P. Vielhauer, *Historia*, 451. “Esta frase “Yo Soy” declaran que todo lo que el hombre anhela de vida autentica, y que nunca logra, se encuentra en Jesús y sólo en él, que sólo él es la verdadera vida. De ahí la invitación a optar por él y contra la falsa idea de salvación, y la promesa o la amenaza.””

⁷⁰ Léon-Dufour, *Lectura*. .Vo .I, 223. n.5

⁷¹ *Ibid.*, 232.

3.5.1 *El malentendido*⁷². Esto se da especialmente en los diálogos. Los interlocutores de Jesús interpretaron mal las palabras de Jesús. Por ej., a la afirmación de Jesús de que si no naciere de nuevo no podrá ver el reino de Dios (3.3), Nicodemo le dice ¿Cómo siendo anciano va a volver al vientre de su madre?. Cuando en el relato con la Samaritana, Jesús le indica que le daría agua viva, ella lo interpreta como agua natural. También el de comer su carne y tomar su sangre, etc. Estos malentendidos dan la ocasión para volver sobre la idea y profundizar en ella. El “quid pro quo”, el malentendido, tantas veces subrayado por Juan, manifiesta la incapacidad de seguir a Jesús en su verdadero terreno, que es el de la revelación del Padre. Esos secretos solo los conoce él, porque es de “arriba”⁷³. Para J. Gnilka⁷⁴ el malentendido es parte del dualismo juánico y solamente puede ser superado por la propia manifestación de Dios, por revelación, y el dialogo seria el medio para ello.

3.5.2. *La ironía*. Este artificio tiene el propósito de desenmascarar las falsificaciones de la fe. Por ej. Jn.3.10 Jesús le dice a Nicodemo “¿eres tu maestro de Israel e ignoras estas cosas?” o con Natanael “porque te vi debajo de higuera crees?” (1.50). Con el paralítico de la piscina Jesús le pregunta “¿quieres ser sano?”(5.6). Pero también se da a nivel de los interlocutores de Jesús, especialmente de sus adversarios al dar afirmaciones despectivas, sarcásticas, incrédulas. Sin embargo irónicamente resulta que esas afirmaciones son muchas veces verdaderas o significativas a un nivel que ellos no captan⁷⁵. R. Brown da como ejemplos, 4.12; 7.35,42; 11.50.

3.5.3 *El simbolismo*. Esto también es una característica de los discursos, en lugar de milagros aparecen otros símbolos que se centran en Jesús como el pan de vida, agua viva, luz del mundo, vid verdadera, el camino, la verdad, la vida, etc. Las

⁷² J.H Bernard , descompone el esquema en cinco elementos: 1) una expresión de Jesús; 2) que suscita una errónea interpretación en los oyentes; 3) porque la entienden en su sentido material; 4) repetición por Jesús de la sentencia mal entendida; 5) explicación final o errónea comprensión final. Citado por E. Cothenet. *Introducción*, 232.

⁷³ A. Juabert, *el evangelio*, 12.

⁷⁴ Joachim Gnilka, *Teología del Nuevo Testamento*. Madrid: Trotta, 1998, 257.

⁷⁵ R. Brown, *El evangelio*. Vol. I, 157.

realidades cotidianas constituyen a menudo el punto de partida de su lenguaje simbólico.

3.5.4 Las notas aclaratorias. Hallamos frecuentemente comentarios aclaratorios en los relatos, como para explicar nombres (1.38,42) y símbolos (2.21; 12.33; 18.9), corregir malentendidos (4.2; 6.6), recordar al lector acontecimientos conexos (3.24; 11.2).

4. Panorama general del evangelio de Juan

Existen varias formas de abordar el pensamiento juanino: (1) por los discursos revelatorios de los “yo soy”; (2) por el uso de palabras importantes como *envió*, *permanecer*, entre otras; (3) por el prólogo, dice J. Gnilka⁷⁶, al citar a Theobald: “No se trata únicamente de que el prólogo es un comentario al evangelio, sino además que el evangelio es, por su parte, un comentario al prólogo”; (4) por el desarrollo a través de los signos (*semeia*). Pero aquí deseo explorar este pensamiento de Juan a través de la estructura del libro, pues en ella se plasma su plan y por ende desarrolla su pensamiento.

De las muchas formas que se ha tratado de estructurar este evangelio la tendencia general es dividirlo en dos grandes secciones aparte del prólogo y el epílogo. La primera parte (1.19-12.50) es la manifestación de Jesús (la manifestación de Jesús al mundo⁷⁷, libro de los signos⁷⁸, entre los más importantes) y la otra sección (13-20) es denominada de diferentes formas como el libro de la gloria,⁷⁹ pasión y resurrección⁸⁰, entre otros. J. Mateos y J. Barreto proponen una estructura un tanto diferente, dividen el evangelio de Juan aparte del prólogo (1.1-18), la parte introductoria (1.19-51) y el epílogo (21.1-25), en dos secciones de contenido teológico: una gran primera parte (2.1-19.42) delimitado por la expresión “la hora o su hora” (esquema de los seis días) y la segunda parte (20.1-19) que comienza con el primer día de la semana, el de la resurrección. Estos autores han estructurado la primera parte del evangelio en función de la creación del hombre (sexto día). Y la segunda parte comienza con una nueva creación (primer día de la semana). Si

⁷⁶ J. Gnilka, *Teología*, 25.

⁷⁷ R. Schnackenburg, *El evangelio según San Juan, tomo II*. Barcelona: Herder, 1980, 9.

⁷⁸ F. Moloney, *El evangelio*, 47.

⁷⁹ *Ibid.*, 9.

⁸⁰ R. Schnackenburg, *El evangelio II*, 9.

bien es una estructura bastante original y se trata de englobar y relacionar las diferentes secciones bajo esos criterios del sexto día y nueva creación creemos que son puntos de vista de cada autor con sus propias formas de abordar y tratar de comprender el plan trazado por el autor del evangelio y creemos que todas son validas, pero no la única manera de abordar el tema.

La estructura que nosotros proponemos es concéntrica. La estructura concéntrica tiene la ventaja de indicar la parte central del libro que es la sección donde se concentran el mayor numero de los nombres revelatorios de Jesús los “Yo Soy” y la alta cristología⁸¹ “yo y el padre somos uno”(10.30). Esta sección central coincide con el propósito del evangelio (20.30ss) y da sentido a todas las secciones del libro, como veremos más adelante. Además relacionaremos las diferentes secciones del evangelio de forma que nos ayudará a entender con mayor profundidad cada una de estas secciones.

4.1 Estructura propuesta

Prologo 1:1-18

A Anuncio de la pasión y muerte de Jesús (El cordero Dios que quita el pecado del mundo) 1.19-47

B Deconstrucción del antiguo orden 2.1 - 4. 54

C Discursos revelatorios “*εγω εμυ*” y la “alta cristología” 5.1-12.50

B' La construcción del nuevo orden 13.1 - 17-26

A' Pasión, muerte y resurrección de Jesús 18.1 – 20.31

Epilogo 21.1-25

4.2 Breve análisis de la estructura

4.2.1 El prólogo 1.1-18

⁸¹ R. Bultmann, *Teología del Nuevo Testamento*. Salamanca: Sígueme, 1987,467-477. A esta cristología lo denomina “la revelación de la *δοξα*”.

Nuestro interés en este punto no es desarrollar el tema del “*logos*”, sobre ello se puede consultar estudios como el de R. Schnackenburg⁸², R. Bultmann⁸³, R. Brown⁸⁴, C.H. Dodd,⁸⁵ M.E. Boismard⁸⁶, entre otros. Lo que deseamos hacer es ver en forma muy sucinta cómo este prólogo se conecta con todo el evangelio.

Para este punto me centraré en el acontecimiento *ο λογος σαρχ̄ εγενετο και εσκήνωσεν εν ημιν* (el verbo se hizo carne y se tabernaculizó entre nosotros) como un acontecimiento escatológico⁸⁷, pues el que cree en Jesús ya tiene vida eterna (3.15), la paz de Dios (14.27), el Espíritu Santo (16.7), gozo (15.11) y el juicio ya realizado (16.8-11) que son los bienes del nuevo eón. Por otro lado, “el tabernaculizarse⁸⁸” está íntimamente relacionado al libro del Éxodo. Este libro hace referencia al tabernáculo, pero no del templo construido de piedras, perennes e inamovibles, sino del tabernáculo de reunión, del tabernáculo itinerante. Este tabernáculo estaba en medio de aquellos que fueron esclavos y oprimidos, pero en ese entonces libres; y los acompañó en todo momento. En Jesús se da la fusión “gloria de Dios – santuario - hombre” *και εθεοσομεθα*⁸⁹ *την δοξαν αυτου* “y contemplamos su gloria” (1.14). Esta gloria León Morris⁹⁰ lo describe como la *shekinah*⁹¹, que para Morris significa morada y según Barrett⁹² presencia de Dios. A nuestro parecer es esto lo que está en el trasfondo del Jesús juánino. Jesús es la

⁸² R. Schnackenburg, *El evangelio*, 296-308.

⁸³ R. Bultmann, *the Gospel*, 19-83.

⁸⁴ R. Brown, *El evangelio. Vol. I*, 1495-1502.

⁸⁵ C.H. Dodd, *Interpretación del cuarto evangelio*. Madrid: Cristiandad, 1978, 267-287.

⁸⁶ M.E. Boismard, *El prologo de Juan*. Madrid: Fax, 1967.

⁸⁷ En el evangelio de Juan se da una escatología realizada; los bienes escatológicos como vida eterna, paz, el Espíritu Santo, el juicio, ya era algo real en las vidas de aquellos que lo aceptaron como el Cristo e Hijo de Dios y aceptaron su mensaje como palabra de Dios. Pero a la vez hay textos que se refieren a una escatología futura 14. 1ss. Para R. Bultman estos textos escatológicos son añadiduras posteriores, como también toda referencia a los sacramentos cuyo autor sería de un redactor eclesial que sería el redactor final.

⁸⁸ A partir de estos conceptos preliminares debemos interpretar Jn. 2:13ss donde el tabernáculo, el santuario (*ναος*) es Jesús, el tabernáculo de Dios itinerante. Por otro lado, Jesús posee aquella gloria que descendía en las épocas del éxodo sobre el santuario de Dios.

⁸⁹ R. Bultmann, *Teología*, 490 “*Εθεοσομεθα*, no significa testimonio ocular en el sentido de interés histórico, porque en tal sentido eran testigos oculares también los judíos incrédulos y, sin embargo, no han percibido nada de la *δοξα*. El sujeto del *θεοσομαι* no son únicamente los creyentes contemporáneos (los primeros discípulos), sino los creyentes de todos los tiempos; porque el revelador no *era* el encarnado solamente entonces, sino permanece siendo para siempre”.

⁹⁰ L. Morris, *El evangelio según Juan. Vol. I*. Terrassa: Clie, 2005.

⁹¹ *Ibid.*, 139 “Se usa para designar que Dios habita en medio de su pueblo (en los targumenes a veces se sustituía este termino por el nombre de Dios)”.

⁹² Citado por Morris, *El evangelio*, 140, n.97.

presencia de Dios (la *shekinah*) y se presenta como el revelador del padre *οἱ εἶδεν τὸν πατέρα*; " *ejme; eJwvraken to;n patevra*:(El que me ha visto ha visto al padre[14.9]) y lo que la humanidad necesita para tener vida autentica (1.4).

Se ha relacionado la “gloria de Dios” con los signos que Jesús hacía y en cierta forma es así, pero no olvidemos que estos signos remiten a un contenido más profundo, que se dan en los discursos. Para entender esa gloria necesitamos volver al predicado “Yo Soy”. Desde nuestro punto de vista esta “gloria de Dios” la *shekinah*, la revelación presente de Dios en Jesús, es la fuente inagotable, el bien supremo de la existencia humana. Jesús es todo lo que el hombre anhela para tener la vida autentica. *Οτι*⁹³ *εκ του πληρωματος αυτου ημεις παντες ελαβομεν και χαριν αντι χάριτος* “porque de su plenitud (la que llena) recibimos todos, y gracia sobre⁹⁴ gracia. Porque la ley fue dada por medio de Moisés, pero la gracia y la verdad vinieron por medio de Jesucristo” (1.16-17).

Por último, este prólogo está conectado con todo el evangelio por varias palabras importantes que son temas medulares del evangelio, como la preexistencia de Jesús (1.1-3), vida y luz (1.3), el rechazo (1.11), controversia con la ley mosaica (1.17), la verdad (1.17), la revelación del padre por medio de Jesús (1.18) y sobre todo el nacer de Dios que es clave para nuestro trabajo, entre los más resaltantes.

4.2.2 Bloque A-A' 1.19-47 y 18.1-20:31

Este es el bloque que envuelve a todos los demás, es en donde se da uno de los temas que van a atravesar todo el evangelio desde el inicio - su muerte-muerte expiatoria: “este es el cordero de Dios que quita el pecado del mundo” (1.29). Esta muerte está ligada en el evangelio a “su hora” (2.4; 12.23,27; 16.21,32; 17.1), pero en forma contraria a Pablo donde significa humillación (Fil 2.8), en Juan es la hora de su exaltación o glorificación: “ha llegado la hora en que el hijo sea glorificado” (12.22^b); “Padre la hora ha llegado: glorifica a tu hijo “ (17.1^b). Para

⁹³ Otros mss, tienen “καί” en lugar de “οτι”, aquí se prefiere “οτι” por estar atestiguado por P⁶⁶, 75.

⁹⁴ R. Schnackenburg *El evangelio*. Vol. I, 290 “ Αντι, Habrá de significar la corriente de gracia que se va sucediendo sin interrumpirse nunca”.

Bultmann⁹⁵ la muerte expiatoria de Cristo como el cordero de Dios no tiene mucha significación ya que es la fe en su palabra (la de Jesús) lo que purifica al ser humano (15.3) y su palabra misma santifica (17.17). Desde el punto de vista bultmanntiano se debería decidir si la muerte expiatoria de Jesús es un añadido tradicional a la fe, pues su palabra es lo que limpia o purifica. A mi entender “el escritor” va mucho mas allá de un simple sacrificio pascual del tipo ritualístico. Creemos al contrario de Bultmann, que el tema de la expiación era parte del texto del “escritor” puesto que está íntimamente relacionado con la sección de la pasión, sufrimiento y muerte de Jesús (18.1- 20.31).

La sección (A') esta conectada con (A) no solo por 19.33: “.. pero cuando llegaron a Jesús, como lo vieron ya muerto, no le quebraron las piernas”, que hace alusión al cordero pascual, sino como discutimos en el párrafo anterior también con el tema de la pasión, el juicio, sufrimiento, muerte y resurrección de Jesús. Por otro lado, esta sección es la que más coincidencias tiene con los sinópticos, en especial con el libro de Lucas, pero con diferencias importantes en las localizaciones o el topos del apresamiento de Jesús. Aunque este no es el lugar para hacer un análisis de estas diferencias con los sinópticos diremos que los lugares en el evangelio de Juan tienen un significado simbólico⁹⁶. Posiblemente “torrente de Cedrón”, lugar de pasada nombrado en el evangelio de Juan para ir al huerto tiene un significado, de “oscuro y turbulento⁹⁷”, prefigurando lo que después acontecería. Otra diferencia se encuentra el relato de la captura. El evangelio de Marcos dice: “que ellos le echaron mano y lo apresaron”, omitido por Lc-Mt. En cambio en el evangelio de Juan es interesante notar las palabras de Jesús y la acción que producen en sus captores. Jesús le dice ¿a quien buscáis? Los captores contestan “a Jesús nazareno” y Jesús

⁹⁵ R. Bultmann, *Teología*, 472-473. “La idea de la muerte de Jesús como sacrificio expiatorio no juega papel alguno en Juan, y si lo hubiera tomado el de la tradición común constituiría dentro de él un elemento extraño...Es preciso entender la muerte, como en otras partes de Juan, en conexión con su vida como consumación de su actuación. ...En el evangelio en cambio se promete el perdón de los pecados mediante la palabra de Jesús o por medio de la verdad que comunica la palabra: Si permanecéis en mi palabra sois verdaderamente mis discípulos y conoceréis la verdad y la verdad os hará libres, en concreto del pecado como se dice a continuación (8. 31-34. En consecuencia, esta καθαρος (limpio) aquel que ha aceptado el servicio de Jesús (13. 10); Este servicio consiste en que él ha revelado a los suyos el nombre del Padre. Que él les ha transmitido las palabras que el Padre le había dado (17. 6, 8). Así dice 15, 3: vosotros estáis limpios por la palabra que os he hablado... porque continua: para que también ellos sean santificados en la verdad”.

⁹⁶ Vea capítulo III el marco geográfico.

⁹⁷ G. Hendriksen, *El evangelio*, 647-648.

responde a los soldados: “Yo Soy”. Al decir esta palabra Jesús, sus captores retrocedieron y cayeron en tierra”(18.4-6). Este acontecer en el evangelio de Juan es una teofanía⁹⁸. Estas diferencias son fundamentales para entender el pensamiento juánico sobre Jesús. Transcribo unas líneas de J. Tuñí sobre el sentido de la pasión de Jesús, pues nos parece importante:

La figura de Jesús que aparece en la pasión es, por lo menos, tan majestuosa como en el resto del evangelio. Jesús conocía todo lo que había de suceder (18, 14; 19, 28; cf. 13, 1. 3. 11. 18.) por eso, queda subrayada en el relato la libertad de varias maneras: Es Jesús quien sale al encuentro de quienes lo van a prender (18, 1-4, 11), lleva la cruz el solo (19, 17), antes de morir dice que todo se ha cumplido (19, 30b), muere entregando su espíritu (19, 30c).

Es Jesús quien da su vida, nadie se la quita (cf. 10.18). El tema de la hora de Jesús, preparado en todo el evangelio, marca esta libertad que es obediencia (cf. 10.18). Por otra parte Jn no se detiene en aquellos elementos que podrían subrayar la humillación y el sufrimiento de Jesús: no hay otra oración que Getsemaní (cf.12.27 y 18.11), no hay violencia física en el prendimiento, no hay insultos ni burlas por parte de los que le rodean en la cruz, no se nos indica que los crucificados junto a Jesús sean ladrones, Simón de Cirene no tiene que ayudar a Jesús a llevar la cruz. Por eso, la pasión se convierte en una marcha triunfal de Jesús hacia la cruz. La muerte de Jesús es más bien una victoria que una derrota. La cruz es más un trono que un patíbulo⁹⁹.

Ahora nos preguntamos ¿por qué presentar así a Jesús? Para ello tenemos que analizar aquellos pasajes que no están en los sinópticos. El mismo Tuñí¹⁰⁰ nos da una referencia a ellos.

“Sin querer ser exhaustivos, recordemos los siguientes: La mención del torrente del Cedrón (18, 1); la participación de la cohorte (romana?) en el prendimiento(18, 3); la mención del tributo y los guardias de los judíos (18, 12); los nombres de Pedro y de Malco (18, 10); la sesión ante Anas (18, 13. 19-24); la portera del palacio del gran sacerdote (18, 16-17); las largas conversaciones con Pilatos (18, 33-38; 19, 9-11); mención del Litóstrotos o Gebbata (19, 13); la presentación de Jesús como Rey (19, 14;cf.19, 5); la hora sexta (19, 14); importancia que se da al letrado de la cruz (19, 19-22); el reparto de los vestidos de Jesús y el sorteo de la túnica (19, 23-24); las palabras de Jesús en la cruz a la madre y al discípulo (19, 25-27), “tengo sed” (19, 28), “todo se ha cumplido” (19, 30); el costado abierto por la lanza (19, 33-34)”.

Los más importantes se refieren a su presentación como “Rey” (18. 36-38).

⁹⁸ J.O. Tuñí, y Josep- Alegre Xavier. *Escritos joánicos y cartas católicas*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2000, 71.

⁹⁹ Tuñí, *Escritos joánicos*, 72-73.

¹⁰⁰ *Ibid.*, 70.

En este fragmento notamos que el diálogo comienza con una pregunta de Pilatos a Jesús sobre su reinado étnico, “rey de los judíos” y termina con un rey a secas: “con que tú eres rey”. Contestó Jesús “pues, si, soy rey, para esto he nacido y para esto he venido **al mundo**” ¿Será una referencia muy sutil en contraposición del rey del mundo (emperador romano)? Jesús es un rey cuyo reinado no es de este mundo pero que interviene en este mundo (19.11). He aquí una gran paradoja juánica que atraviesa todo el evangelio, no es de aquí pero está con nosotros. Siguiendo a Tuñí¹⁰¹ señalamos que en el relato de la pasión de Jesús encontramos los actos fundamentales de entronización: auto revelación del rey (18.33-38), coronación (19.2-3), aclamación (19.13-15), entronización (19.19-22). Jesús es el Rey de los judíos y también el salvador del mundo (4.42). Las inscripciones en la cruz en los tres idiomas: el hebreo (arameo), griego (el lenguaje común y universal y latín (del imperio dominante) proporcionan la universalidad de su señorío. Jesús aunque va hacia la muerte, no es un derrotado, sino un vencedor (16.33). El sabe que su levantamiento en la cruz será su exaltación (3.14; 8.28; 12.32-34). No hay duda de que para el evangelio de Juan Jesús es el Rey de los judíos y del mundo.

Por otro lado, no podemos olvidar que su juicio fue de orden político. Los siguientes versículos son sumamente esclarecedores; 19.12^b “Si lo dejas libre, no eres amigo del emperador! ¡Todo el que se hace rey, se opone al emperador!”. En 19.15^c los jefes de los sacerdotes dijeron: “¡Nosotros no tenemos más rey que el emperador.” Por lo tanto en el evangelio de Juan, los judíos son amigos del emperador y el juicio se transforma en fidelidad al emperador. Hay que remarcar lo que está en la boca de los dirigentes judíos; “se opone al emperador”. Jesús es “símbolo” del antiimperialismo romano.

4.2.3 Bloque B-B' 2.1- 4. 54 y 13.1- 17.26

En este bloque encontramos la deconstrucción de la antigua religiosidad o antiguo orden político, social, económico y religioso (1.35 - 4.54) y la construcción de un nuevo orden (13.1 - 17.26). Como acotamos anteriormente el bloque central “C” da sentido a estos dos bloques. Los “Yo Soy” y la “alta cristología” respondería

¹⁰¹ Tuñí, *Escritos joánicos*, 74.

a la autoridad que tiene Jesús para deconstruir todo el sistema judaico e implantar uno nuevo.

B La decostrucción del antiguo orden (1.35 – 4.54). Aquí se dan los relatos altamente significativos de ruptura con el sistema tradicional del judaísmo. Esta sección comienza con el inicio de la *inclusio*, esto es, con el primer signo en la boda en Caná de Galilea. En esta boda en Caná se da inicio a la primera señal, esto es, a la transformación del agua para los rituales de limpieza en vino. Esto simboliza la transformación de una religión basada en rituales externos por otra religiosidad superior que produce gozo basada en la gracia y el Espíritu Santo. R. Schnakenburg¹⁰² da la siguiente interpretación que me parece adecuada “...la exposición del evangelista quiere expresar la separación de Jesús del judaísmo y la superación de la antigua alianza por la nueva”. Luego se narra “la cuestión del templo”. El templo sería “casa de mi Padre” y no “casa de oración” como en Mt 21.13 y Lc 16.46. En Mc 11.17 es “casa de oración para las todas las naciones”. En esta narración el templo edificado en Jerusalén y manipulado por los sacerdotes pro imperio, sería totalmente cambiado por un nuevo santuario (*ναός*), viviente, itinerante (Jesús), no manipulable por un poder alienado y alienante. Ahora este templo itinerante y libre se traslada a los que realmente lo necesitan, a los despreciados de la sociedad, para convivir con ellos y brindarles la vida eterna. Esta ola de cambios continúa con el primer diálogo entre Jesús y Nicodemo, este último, como representante y maestro del judaísmo (esto lo desarrollaremos con mayor profundidad en el capítulo III). A Nicodemo Jesús le declara: “tienes que nacer de nuevo/de arriba para ver el Reino de Dios (3.3, 5)”. A esto le sigue el segundo diálogo, con la samaritana. Aquí Jesús es el agua viva (4.10) y el salvador de mundo (4.42). En esta historia encontramos varios puntos importantes como el tema de la comida de Jesús (4.32-34), la aceptación que da la comunidad juanina a los samaritanos (4. 40-41), entre otros. Pero lo que nos interesa es la cuestión del “lugar de adoración”. Aquí Jesús rompe con todos los esquemas de adoración etnocéntricas y en especial con la tradición judía: “la hora viene, cuando ni en este monte, ni en Jerusalén adorareis al Padre... pero, la hora viene, y la hora es, cuando

¹⁰² R. Schnakenburg. *El evangelio. Vol. I*, 379.

los verdaderos adoradores adoraran al Padre en Espíritu y verdad (Jn 4. 21, 23). La primera parte de este bloque (B), que lo denomino la deconstrucción nos muestra la intencionalidad del autor de deshacer la antigua cosmovisión basados en mitos, ritos y *ethos*¹⁰³ judaicos alienados y formar un nuevo sistema que lo denominará “Reino de Dios” o “vida eterna”(3.15). Este nuevo sistema le dará una nueva identidad al grupo de cristianos juánicos. Termina esta sección con la parte final del *inclusio*, con la segunda señal que es la curación del hijo de un oficial del rey en Caná de Galilea (4.43-54).

B' La construcción del nuevo orden (13.1 - 17.26). En este bloque se realiza en forma privada la última cena de Jesús con sus discípulos. Es interesante notar que a diferencia de los sinópticos, cuyo fin central es la institución de la eucaristía, aquí en Juan no se habla nada de ello, esto es, la instrucción de la copa de vino y el pan es reemplazada por la oración sacerdotal (cap.17). También se sustituye la “nueva alianza” por “un nuevo mandamiento (Jn 13.34)”. Al parecer este rito eucarístico de los sinópticos se ha reemplazado en el evangelio de Juan por el lavamiento de los pies; “hagan lo mismo que yo he hecho con ustedes”(Jn 13.14).

Es de vital importancia notar que en este bloque de iniciación se comience con una inversión del concepto de poder - estatus¹⁰⁴ y patrono- cliente (13.1-20), esto es, el poder usado para ser servido es sustituido por el poder como servicio a los demás. Este lavamiento de los pies más tarde se convertiría en una práctica del cristianismo juanino. Este práctica es un hecho trascendental e inusitado, G. Theissen al respecto nos dice: “De hecho fue en aquella época, en el s. I de la era cristiana, cuando se descubrió el valor del ser humano al margen del status y el grupo...”¹⁰⁵. Notemos con respecto al estatus, el lavar los pies era rol de los esclavos y las mujeres (estatus inferior). En este punto me parece importante transcribir unos párrafos de Adriana Destro y Mauro Pesce¹⁰⁶:

¹⁰³ Aquí hay que entenderlo como práctica.

¹⁰⁴ Gerd Theissen, *La religión*, 108 “La historia se puede considerar como una lucha por el reparto de las posibilidades vitales, en la que andan siempre en juego estos cuatro valores: el reparto del dominio y de la posesión, por un lado; el reparto de la educación y de la potestad normativa, por el otro. Esta lucha del reparto se lleva a cabo con un poder “coercitivo” y “económico” de un lado y con un poder “persuasivo” y “normativo” por el otro” ..

¹⁰⁵ G. Theissen, *La religión*, 144.

¹⁰⁶ A. Destro y R. Pesce. *Como nació*, 91-92.

En el lavatorio de los pies, *Juan* narra una inversión de roles y posiciones sociales que eran bien conocidos por los miembros de la cultura en que vivía el redactor. Para describir la iniciación, él pone en escena a Jesús, que instruye a sus discípulos mediante una gestualidad que se centra en situaciones habituales a las que, sin embargo, se les da un significado radical nuevo. De hecho, normalmente al *status* de patrono debe corresponder la función de mandar y de ser honrado y servido. Por el contrario, en el rito descrito por *Juan* la función de Jesús, maestro y señor, es la de servir, la de cumplir una función típica de los *status* sociales inferiores de los esclavos o de las mujeres. El sentido de cambio es claro: si el Señor-maestro sirve, entonces se otorga momentáneamente a los discípulos, porque son servidos, una dignidad similar a la de señor-maestro.

Los ritos de inversión no tienen, de hecho, solamente finalidad de denuncia, sino que también pretenden la construcción de un comportamiento ideal.

Este nuevo inicio tiene también un nuevo mandamiento (13.31-34): “el amaos unos a otros”, que se diferencia de los evangelios sinópticos que enfatizan el “amar al prójimo...”. En los evangelios sinópticos el amor no está centrado en el grupo, sino fuera del grupo y que se extendió a los enemigos. En cambio en Juan el amor se centra en la comunidad, por la misma situación de construcción y consolidación de una comunidad religiosa alternativa que recién estaba en formación. El amarse unos a otros en el evangelio de Juan representa la reciprocidad que debe haber entre iguales. En los sinópticos este mandamiento es “antiguo” puesto que se encuentra en las sagradas escrituras, en cambio en Juan es “nuevo” ya que el modelo no está en el AT, sino en Jesús¹⁰⁷ “...como yo os he amado (13.34; 15.12).”

Por otro lado, aparecen en esta sección los restantes “Yo Soy”, que están relacionados con la orientación y la comunión. El primero está relacionado con el camino, la verdad y la vida (14.6). Para todo iniciado estas tres indicaciones sobre Jesús son fundamentales. El camino, no “un camino”, da orientación en un mundo de tinieblas y cegueras espirituales. La verdad, que significa confianza en aquel que realmente se puede depositar toda esperanza. Y la vida, una vida genuina y no alienada por los engaños de Satanás (una falsa vida). El segundo: “Yo Soy la vida verdadera” (15:1) habla de la comunión, unidad inseparable entre Jesús y sus discípulos. Esto sólo se puede realizar si guardan su mandamiento. En esta sección hallamos palabras importantes de Jesús hacia sus discípulos: “vosotros sois ahora

¹⁰⁷ G. Theissen, *La religión*, 236.

mis amigos” (15.14) y por otro lado, el mundo los iba a odiar por causa de él (18-25). También, encontramos la promesa escatológica del Espíritu Santo, el *παράκλητος* que estaría siempre con ellos como otro consolador, revelador que el mundo no lo puede recibir porque no lo conoce (14.17). Es de importancia notar que Lucas, Pablo y Juan tienen una pneumatología presentista. Y cada uno lo trabaja en forma independiente. En Juan el Espíritu Santo es por excelencia el “otro” (*ἄλλον*)¹⁰⁸ consolador y revelador, el espíritu de verdad que los conducirá a toda verdad y les recordará las palabras de Jesús. Y también el Espíritu Santo es el que trae el juicio escatológico a este mundo (16.8 ss). Termina esta sección con la oración sacerdotal a favor de sus discípulos y la unidad comunitaria.

4.2.4 bloque “C” La parte central del evangelio de Juan 5.1- 12.50

En este bloque comienzan las “controversias con los judíos”, pero ese no es el tema principal. Es en este bloque donde se concentran la mayor parte de los discursos de los famosos *εγω εγω* “Yo Soy”¹⁰⁹. Por lo tanto, la finalidad especial (no deseo caer en el propósito general ya estudiado, aunque es parte de su pensamiento) de este evangelio se centra en la revelación de quién es Jesús -es cristológico-. Estos “Yo Soy” y su singular relación con Dios (10. 30) son lo que dan significado al actuar de Jesús en los bloques B-B’. Ahora bien, los signos que Jesús hacía no eran lo detonante, sino los discursos desplegado por estas señales, que eran discursos revelatorios. Es a esta alta cristología que el lector tendría que prestar atención.

Los “Yo Soy” vendrían a señalar la donación gratuita de Dios al mundo, como lo diría agudamente R. Bultmann: “el *εγω* (Yo), en la frase *εγω εγω* no es sujeto sino el predicado; el sentido es siempre en mí se halla presente el pan de vida, la luz”¹¹⁰. Por lo tanto para entender el pensamiento de Juan tenemos que entender correctamente su cristología encarnada como donación de Dios para Israel y para el mundo gentil.

¹⁰⁸ ἄλλος significa otro no diferente, sino de igual calidad.

¹⁰⁹ Yo Soy el pan de vida (6.35), la luz del mundo (8.12), la puerta (10.7), el buen pastor (10.11), la resurrección y la vida (11.25).

¹¹⁰ R. Bultmann, *Teología*, 483.

La intelección de esta cristología se dará en el evangelio de Juan en forma gradual, esto es, el evangelio de Juan parte de la concepción de Jesús como “Cristo” que en los sinópticos es un descubrimiento al final de su ministerio por parte de los discípulos. El evangelio de Juan parte de este presupuesto para ir a cosas mayores (Jn 1.49): “y mayores obras que esta le mostrará, de modo que vosotros os admiréis” (5.20^b). Lo que se refiere es al avance del conocimiento de los discípulos hasta llegar a la “alta cristología”.

El “odio” que sienten los “judíos” juánicos hacia Jesús que se revelaba en las controversias se debe a esta alta cristología. Afirmaciones como: “Porque si creyeráis a Moisés, me creerías a mí, porque de mí escribió él (5.46)” o “yo y el padre somos uno (10.30)”, desafiaron a los “judíos”. La respuesta de los “judíos” fue: “por buena obra no te apedreamos, sino por la blasfemia, porque tú siendo hombre, te haces Dios (10.33)”.

4.2.5 El Epílogo (cap. 21)

La mayoría los especialistas están de acuerdo que es una añadidura posterior del autor. Su propósito, como dice H. Koster¹¹¹ es “subrayar la autoridad del evangelio de Juan como relato de un testigo ocular y equipararlo a la autoridad de Pedro Jn 21.24”. También ofrece un testimonio de la muerte de Pedro por los romanos (21.18). Pero hay datos importantes como el reconocimiento de Pedro como autoridad de la iglesia, aunque es presentado con cierta debilidad (las tres preguntas de Jesús). En cambio el “discípulo amado” es el primero que reconoce a Jesús (21.7), el que **sigue**¹¹² a Jesús y Pedro (21.20) y último testigo del Jesús histórico hasta que El venga (21.23). Por otro lado, este capítulo está ligado con todo el evangelio de Juan por medio de los v. 7 “el discípulo a quien Jesús amaba” y el v.20 que hace referencia a la cena del Señor.

Finalizando con este libro, no podemos ignorar que hay temas de importancia teológica para el Evangelio de Juan, que atraviesan todo el evangelio como: “el ser

¹¹¹ Helmunt Köster, Introducción, 70.

¹¹² Es importante notar la expresión “sigue” en el contexto de las tres preguntas que le hace Jesús a Pedro..

enviado por el padre”, “su hora”, “la unidad con el Padre”, “la vida o vida eterna”. Son temas que también cumplen la función de enganche con otros capítulos que van a dar unidad literaria a todo el evangelio. En esta oportunidad sólo hago mención de ellos para no desviarnos del propósito de este trabajo.

CAPITULO II

EL TEXTO Y EXÉGESIS

En cuanto a la metodología, partiremos primero desde el análisis estructural del contexto inmediato a nuestro texto de investigación Jn 3.1-15, esto es, 2.1 - 4.54 y 3.1-36; segundo, la delimitación del texto; tercero, crítica textual; cuarto, traducción del texto; quinto, el análisis semántico del texto y de las expresiones “nuevo nacimiento” y “Reino de Dios”. Y sexto, haremos el análisis narrativo-retórico.

1. Estructura de la sección 2.1- 4.54 (deconstrucción del antiguo orden).

a Las bodas de Caná 2.1-12 (primera Señal)

b Purificación del templo 2.13-22

c Jesús y Nicodemo 2.23 - 3.36

b' Jesús y la Samaritana 4.1-42

a' Jesús sana al hijo de un funcionario del rey en Caná 4:43-54 (segunda señal)

La relación **a-a'**. La relación es por lo menos de dos puntos simétricos: primero, el espacio geográfico “Caná de Galilea”; segundo, “las señales”. La primera señal es la transformación del agua en vino y la segunda la sanidad del hijo de un funcionario del rey. Hay que notar que estos son los únicos acontecimientos que se especifica claramente como primera y segunda señal, de ahí en adelante no existe una sucesión cronológica de las señales. Simbólicamente es el inicio del cambio a un nuevo sistema religioso

(agua/vino¹¹³) y a una nueva vida (enfermedad/sanidad). Todo cambio presupone una deconstrucción de lo anterior. Si bien el nacer de nuevo también está ligado es estos textos en especial el de las bodas de Caná, pero lo está en forma simbólica. No es tan claro como Jn 3.

La relación **b-b'**. Existe una relación de simetría “ideológica”; en ambos la discusión es el “templo” (en la samaritana es uno de los temas de discusión). En la sección b se trata de un cambio del lugar de adoración; ya no es un templo físico, sino a un ser humano, Jesús. En la sección b' se relata el encuentro con la samaritana, también en esta narración se disputa sobre el lugar de adoración, Jerusalén o el monte Gerizin. Aquí también el cambio es radical: “ni aquí ni allá...”

c Lo central de esta sección está en escena del encuentro entre Nicodemo y Jesús, y el discurso que se desarrolla a partir de esta escena. Pues, sin un nuevo nacimiento no se puede dar un verdadero cambio, de pasar del orden anterior a otro nuevo orden (Reino de Dios). Por ello esta parte central es el eje ideológico que mueve y sustenta los cambios indicados en las secciones a-a' y b-b'.

2. Estructura de la sección 2.23 - 3.36

Este capítulo tiene tres grandes secciones: (a) 2.23-25, (b)3.1-21 y (c)3.22-36. (a) La primera sección se conoce como sumario ya que narran una historia extensa en pocas palabras. La función de este sumario en el capítulo 3 es introducir el motivo por el cual Nicodemo fue a visitar a Jesús: “ .. muchos creyeron en su nombre, por la señales que hacía” (2.23^b cf. 3.2^c). Las dos últimas secciones (b) y (c) están separadas por la

¹¹³ Francis Moloney, *El evangelio de Juan*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2005, 92. “El agua de las tinajas, utilizada para los rituales judíos de purificación, se transformara en un “signo (v. 11: *semeion*) ; en él y a través de él se revelará la doxa”. Por lo tanto el agua en las tinajas estaría representando el sistema religioso de “purificación” ritual sin la cual no tendrían acceso a Dios. En cambio la transformación en vino como dice Xavier Léon – Dufour “es un don de Dios, ha sido creado para el gozo de los hombres y como signo de prosperidad. . En Caná, esperando que se realice el reino del padre, Jesús da un vino superior, el que en el marco simbólico del relato cumple el primer vino ya servido. Hay una continuidad entre los dos vinos, puesto que son el uno y el otro el vino nupcial[se hace referencia a Is 25.6]. La alianza alcanza figuradamente la perfección gracias a la acción de Jesús”. (El entre corchetes es nuestro). En , *Lectura del evangelio de Juan. Vol. I: caps. 1-4*. Salamanca: Sígueme, 1993, 176- 177. El vino entonces simboliza el nuevo pacto de gracia y la abolición del pacto anterior caracterizado por el cumplimiento escrupuloso de la ley mosaica..

expresión *Meta; tau`ta* (después de esto). Por otro lado, también comparten una estructura interna, esto es, narración, diálogo y discurso.

- b. 3. 1-21 Nacer de nuevo/de lo alto
 - 1. Narración 3.1-2^a
 - 2. Diálogo 3.1^b- 15
 - 3. Discurso 3.16-21
- c. 3. 22-36 El testimonio de Juan el bautista
 - 1. Narración 3.22-26^a
 - 2. Diálogo 3.26^b-30
 - 3. Discurso 3.31-36

En la sección b, el tema del diálogo se centra en el nacer de nuevo/de arriba. Es sobre este tema que va a girar toda la conversación y malentendidos por parte de Nicodemo. Es difícil encontrar donde culmina el diálogo. En esta tesis optamos en que el diálogo culmina en el v.15 como más adelante lo demostraremos. El diálogo hasta el v.12 se centraba en el nuevo nacimiento de arriba. A partir del 3.13-15 el tema es, Jesús ha venido de arriba. Esta expresión de “arriba” conecta con el diálogo a través del v.12: “¿cómo creerás si te digo las cosas de arriba o celestiales?” dando unidad y aclarando el diálogo. Después del diálogo continua la parte discursiva vv.16-21 con otro tema, el de “salvación y condenación”, pero está conectado con el tema anterior con las expresiones, “creer” y “vida eterna”, haciendo de toda esta sección una unidad compacta.

La sección c. Comienza con *Meta; tau`ta* (después de esto) dando a entender el paso a otro episodio. El lugar ya no es Jerusalén del episodio anterior, sino Judea (pueblos aledaños a Jerusalén). Ahora al igual que en la sección anterior tenemos la misma forma estructural: narración (3.22-26^a), el diálogo (3.26^b-30) entre tres personas; Juan el bautista, “un judío” y “los discípulos de Juan el bautista” y el discurso (3.31-36). El tema de discusión era la fama de Jesús y en cierta forma se trasluce el celo de los discípulos del bautista. Esta discusión finaliza con la declaración de Juan el bautista: “yo no soy el Cristo” (3.28). Por lo tanto, la discusión se centraba sobre quién era el Cristo: si Jesús o Juan el bautista. La parte discursiva que comienza con el v.31 tiene paralelo con la sección anterior [las expresiones sobre Jesús que procede “de arriba”

(3.31 cf. 3.13), el dar “testimonio (3.32 cf. 3.11), “el Espíritu” (3.34 cf. 3.5,6,8) o frases como “el que cree en el hijo tiene vida eterna” (3.36 cf. 3.15-16), entre otras].

Podemos concluir que estas dos secciones aunque distintas tienen un solo objetivo, dar testimonio de que Jesús que procede de arriba es poseedor del verdadero conocimiento de Dios y dador de la vida eterna.

3. Delimitación del texto

En el capítulo tres es fácil distinguir el inicio del diálogo entre Nicodemo y Jesús, pero no sabemos dónde acaba. Lo cierto es que hay un diálogo y un discurso. En esta ocasión veremos cómo se han tratado estas delimitaciones.

Para F. Moloney¹¹⁴ la primera sección se prolonga hasta el v.22, y divide esta sección en el diálogo propiamente dicho (3.1-10) y el discurso(3.11-22). Considera los vv.11 – 12 como un “pasaje puente” entre el dialogo y el discurso. Este pasaje puente tiene dos funciones: concluyen los vv.1-12 y abren los vv.11-21. Su argumento es que el v.11^a λέγο σοι (te digo) está en singular dirigiéndose a Nicodemo y por ello es la conclusión a los vv.1-10. Por otro lado, 11^b ού λαμβάνετε (vosotros no aceptáis) hace alusión a una audiencia plural que hace puente con 13-22. En cambio para Xavier Léon-Dufour¹¹⁵ el diálogo comienza en el v.2 y culmina en el v.12, puesto que el v.13 empieza en tercera persona y no compagina con la forma dialogal.

Antes de entrar a nuestra propuesta comentaremos a grandes rasgos las propuestas de delimitación de los dos anteriores especialistas. F. Moloney encuentra en el v.11 expresiones en primera persona singular que van dirigida a Nicodemo y segunda persona en plural que va dirigida a un público mayor como ya lo explicamos en el párrafo anterior. Estos argumentos utiliza F. Moloney para considerar el v.12 como un “pasaje puente”, pero no estamos de acuerdo con esa opinión porque el v.12 tiene una construcción gramatical parecida al v.2. El v. 2 tiene en la primera frase οὐ|το" ἡ|λqen pro;" αυjto;n nukto;" (este vino a él de noche). οὐ|το" que es un pronombre demostrativo reemplaza a Nicodemo por tanto es singular y el verbo οἱ [damen está en primera persona plural, aquí notamos el cambio del singular al plural.

¹¹⁴ Moloney, *El evangelio*, 112.

Este mismo cambio sucede en el v.11 de λέγο σοι (te digo) en singular (Nicodemo) pasa a un plural (muchos oyentes) ού λαμβάνετε (sabemos). Por lo tanto, estos cambios del singular al plural puede ser parte misma del estilo de está perícopa en su originalidad que el autor quiso conservar. Otra solución es que en el “sabemos” de 3.2 Nicodemo esté representando en su persona a un grupo de fariseos que estaban abiertos a Jesús o a los que habían creído por las señales (2.23). Por otro lado, el “sabemos” del v.11 puede estar Jesús hablando en representación de él y sus discípulos, en nombre de Dios y él mismo como se da en 14.9-10 o el testimonio de él y Juan el bautista 3.22-36. Creemos que esta última posibilidad es plausible y es la postura que tomamos aquí porque se encuentra en el contexto de nuestro texto (*supra.*, p.34). En cambio concordamos con Léon-Dufour en cierta manera al decir que el v.13 comienza la oración en tercera persona y por lo tanto el discurso. Nosotros diríamos el monólogo de Jesús donde Nicodemo escuchaba. Pero en lo que no estamos de acuerdo con Léon-Dufour es que el “monólogo” (como él lo denomina) lo prolonga hasta el v.21. Para nosotros la unidad del diálogo toma sentido al culminar en el v.15 como lo veremos a continuación.

Nosotros consideramos que el capítulo tres tiene dos secciones bien delimitadas 3.1-21 y 3,22-36 por el cambio de escenario geográfico como ya lo hemos visto. Para nuestro análisis consideraremos la primera sección y de esta sólo analizaremos 3.1-15 por las siguientes razones: El diálogo propiamente dicho comienza en 3.2 y culmina en 3.15, pues cortarlo en el v.10 como lo propone Dodd¹¹⁶, se estaría saliendo del formato del diálogo, esto es, la pregunta de Nicodemo (v.9) quedaría sin respuesta. Esta respuesta se da en los vv.10-12. La locución “de cierto, de cierto te digo” que esta en el v.11 no puede dejarse de lado, es parte del diálogo (cf. 3.3,5). La culminación con una pregunta por parte de Jesús (v.12) se da en otros textos (cf. 5.47; 7.36; 13.38; 18.11; 20.29). Al igual que Léon Morris¹¹⁷ creemos que vv.13-15 es parte del discurso del mismo Jesús, porque la expresión “hijo de hombre” siempre ha estado en boca de Jesús. Creemos que sin la sección del monólogo 13-15 todo el diálogo quedaría sin sentido e incompleto, porque los vv.13-15 explican el por qué este nuevo nacimiento es posible y como se da. A partir de

¹¹⁵ Dufour, *Lecturas I*, 224. Véase también una postura parecida en J. Mateos y J. Barreto, *El evangelio de Juan*. Madrid: Cristianad, 1982, 182.

¹¹⁶ C.H. Dodd, *Interpretación del cuarto evangelio*. Madrid: Cristiandad, 1978, 305-312.

¹¹⁷ Léon Morris, *El evangelio según Juan*. Terrasa: Clie, 2005, 269.

3.16 hay un cambio en el tema, ya no se centra en este nuevo nacimiento de arriba, sino en las consecuencias del creer y no creer en Jesús (*kerigmatico*). A nuestro entender este v.15 sería el texto “bisagra” que culmina el encuentro entre Jesús y Nicodemo y da inicio a los vv.16-21. Porque del verbo “creer” del v.15 será el tema que se desarrollará en los vv.16-21. Por otro lado, en esta parte discursiva a Jesús no se le llama “hijo de hombre”(vv.13-14), sino “hijo unigénito” (v.16), “hijo de Dios” (v.17). Por estas razones delimitamos nuestra unidad literaria a 3.1-15.

4. Crítica textual Jn 3. 1-15

En esta perícopa 3.1-15 sólo citaremos las variantes más importantes. En 3.5 hay una lectura que nos interesa y es que [Wendt *cj*] omite *u{dato" koí* (agua y...), pero no hay suficientes evidencias que esta lectura sea original. Schnackenburg¹¹⁸ señala que esta expresión sólo falta en el Códice Harleianus 1023 de la Vg. Por lo tanto, él opina que pertenece a la redacción primigenia. A esto R. Bultmann¹¹⁹ señala que *u{dato" koí* es producto de un redactor eclesial. Otra variante en el mismo versículo es el reemplazo de *tou` qeou`* por *tw`n oujranw`n* en los manuscritos griegos * \aleph 245 291 472 1009 *l*²⁶ y una amplia gama de escritores patrísticos tempranos. Los argumentos presentados a favor¹²⁰ de la primera expresión son, la edad y la diversidad de testigos que apoyan a *tou` qeou* y la probabilidad de que los copistas hayan introducido *tw`n oujranw`n* para imitar la expresión que con tanta frecuencia usa Mateo. En el v.13 existen algunas variantes que han aumentado la última frase *ajnqrwvrou oJ wfv ejn tw` / oujranw/* (...que está en los cielos). Se prefiere la expresión más corta en base a la calidad de los mss., que la respaldan (P⁶⁶ P⁷⁵ \aleph B). La última se encuentra en el v.15. Este texto tiene dos problemas: el primero, con *ejn aujtw` /* (en él). Aquí se discute si es una expresión añadida porque este evangelio siempre usa *eij"* después de *πιστεύειν* pero la mayoría de los especialistas¹²¹ están de acuerdo que es original. La segunda variante tiene que ver con el

¹¹⁸ Schnackenburg, *El evangelio I*, 624. n 71.

¹¹⁹ Rudolf Bultmann, *The gospel of John*. Oxford: Blackwell, 1971, 139. n. 3.

¹²⁰ Bruce Metzger, *Un comentario textual al Nuevo Testamento*. Stuttgart: Sociedades bíblicas alemanas, 2006, 174.

¹²¹ *Ibid.*, 175.

aumento que tienen algunos mss. en la oración final *mh; a[πόλητοι ολλ* (mas no se pierda) atestiguada en P⁶³ A Θ Ψ entre los principales que son testigos muy tardíos. Al parecer fue copiada de 3.16 y por lo tanto se le debe considerar espuria.

5. Nuestro texto (traducción desde el NTG 27ava. edición)

²²³ Como estaba en Jerusalén en la fiesta de la pascua, muchos creyeron en su nombre viendo las señales que hacia.

²⁴ Pero Jesús mismo no se fiaba de ellos, por que el conocía a todos.

²⁵ porque no tenía necesidad que alguien testimoniara sobre el hombre. Por que el conocía que había en el hombre.

³¹ Había un hombre de los fariseos llamado Nicodemo, un magistrado de los judíos.

² Este vino de noche a Jesús y le dijo: maestro, sabemos que has venido de Dios como maestro, porque nadie puede hacer estas señales como tu lo haces si Dios no esta con El.

³ Respondió Jesús y le dijo: en verdad te digo, si alguno no nace de nuevo “de arriba”¹²², no puede ver el Reino de Dios.

⁴ Le dijo Nicodemo: ¿Cómo puede un hombre nacer siendo anciano? ¿Acaso puede entrar por segunda vez al vientre de su madre y nacer?

⁵ Respondió Jesús: en verdad te digo, si alguno no nace de agua y espíritu, no puede entrar en el Reino de Dios

⁶ Lo que es nacido de la carne, carne es, y lo que ha nacido del Espíritu, Espíritu es.

⁷ No te maravilles que te dije, les es necesario nacer de arriba.

⁸ El viento sopla donde quiere y oyes su sonido, pero no sabes de donde viene y a donde va. Así es todo el que ha nacido del Espíritu.

⁹ Respondió Nicodemo diciéndole: ¿cómo puede suceder esto?

¹⁰ Respondió Jesús diciéndole: Tú siendo “el Maestro” de Israel y ¿no conoces esto?

¹¹ En verdad te digo: lo que sabemos hablamos, y lo que hemos visto, testificamos; y no reciben nuestro testimonio.

¹²² Ἀνωθεν, tiene dos significados “de arriba” o “de nuevo”. En el evangelio de Juan el uso de un término con doble sentido es común. Cf. 4:10ss. para nuestra traducción empleamos “de arriba” ya que concuerda mas con el contexto. Nicodemo lo entiende mal. Pero este “de arriba” va acompañado con “nacer o

¹²Si les digo las cosas terrenales y no creen. ¿Cómo creerán si les digo las cosas del cielo?

¹³(y) Nadie ha subido al cielo, sino el que descendió del cielo: el hijo del hombre.

¹⁴(y) como Moisés levantó la serpiente en el desierto, así es necesario que sea exaltado el hijo del hombre,

¹⁵para que todo el que cree en él tenga vida eterna.

6. Líneas de sentido¹²³ y oposiciones semánticas de Jn 3.1-15

En este punto analizaremos las diferentes maneras de como en el texto expresiones y contenidos de significados se van relacionando tanto en afinidad como en oposición. Estas afinidades y oposiciones de las palabras y contenidos nos ayudaran a entender el significado del texto.

6.1 El diálogo 3. 1-15

6.1.1 Cuadros de Líneas de sentido y oposiciones semánticas

Cuadro # 1 Líneas de sentido

Líneas de sentido		
Nuevo comienzo	Saber	Reino de Dios
v.3 nacer de nuevo/de arriba	v.2 (Nicodemo) “saber que	v.3 ver el R.D
v.5 El que no nace de agua y del Espíritu	eres maestro de Dios	v.5 entrar en el R.D
v.6 nacer del Espíritu.	v.3 <i>ajmh;n, ajmh;n</i>	v.15 tener vida eterna
v.7 nacer de nuevo/de arriba	v.5 <i>ajmh;n, ajmh;n</i>	
v.8 nacer del Espíritu.	v.7 sorprenderte	
	v.9 ¿ ser posible?	
	v.10 no entender/conocer	
	v.11 decir con seguridad	
	saber.. haber visto	

Cuadro # 2 Oposiciones semánticas

adquirir un nuevo origen” (γεννηθ, subj. aor. pas) entonces se debería traducir “adquirir un nuevo origen de arriba”, esto puede ser interpretado también como “nacer de nuevo de arriba”.

¹²³ Son expresiones y determinados contenidos que se corresponden por su significado

Oposiciones	
v.3 nacer de nuevo/de arriba v.5 nacer de agua y del Espíritu v.6 ^b nacer del Espíritu	v.6 ^a nacer de la carne
v.7 os es necesario nacer de nuevo/de arriba (implícitamente)	v.7 Nicodemo piensa que no es necesario nacer de nuevo/de arriba (implícitamente)
v.11 Hablamos lo que sabemos (Jesús)	v.2 (Nicodemo) “sabemos ...” v.4 ¿Cómo puede un hombre nacer siendo anciano? v.9 ¿cómo puede suceder esto? v.10 .. ¿no conoces esto?.
v.12 cosas celestiales v.13 nadie subió al cielo	v.12 cosas terrenales

6.1.2 Análisis de las líneas de sentido

a) La línea de sentido “nuevo comienzo”. Esta columna es el ámbito divino (celestial). Los vv.3 y 7 están en una relación simétrica tipo A-A' cuyo tema es “nacer de nuevo /de arriba”. Los vv.5 y 6 también se encuentran en una relación simétrica tipo B-B' cuyo tema es “nacer del Espíritu” si unimos estas líneas de sentido tenemos una relación tipo A, B, B', A' (quiasmo). De esta relación, podemos afirmar que el nuevo nacimiento de A-A' expresión inicial de Jesús, señala en forma progresiva hacia el significado de “nacer del Espíritu” en B-B'. El v.8 es la conclusión y afirmación de que “nacer de nuevo/de arriba” es “nacer del Espíritu”.

Otra forma de llegar a la misma conclusión sería la siguiente. El verbo *gennáō* (nacer, engendrar) se repite en los vv.3,5,6,7 y 8 con relación a: de nuevo/arriba, de la

carne y del Espíritu. Analicemos un poco estas articulaciones con el verbo *gennóō*. En el v.3 dice “*εἰ μὴ τίς γεννηθήσεται ἀνωθεν, οὐ δύναται ἰδεῖν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ*” (si alguno no nace de nuevo/arriba, no puede vislumbrar el Reino de Dios). En esta oración como en la oración del v.7 no está bien definida el sujeto por el cual procede este “engendrar”. Pero en los vv.5,6 y 8 la procedencia de este nacer es claro por las preposiciones de origen “*ἐξ*” y “*ἐκ*” que acompañan al sujeto ya identificado. Este “nacer” en estos versículos es nacer del Espíritu (para la discusión de *εὐχὴ ὕδατος* en la frase *εὐχὴ ὕδατος καὶ πνεύματος* véase apéndice A. En el cual optamos por interpretar la expresión “agua” no con el ritual del bautismo, sino como símbolo de la palabra de Dios que purifica). El paralelo de este “nacer del Espíritu” se encuentra en 1.13 “*...οἱ ἐκ θεοῦ ἐγεννηθησαν*” (sino de Dios han sido engendrados).

Por lo tanto, este nacer del Espíritu o de Dios significa “adquirir un nuevo origen”. Este nuevo origen o vida procede de Dios y no del esfuerzo humano. Esto determina la realidad de la persona e implica una nueva identidad y filiación divina (hijos de Dios) que se debe traducir en vida divina (eterna), cuya meta y práctica es la comunión con Dios, el amor unos con los otros (13.34) y el servicio a los demás (13.13,14). Friedrich Büchsel¹²⁴ señala: “In da énfasis particularmente a las consecuencias éticas o religiosas de este nuevo nacimiento”. También es interesante lo que señala J. Mateos y J. Barreto¹²⁵:

Para Nicodemo, había que volver atrás, hacia un pasado, para entrar en el seno materno y nacer después; entrar en un pasado y nacer en un presente sin horizonte ni porvenir. Para Jesús, primero es nacer, para después entrar en el futuro del Reino.

b) Línea de sentido “saber”. Si bien el tema central de esta perícopa se centra en el nuevo nacimiento de arriba la concentración más voluminosa de expresiones y conceptos está en la línea de sentido del saber. Esto indica que toda esta trama tiene un trasfondo de revelación.

¹²⁴ F. Büchsel, “*γεννηθήσεται* in John” en Gerhard Kittel editor, *Theological Dictionary of new testament I*. Traducido del alemán por Geoffry W. Bromiley. Grand Rapids: Eerdmans, 1964, 671. (*la traducción es nuestra*).

¹²⁵ J. Mateos y J. Barreto, *El evangelio de Juan*. Madrid: Cristiandad, 1982, 189.

c) La línea de sentido “Reino de Dios”. Aquí tenemos un paralelismo sinónimo, ver y entrar están en un mismo nivel de significación. Por otro lado, la expresión Reino de Dios tiene el mismo significado de vida eterna.

6.1.3 Análisis de las oposiciones semánticas

Tenemos dos columnas izquierda y derecha ambos se encuentran en una relación de oposición. La primera oposición está entre el nacer de arriba con el nacer natural o de la carne (vv.3,5,6^b,7. cf. 6^a). La segunda oposición se da entre el conocimiento de Nicodemo que es terrenal en el sentido de frágil y caduco (vv.2,4,9,10) basado en la ley mosaica y el de Jesús que sí tiene el verdadero conocimiento (v.11).

Podemos sintetizar que en este diálogo Jesús le propone a Nicodemo nacer del Espíritu para entrar al Reino de Dios, pero esta propuesta - nueva para él - no la entiende o simplemente la rechaza porque es nacido según la forma natural (según la carne).

6.1.4 Segmentación de los vv.13-15

Estos versículos los analizo aparte porque su forma de estructuración semántica es un tanto diferente el de los vv.2-12. Estos versículos tienen construcciones paralelas y van ayudarnos a complementar las ideas vertidas en 3.1-12.

Paralelismo antitético

- a** ¹³ Nadie subió al cielo
- b** sino el que descendió del cielo: el hijo del hombre

Paralelismo sinónimo

- a** ¹⁴Y como Moisés levantó la serpiente en el desierto,
- b** así es necesario que sea exaltado el hijo del hombre,

¹⁵para que todo el que cree en él,
tenga vida eterna.

De la sección anterior, el punto 1.3 del análisis de las oposiciones semánticas, en la segunda oposición, Jesús reclama tener el verdadero conocimiento -sabemos-. La pregunta que queda flotando sería ¿por qué Jesús tiene verdadero conocimiento? El v.13 da la respuesta, él viene de arriba. Esto es lo que le da autoridad a sus palabras. El paralelismo antitético de este versículo enfatiza su descenso (note que el acento final no está en el subir, sino en el descender) a la tierra como el revelador de Dios.

En el v.13^a la expresión: “nadie ha subido al cielo” hay que entenderlo en relación con el prólogo, esto es, Jesús va a volver a subir (en forma exaltada) porque Jesús estaba con el padre (1.1).

En el v.15 la frase *οἱ πιστεύων εἰν αὐτῷ* (el que cree en él) “*εἰν αὐτῷ*” (en él) debe ser entendido sobre la base del v.14, aquel que descendió y será exaltado. Así como Moisés levanta la serpiente en el desierto y todo aquel que fijaba su mirada en ella era sanada, así también el v.15 nos lleva a la adhesión y fijación de la mirada en El que trae vida eterna. La expresión “vida eterna” es un sinónimo de “Reino de Dios¹²⁶”. Por lo tanto, entramos al Reino de Dios por la fe en Jesús el hijo del hombre. Nacer de nuevo/ de arriba tiene como consecuencia tener fe en El.

7. “Nacer de nuevo/arriba” en el evangelio de Juan y su relación con otros escritos nuevo testamentarios

7.1 En el evangelio de Juan

El verbo *γενῶω* lo encontramos 7 veces¹²⁷ aparte de los que están en el capítulo 3 (cf. 6.1.2.a). Sólo comentaré en forma general el 8.41 y 9.2,19,20 y 32 que están muy relacionados con el diálogo entre Jesús y Nicodemo.

Jn 8. 41: “ Vosotros hacéis las obras de vuestro padre. Le dijeron: “Nosotros no hemos nacido de fornicación. Un solo padre tenemos, Dios”. Es interesante que la discusión entre los judíos y Jesús sobre la paternidad se reclame primero a Abrahám como padre de ellos (8.39) (identidad terrenal) y después a Dios. Para Jesús la filiación está relacionado con el obrar de quien han sido engendrado. Hay un dicho muy conocido que hace explícito lo dicho anteriormente: “de tal palo tal astilla”. Si aquellos judíos que

¹²⁶ Sobre “vida eterna” y “Reino de Dios” vea el punto No.8 de este capítulo.

quieren matar a Jesús hubieran nacido de Dios le escucharían. Pero como no entienden las palabras de Jesús, su paternidad viene del diablo que es homicida y padre de mentira (8.44). En este contexto (8.39-46) podemos decir que hay tres padres de la humanidad: Según Abrahám (para los judíos), según Dios y según el diablo. Pero al final de esta discusión quedan sólo dos paternidades, Dios y el diablo. Todo esto ayuda a comprender un poco más el diálogo de Nicodemo con Jesús. Primero, en 3.6 cuando Jesús dice: “lo que es nacido de la carne, carne es...” se está refiriendo a la descendencia humana. Segundo, Nicodemo según 8.43 tiene la paternidad del diablo por el hecho de no entender las palabras de Jesús. Tercero, en contraposición a los judíos que no creen en Jesús y dicen tener como padre a Abrahám y a Dios pero por su proceder lo niegan, Jesús dice la verdad porque él proviene de Dios. Esta imagen de Jesús como portador de la verdad se refleja también en el diálogo con Nicodemo.

En el capítulo 9 el uso del verbo *gennaw* se dan en los vv.2,19,20,32 y 34. En estos versículos *gennaw* se traduce como nacimiento natural. Pero este *gennaw* esta acompañado del sustantivo *tuflo;*” (ciego) en todos los versículos citados excepto el v.34. Es interesante notar que en esta historia el personaje es un anónimo, por lo tanto tiene una carga simbólica. A la vez esta ceguera de nacimiento está en relación con el pecado (9.2,34).

Si en Jn 9.2,19,20 y 32 *tuflo;*” se usa simbólicamente como al parecer así es la manera correcta de interpretarlo según 9.41: “..si fuerais ciegos, no tendrías pecado; mas ahora, porque decís: Vemos, vuestro pecado permanece”, entonces el ciego de nacimiento es figura del pueblo judío a quién Jesús se revela como el enviado del Padre. Este no “ver” esta relacionado con no poder “ver” el Reino de Dios (3.3). Por otro lado, en oposición a Nicodemo que no “ve” este ciego que recibe la vista “ve” por medio de Jesús el revelador, el único que puede sacar de la ceguera a la humanidad. La pregunta de Jesús al ciego ¿crees tú en el **hijo del hombre**? (9.35) está relacionada con 3.13,15. Estas similitudes halladas llevan a sospechar que 3.1-15 y 9.1-41 están relacionadas en el contenido. Por lo tanto, “no ver” está en relación directa con el pecado. Nicodemo no puede ver el Reino de Dios porque es esclavo del pecado y sólo un nuevo nacimiento de

¹²⁷ 8.41; 9.2,19,20,32,34; 16.21 y 18.37.

arriba puede liberarlo de ello y comenzar una nueva vida cuyo fundamento es el Reino de Dios.

7.2 El campo léxico de *gennhōh` / a[nwqen-παλιγγενεσία*

Según A. Ringwald¹²⁸ una de las expresiones que pertenece al campo semántico de *gennhōh` / a[nwqen* es *παλιγγενεσία* (regeneración). Este vocablo sólo se encuentra en dos pasajes, Mt 19.28 y Tit 3.5. El texto de Mt 19.28 fue usado en el contexto del joven rico, que prefirió no compartir sus riquezas con los pobres para heredar a la vida eterna. Los discípulos asombrados por lo que había dicho Jesús (“...que es difícil que un rico entre en el Reino de Dios”) le dijeron que habían dejado todo por seguirle. Él le respondió “... que vosotros que me habéis seguido en la **regeneración**...”. La expresión **regeneración**, en este contexto es un acontecimiento futuro que podría traducirse “el tiempo en que todo sea renovado”, se habla de un cambio mundial, del paso de un estado a otro diferente. En el caso de Tit 3.5 *παλιγγενεσία* está en un contexto de salvación. En este texto la salvación se da “por medio del lavamiento de la regeneración (*παλιγγενεσίας*) y renovación (*ajnakainwvsew*)” por el Espíritu Santo.

Otra expresión que es parte de este campo semántico de *gennhōh` / a[nwqen* es el verbo *ajnagennhōō* (dar nueva vida, regenerar) ubicado en 1 Pe 1.3,23. En el v.3 se usa *oJ ajnagennhvsa*” (part. aor.) y el v.23 *ajnagegennhmevnoi* (part. perf.. pas). Por otro lado, P. Trummer¹²⁹ indica que este campo semántico puede ampliarse a otras expresiones como “hombre nuevo”, “nueva creación”, “restauración” (Hech. 3.21), entre otras.

7.3 El campo semántico “un nuevo comienzo existencial” en los sinópticos

¹²⁸ A. Ringwald, “nacer, engendrar” en Lothar Coenen, Eririch Beyreuther y Hans Bietenhard, editores generales, *Diccionario teológico del nuevo testamento II*. Traducido del alemán por Manuel Balasch y otros. Salamanca: Sígueme, 1999, 155.

¹²⁹ P. Trummer, “*παλιγγενεσία*” en Horst Balz y Herhard Schneider, editores, *Diccionario exegético del Nuevo testamento I*. Traducido del alemán por Constantino Ruiz-Garrido. Salamanca: Sígueme, 1996, 691-692.

Se ha especulado mucho sobre si el nuevo nacimiento de arriba del evangelio de Juan es un eco de los sinópticos (Mt 18.3 y Mc 10.15). Esta postura tiene incompatibilidad conceptual con el nacer de nuevo/de arriba del evangelio de Juan. Porque en Mt 18.3: “*kai; ei\pen: ajmh;n levgw uJmi`n, eja;n mh; strafh`te kai; gevnhsqe wJ" ta; paidiva, ouj mh; eijsevlqhte eij" th;n basileivan tw`n oujranw`n*” (y dijo: de cierto les digo: Si no cambian y se vuelven como niños, no entraran en el reino de los cielos), el verbo *strafh`te* (aor. 2º pas. στρέφω), significa transformación interior o como lo señala R. Schnackenburg¹³⁰: “la conversión del hombre”. En cambio en el evangelio de Juan *gennhqh`nai* significa “adquirir un nuevo origen”, esto es, una nueva creación por acción de Dios en el hombre. Lo llamativo de este versículo estaría en *gevnhsqe wJ" ta; Paidiva* (se vuelven como niños), pero es una expresión muy tardía del judaísmo.

7.4 Las tradiciones subyacentes al concepto “nacer de nuevo /de arriba”

Las posturas de los investigadores son variadas, algunos optan por la influencia helenística¹³¹ del *Corpus Hermeneuticum* (XIII,1: “Nadie puede ser salvo antes de su nuevo nacimiento”), pero adaptadas al cristianismo. Otros como Schnackenburg¹³² tiene una postura anti extranjera:

.. el judaísmo con sus ideas sobre el Espíritu y la nueva creación ofrece una base suficiente para las consideraciones de Jesús ante Nicodemo, no hay necesidad a recurrir a ideas helenísticas.

Obras recientes como el de Craig Keener debaten el uso de la expresión *πολιγενεσία* como fuente del cristianismo para referirse a renacer por considerarlos muy tardíos con relación al cristianismo. “La influencia hermética del renacer como unión con la divinidad también es tardía”¹³³. En su investigación en el judaísmo Keener señala:

... las muchas corrientes de la tradición judía hablan del nuevo nacimiento en términos de creación o redención de Israel...

¹³⁰ Rudolf Schnackenburg, *El evangelio según san Juan I*. Barcelona: Herder, 1980, 418.

¹³¹ C. H. Dodd, *Interpretación del cuarto evangelio*. Madrid: Cristiandad, 1978. Véase también Josef Blank. *El evangelio según san Juan I*. Barcelona: Herder, 1991, 246-250.

¹³² R. Schnackenburg, *El evangelio*, 422.

¹³³ Craig S. Keener, *The gospel of John. Vol I*. Peabody: Hendrickson, 2003, 542.

El judaísmo temprano siempre empleó el lenguaje de “nueva creación en una variedad de formas. El primero fue el mundo escatológico (Jub. 1.29; 4.26; 1En 72. 1), un mundo como se esperaría de Is 65.17..El rabinato posterior aplicó esta imagen escatológica como término forense para el principiante, implicando limpieza del pecado pasado... aunque esta tradición es tardía. Quién haya sido perdonado sus pecados (una designación natural aplicado a los prosélitos) podría compararse con un niño recién nacido¹³⁴.

Nosotros optamos por una vía intermedia, esto es, que la idea nacer de nuevo/de arriba era parte del mundo cultural de aquella época. Creemos que la expresión “nacer de nuevo/arriba” fue usada para que el evangelio de Juan sea comprensible al mundo helenístico, pero con connotaciones de la tradición judía. Por ello el concepto se debería buscar en las fuentes tradicionales antiguotestamentarias y neotestamentarias. En el Antiguo Testamento uno de los fragmentos clave es Ez. 36:25-28:

²⁵Esparciré sobre vosotros agua limpia, y seréis limpiados de todas vuestras inmundicias; y de todos vuestros ídolos os limpiaré. ²⁶Os daré corazón nuevo, y pondré espíritu nuevo dentro de vosotros; y quitaré de vuestra carne el corazón de piedra, y os daré un corazón de carne. ²⁷Y pondré dentro de vosotros mi Espíritu, y haré que andéis en mis estatutos, y guardéis mis preceptos, y los pongáis por obra. ²⁸Habitaréis en la tierra que di a vuestros padres, y vosotros me seréis por pueblo, y yo seré a vosotros por Dios.

Y textos extrabíblicos como Jub 1.23; Salsalom 18.3; Hen(et) 92.2ss, entre otros, proporcionan bases suficientes para comprobar el eco antiguotestamentario en el concepto de nuevo nacimiento/de arriba del evangelio de Juan. En el nuevo testamento un claro ejemplo de este cambio profundo “como nueva creación” se encuentra en Mr 2.21-22

“²¹Nadie pone remiendo de paño nuevo en vestido viejo; de otra manera, el mismo remiendo nuevo tira de lo viejo, y se hace peor la rotura. ²²Y nadie echa vino nuevo en odres viejos; de otra manera, el vino nuevo rompe los odres, y el vino se derrama, y los odres se pierden; pero el vino nuevo en odres nuevos se ha de echar”.

En síntesis, estas referencias con el tema del Espíritu Santo en el libro de Ezequiel como el poder creador en las personas y los odres nuevos para recibir al vino nuevo indican que en el trasfondo de Jn 3.3,5,6,7,8 está la tradición judía. Para culminar, en Jn 3.3 el significado de nacer de nuevo/de arriba es un cuestionamiento al ser humano en cuanto es esclavo del pecado¹³⁵(8.34).

¹³⁴ *Ibíd.*, 542.

¹³⁵ El concepto de pecado en el evangelio de Juan se puede resumir en incredulidad (16.9), robo, muerte y destrucción (10.10^a). Para el evangelio de Juan este mundo esta bajo el diablo (8.44), príncipe de ese

8- El Reino de Dios en el evangelio de Juan

Algunas consideraciones antes de abordar el tema.

El reino de Dios es una expresión del Jesús histórico y fue el tema central de su predicación como está atestiguado en los evangelios sinópticos (más de cien veces). En el pensamiento contemporáneo a Jesús este reino era el eón esperado. Este nuevo eón representaba para el pueblo judío la esperanza de liberación de aquellos pueblos extranjeros que les oprimían y el comienzo de una era paradisiaca. En esta nueva era Dios sería el único Rey y gobernaría con justicia a las naciones. Y los judíos judíos serán los sacerdotes de este reino (Is 61.6). Para algunos grupos de judíos (en especial los apocalípticos) este reino era escatológico (los pseudoepígrafos del Antiguo Testamento: 1 y 2 Henoc, Salmos de Salomón, vida de Adán y Eva [Apocalipsis de Moisés], 3 Esdras, vidas de los profetas, el testamento de los doce patriarcas, entre otros. En los libros canónicos del AT está Dn 2.45-46). Para el evangelio de Juan el Reino de Dios estaría ya actuando (3.15), pero su manifestación total sería en un futuro (14. 2-3) y para el fariseísmo rabínico estaría presente pero oculto (Ricardo Foulkes¹³⁶). En el evangelio de Juan el Reino de Dios es equiparado con la vida eterna porque el reino de Dios es el ámbito de la vida divina y esta se caracteriza por ser eterna.

8.1 El Texto Jn 3. 1-15

En todo el evangelio de Juan existen sólo dos lugares donde esta específicamente mencionado el Reino de Dios: 3.3,5. Esta expresión está relacionado con dos verbos “ver” (*ijdei`n*, inf. aor. de *ὄρω*) y “entrar” (*eijselqei`n*, inf. aor. de *εἰσερχομαι*). El primer verbo “ver” tiene el significado de “vislumbrar”¹³⁷. Por lo tanto,

mundo (12.31; 16.11) o Satanás (13.27) que se caracteriza por ser homicida y mentiroso (8.44 cf. 10.10^a). Por eso el mundo los odia y quieren matar a Jesús y a sus discípulos (15.18-19). El diablo es padre de todos aquellos que actúan de esa forma (8.44).

¹³⁶ Ricardo Foulkes. “El reino de Dios según los evangelios”, *Pensamiento y vida* n°1, vol.1(1985), 2: “En este eón el reino está casi totalmente oculto, pero si todo Israel se arrepintiera en un sólo día, o si se guardara perfectamente un sólo sábado, el reino vendría en forma manifiesta”.

¹³⁷ J. Mateos y J. Barretos traduce el verbo *ijdei`n* como “vislumbrar”, este verbo toma un sentido de lejanía, imposibilidad. Otra traducción interesante es “experimentar, participar de...” tal como lo traduce R Brown, por el uso de este verbo en todo el evangelio 3.36; 8.51. *El evangelio de Juan. Vol. I.* Madrid: Cristiandad, 1982, 324. Ambas son posibilidades legítimas.

debería traducirse: “si alguno no nace de nuevo/de arriba no puede vislumbrar (ni siquiera) el Reino de Dios”. En cuanto al segundo verbo, “entrar”, muchos exegetas¹³⁸ lo han tomado como un paralelismo con el “ver” de 3.3. Pero este verbo “entrar” tiene una connotación mucho más profunda como lo ha señalado R. Schnackenburg¹³⁹.

Impulsado seguramente por los LXX, donde el hebreo “entrar” a la tierra prometida se traduce (mas de 50 veces en Dt.) “heredar”. Pablo, al igual que Jesús (Mt 5.5), habla de “heredar el Reino” como sinónimo de entrar en él.

La traducción “entrar” por “heredar” que traduce los LXX del libro del Deuteronomio no está en nuestro texto, pero, al parecer el evangelio de Juan sigue la tradición hebrea. Entonces, este “entrar” al Reino de Dios del evangelio de Juan es una relectura del “entrar” a la tierra prometida del libro del Deuteronomio. Por otro lado, el evangelio de Juan está estrechamente relacionado con el éxodo judío: el cordero de Dios (1.29 cf. Ex. 12.1-10), una nueva pascua (1.29 cf. Ex 12.11), la palabra hecha carne y no solo escrita sobre piedra (1.14 cf. Ex 20.1-17), la serpiente levantada en el desierto por Moisés (3.14 cf. Num 21.8-9), Jesús el pan de vida (6.35 cf. Ex 16.15), la murmuración de los judíos (6.41 cf. Ex 16.2), entre otros. Pero este éxodo en el evangelio de Juan tiene una nueva lectura, esto es, Moisés ya no es el guía del pueblo judío; ahora es Jesús. Este Jesús no es uno como Moisés, sino uno mayor que El: Jesús es quien descendió del cielo (6.32-35), conduce (14.6) ya no a la tierra prometida “Canaán”, sino al “Reino de Dios”. Este Reino de Dios tiene un nuevo mandamiento el “amarse unos a los otros”(13.34), regido no por la ley mosaica, sino por la gracia (1.17). En síntesis una nueva calidad humana¹⁴⁰ donde el reino de Dios está presente en la historia.

Sobre el contexto fariseo J. Mateos y J. Barreto¹⁴¹ dice:

El reinado de Dios era la meta de Israel, su ideal. En la mentalidad farisea, el Mesías que debía inaugurarlos, sería el primer maestro y observante de la ley. El reino se realizaría porque todo israelita sería “justo” conforme a esa norma, y sería desterrada la impiedad de los “pecadores” o descreídos.

A continuación señala:

Para Jesús, el reino de Dios, mencionado únicamente en este pasaje, supone la creación acabada: es la realidad final, la etapa definitiva y sin término. Sólo el

¹³⁸ León Dufour. *Lecturas del evangelio de Juan. Vol. I.* Salamanca: Sígueme. 1993, 230.

¹³⁹ Rudolf Schnackenburg, *Reino y reinado de Dios.* Buenos Aires: La Aurora, 1970, 264.

¹⁴⁰ J. Mateos y J. Barreto, *El evangelio*, 187.

¹⁴¹ *Ibíd.*, 187-189.

nuevo nacimiento, que completa la creación del hombre comunicándole el Espíritu de Dios (Gn 2.7: el soplo de vida), le permite comenzar a vivir con plenitud (1.12: *los hizo capaces de hacerse hijos de Dios*)...

El reino de Dios es un ámbito donde hay que *entrar*. Se expresa así en términos espaciales (entrar) el cambio radical que ha de verificarse en el hombre, la adquisición de una nueva identidad, de una nueva vida (nacer de nuevo).

Por otro lado, el concepto de Reino de Dios no se agota en el evangelio de Juan delimitando sólo a los términos que aparecen en el capítulo 3. Eso sería muy reduccionista. Son pocos los autores que han trabajado más a fondo el “Reino de Dios” en el evangelio de Juan (R. Schnackenburg¹⁴² y en cierta manera y R. Brown¹⁴³). Nosotros lo trabajaremos con la expresión sinónima de “vida eterna”, los bienes escatológicos expresados en este evangelio y los opositores al Reino de Dios.

8.2 La expresión “vida eterna” usada como sinónimo de “Reino de Dios” en el evangelio de Juan

En nuestro texto 3.1-15 se encuentra unas primeras informaciones sobre el Reino de Dios. Se dice que para poder “vislumbrar” y “entrar” al Reino de Dios se debe nacer de nuevo/arriba (3.3,5,7). Mas adelante acota que este nacer de nuevo/arriba es obra el Espíritu Santo (3.5,6,8). Por lo tanto, esta vida nueva la produce el Espíritu de Dios. Entonces no es un nacimiento natural, sino divino, por ello participar del reino de Dios es participar de la “vida eterna” (3.15). R. Schnackenburg¹⁴⁴ interpreta “vida eterna” como “vida divina” o bien “una participación de la vida propia de Dios”¹⁴⁵. La vida eterna es dar muerte a la “muerte”. La vida eterna en 3.15 es un don presente y alcanzable para todo aquel que cree.

Las expresiones “vida eterna” y “vida” (con el significado de vida eterna) se dan 15¹⁴⁶ y 18¹⁴⁷ veces respectivamente, haciendo un total de 33 ocasiones que aparece esta

¹⁴² Rudolf Schnackenburg, *Existencia cristiana según el Nuevo Testamento*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 1973, 337-364.

¹⁴³ R. Brown, *El evangelio I*, 127. Para este autor la Basilea de Dios “es ante todo el reinado o gobierno de Dios, no su reino; se alude a algo activo, no a algo estático; no a un lugar o institución, sino al ejercicio del poder de Dios en la vida de los hombres”.

¹⁴⁴ *Ibid.*, 342-343.

¹⁴⁵ *Ibid.*, 344.

¹⁴⁶ 3.15, 16, 36; 4.14, 36; 5.24, 39; 6.27, 40, 47, 68; 10.28; 12.50; 17.2, 3.

¹⁴⁷ 1.4; 5.21 (x2), 26 (x2), 29, 40; 6.33, 35, 48, 53, 54, 63 (x2); 8, 12; 10.10; 14.6; 20.31.

expresión. De las 15 veces que se expresa “vida eterna”, seis¹⁴⁸ de ellas están relacionados con creer en el Hijo, de esta una con “oír y creer”(5.24) y otra con “ver al hijo y creer”(6.40). Cinco, con relación a Jesús como dador y poseedor de la vida eterna (4.14; 6.27,68 [por su palabra]; 10.28; 17.3). Las restantes: una, como recompensa (4.36); una, con relación a la escritura (5.39); en la otra, la “vida eterna” como un mandamiento del padre (12.50); y la última, la “vida eterna” es conocer al único Dios verdadero, y a Jesús el Mesías, a quien Dios envió (17.3). En cuanto a la expresión “vida”, de las 18 veces que se emplea esta expresión en el evangelio de Juan, 15 están en relación directa con el dador de esta vida (Jesús), cinco de las cuales están en sentido figurativo (pan [6.33,35,48], “comer su carne” y “beber su sangre”[6.53-54]). Las otras están relacionadas con la recompensa (5.29), el Espíritu (6.63^a) y con el creer para obtener esta vida (20.31). Ver cuadro # 3 (Anexo 2) para ubicarnos mejor y tener un panorama visual.

De este cuadro podemos observar que la mayor cantidad de versículos se centra en la persona de Jesús como poseedor y dador de esta vida eterna/vida y en el creer en El. Como acotamos anteriormente aquí hay una relectura del Éxodo, la centralidad no es Moisés, sino Jesús como portador y dador de la vida (eterna) que se equipara con el Reino de Dios.

Para seguir ahondando en su significado conozcamos los términos opuestos a la vida eterna/vida:

- No se pierda / tenga vida eterna
3.16. “De tal manera amó Dios al mundo, que ha dado a su Hijo unigénito, para que todo aquel que en él cree **no se pierda**, sino que tenga **vida eterna**”.
- El que cree tiene vida eterna / ~~el que niega creer no vera la vida~~
3.36. “**El que cree** en el Hijo tiene **vida eterna**; pero el que se **niega a creer** en el Hijo **no verá la vida**, sino que la ira de Dios está sobre él”
- Tiene vida eterna/no vendrá a condenación - muerte/vida

¹⁴⁸ 3.15,16,36; 5,24; 6.40,47.

5.24. “De cierto, de cierto os digo: El que oye mi palabra y cree al que me envió tiene vida eterna, y no vendrá a condenación, sino que ha pasado de muerte a vida”

- Vida eterna/perecer

10.28. “yo les doy vida eterna y no perecerán jamás, ni nadie las arrebatará de mi mano”.

Ente las muchas oposiciones a vida eterna/vida que podemos encontrar, sólo tomaremos estos cuatro pasajes. Veamos el cuadro # 4.

Cuadro # 4 Oposiciones semánticas

Vida eterna/vida	Muerte
3.16 Tener vida eterna	Perderse
3.36 Tener vida eterna	No ver la vida
5.54 Tener vida eterna Vida	Ser condenado Muerte
10.28 Vida eterna	Perecer

En la columna de la izquierda todos tienen una constante “la vida eterna/vida”; en cambio el de la derecha hay una variedad de expresiones que tienen afinidad entre sí por razón de su significado. Creemos que la expresión “muerte” sintetiza todas las expresiones de la columna de la derecha. Aquí no podemos desarrollar cada expresión; sólo señalamos que “muerte” es la ausencia en la persona de la vida eterna o reino de Dios. R. Schnackenburg¹⁴⁹ señala: “que la muerte es comprendida como el campo oscuro que se opone a la vida divina”.

Pero aquí no termina el significado de “vida eterna” en el evangelio de Juan. En el cuadro #1 notamos que la “vida eterna” es conocer a Dios y a Jesucristo (17.3). Como ya sabemos que el “conocer a Dios” no tiene que ver en el mundo judío con la idea del “saber intelectual” o “saber teórico”, es mas bien un conocimiento relacional (de persona a

¹⁴⁹ R. Schnackenburg. *Existencia cristiana*, 351.

persona). Según R. Schnackenburg¹⁵⁰ ““el haber conocido a Dios” tiene la misma significación que “estar en comunión con Dios””. Mas adelante dice:

Tener “vida”, “haber conocido a Dios”, “estar en comunión con Dios”, “tener el amor de Dios”, “permanece en el amor de Dios” y otros giros más, expresan el mismo pensamiento: que hemos llegado a una nueva vida que viene de Dios, que estamos con él y en él. La vida de que habla san Juan es una vida en el amor de Dios, que es el que lleva al hombre, lo llena, lo empuja; una vida que tiene, por ello mismo, plenitud y consistencia, estando unida al ser que vive y ama eternamente.

Una vida así en el amor de Dios, da frutos, que ya ahora significan la plenitud del ansia personal del hombre: alegría, paz y superación del miedo. En la teología juanista estos frutos son considerados de nuevo como dones de Cristo.¹⁵¹

Aunque en lo general estamos de acuerdo con este texto, pero hay cosas que matizar por ejemplo el extremado individualismo: “que ya ahora significan la plenitud del ansia personal del hombre”. Esto lo deberíamos matizar en una forma más comunitaria, sin perder tampoco al individuo. Creemos que la gran mayoría anhelamos los bienes de Jesucristo expresados en el evangelio de Juan que son comentarios.

8.3 Los bienes del Reino de Dios en el evangelio de Juan

8.3.1 *El Espíritu Santo.* Es el bien escatológico por excelencia ya atestiguada desde el AT (Is 44.3; Ez 36.27, entre otros). En el evangelio de Juan el Espíritu Santo tiene varios nombres: “el consolador” (14.6; 16.7), el “Espíritu de verdad” (16.13). Este Espíritu Santo en el evangelio de Juan da un nuevo nacimiento/de arriba (3,5,6,7, 8); es el que hace recordar las palabras de Jesús (14.26); convence al mundo de pecado, justicia y juicio (16.8-11). Es el otro consolador en reemplazo de Jesús que estaría para siempre con sus discípulos (14.6); los cuidara y les hará ver lo que ha de venir (16.13). Es el revelador por excelencia que los guiara a toda verdad (16.13; 1 Jn 2.27).

8.3.2 *El Gozo.* Otra expresión escatológica atestiguada desde el AT (Jr 33.11; Is 35.10, entre otros). En el evangelio de Juan este gozo es ya manifiesto: experimentado por Juan el bautista (3.29) y experimentado por los discípulos de Jesús (15.11). Dios se goza en

¹⁵⁰ *Ibid.*, 346.

¹⁵¹ *Ibid.*, 347.

responderles las peticiones de los seguidores de Jesús para que el gozo sea completo (16.24).

8.3.3 Paz. El Shalón¹⁵² de Dios es otro de los bienes escatológicos atestiguados desde el AT (Is 9.7; 11.1-11; Ez 34.25; Zac 8.12, entre otros). Xavier Léon- Dufour¹⁵³ señala “Juan manifiesta, más aún que los evangelios sinópticos, que Jesús es el mediador de la paz”. Con la aparición del Mesías empieza el verdadero tiempo de paz escatológica. El concepto de paz es muy amplio en el mundo judío “La amplitud del concepto de paz va, pues, desde el saludo cotidiano de “!todo va bien!” hasta la paz y salvación del hombre y del mundo entero”¹⁵⁴ . En el evangelio de Juan hay dos textos donde se habla específicamente de “paz” (14.27 y 16.33). En 14.27 la paz que Jesús da es su paz, esto es, la paz del “Reino de Dios” y su significación la da su oposición “. . . no como el mundo la da ” (¿imperio romano?). Se debe percatar que este mundo es hostil al reino de Dios (15.18). Josef Blank acota sobre este punto:

Ciertamente el mundo tiene su paz; tiene su propia manera de hacer la paz y de garantizarla, si es necesario con las fuerzas de las armas, y hasta le incumbe la tarea constante de preocuparse por la paz y de implantarla. Mas esa paz es radicalmente distinta de la paz de Jesús, pertenece a un campo diferente.¹⁵⁵

El texto 14.27 se da en el contexto de despedida de Jesús, los discípulos se quedaron turbados y con temor (sin paz). Pero en 16.33 que es la despedida final de Jesús (acontece antes de entrar a la oración intercesora y a su arresto) se retoma nuevamente el tema de la paz. Jesús exhorta a sus discípulos a que tengan paz en él (confíen), porque en el mundo tendrán tribulación. Los discípulos deberán confiar en El, porque Jesús (el Reino de Dios) ha vencido al mundo.

8.3.4 Vida en abundancia. “Yo he venido para que tenga vida, y la tengan en abundancia”(10.10). En el texto de Jn 10.10 toma significado la expresión “vida abundante” cuando oponemos a Jesús el buen pastor con el ladrón. “El ladrón” (ὁ κλέπτης), es un personaje definido, no un cualquier ladrón (¿el emperador romano?). Este

¹⁵² J. Blank, *El evangelio*, 129. “Se trata de un estado de cosas positivo, que no sólo incluye ausencia de guerra y de la enemistad personal_ esta es un requisito previo, para la Shalom-,sino que comprende además prosperidad, la alegría, el éxito en la vida, las circunstancias felices y la salud entendida en sentido religioso. . . que él dé a los humildes sus derechos, libere a los hijos de los pobres, reprima al opresor.”

¹⁵³ X. Léon- Dufour, *Lectura .III*, 112.

¹⁵⁴ J. Blank, *El nuevo testamento*, 130.

personaje es descrito como hurtador, asesino y destructor, todo lo opuesto a un dador de vida. Por lo visto, esta “vida abundante” es parte del shalom de Dios que viene por medio de Jesús.

El concepto de “vida en abundancia” o plenitud de la vida se puede construir a partir de las oposiciones que caracterizan al ladrón, esto es, hurtador, asesino y destructor. Lo opuesto a robar es dar, a asesinar es dar vida y a destruir es construir. Entonces esta vida en abundancia que Jesús da está caracterizada por dar o darse uno mismo a favor de los demás (3.16, 15.13), dar vida o estar a favor de la vida (3.15; 5.21; 6.35...) y la construcción de un mundo mejor sin violencia ni etnocentrismos (la samaritana y los griegos). En síntesis significa amor. Al parecer todas estas características de la vida en abundancia eran contrarias al ejercicio del poder del imperio romano y reyes étnicos (vasallos) que se caracterizaban por el robo (cobros de los impuestos), la muerte (asesinatos de inocentes como Jesús) y la destrucción o violencia.

Otra forma de ver la vida en abundancia es la que señala León -Dufour¹⁵⁶. El percibe en Jn 10.10 el trasfondo del salmo 23.

El Señor es mi pastor, nada me falta.
En verdes praderas me hace recostar,
Hacia las aguas del descanso me conduce,
Restaura mi alma.

8.4 Opositores al Reino de Dios (vida eterna/vida)

En Juan encontramos a cuatro actores que se oponen a Jesús: “los judíos”, “los dirigentes”, “el mundo” y “Satanás”. Estos actores se caracterizaban por ser ladrones, asesinos y destructores o violentos.

8.4.1 Los judíos¹⁵⁷. Con este apelativo se designa a dos grupos: al pueblo en general (5.1; 7.11,15, entre otros) y en especial a todos aquellos que se oponen a Jesús. Estos últimos los llamaremos “judíos”. Estos “judíos” están cuando Jesús purifica el templo para acusarle (2.18, 20); están cuando sana a un paralítico en el día sábado (5.10). La gente

¹⁵⁵ *Ibíd.*, 31.

¹⁵⁶ X. León -Dufour, *Lectura. I*, 289.

¹⁵⁷ R. Brown, *El evangelio. I*, 81 “Juan no es un antisemita; el evangelista no condena una raza o a un pueblo, sino a los que se oponen a Jesús”.

común tiene temor de hablar abiertamente de Jesús por temor a los “judíos” (7.13); acusan a Jesús de estar endemoniado (8.52); intentaron apedrearlo (10.31).

8.4.2 Los dirigentes. Los principales sacerdotes y fariseos intentaron prender y matar a Jesús por que la multitud creía en él (7.32), porque muchos iban tras Jesús (12.10-11). El fondo de este acuerdo era una cuestión de estatus y poder (11.47-48). Veían a Jesús y su mensaje de vida como una amenaza para sus intereses. Pero no todos los fariseos estaban en contra de Jesús. Para los que se oponían a Jesús el criterio de discernimiento era por que no guardaba el sábado.

8.4.3 El mundo. Dentro de las varias acepciones que tiene la expresión “mundo” en el evangelio de Juan sólo me referiré al que tiene significado de oposición a Jesús. Estas expresiones aparecen generalmente a partir del capítulo 15, después de ser rechazado Jesús por parte de los “judíos” y “los dirigentes”. Este rechazo a Jesús ahora se extiende al mundo entero (incluidos los “judíos”). Este mundo aborrece a Jesús como a sus discípulos (15.18-19) porque el mundo está bajo el “príncipe de este mundo” (16.11,33).

En síntesis, el concepto de “Reino de Dios” en el evangelio de Juan, es el ámbito del gobierno de Dios caracterizado por la vida divina que es eterna; por ello “Reino de Dios” es sinónimo de “vida eterna”. La vida eterna en los creyentes es nutrida por la comunión con Dios y el amor de Dios. Este reino se expresa por el amor eterno de Dios hacia los hombres y mujeres y la comunión de uno con los otros. Además no hay que esperararlo sólo en un futuro, ni esta circunscrito en el cielo, sino que se hace presente en este mundo de maldad por medio del Espíritu Santo, que nos hace nacer a una vida divina. Y por medio de esta vida divina participan hombres y mujeres de los bienes futuros comunitarios: gozo, paz y vida en abundancia. Por otro lado, este Reino de Dios no esta libre de oposiciones es atacado y odiado por los que están del lado opositor (el mundo), pero tenemos esperanza por que Jesús venció al mundo.

9. Jesús, el revelador del Padre (diálogo 3. 1-15)

Antes de empezar debemos tener presente que “la estructura del evangelio de Juan no es una biografía de Jesús, ni un resumen de su vida, sino una interpretación de su

persona y obra, por tanto, es de índole teológica, pero cuya historicidad no se prejuzga”¹⁵⁸.

Jesús, el personaje principal de todo el evangelio de Juan se presenta siempre en relación con las personas, o sea, “los judíos”, la multitud, sus familiares, las autoridades judías, los enfermos, los discípulos, con Marta, con Maria, etc. En esta escena es el encuentro entre dos maestros, Jesús “Rabí” y Nicodemo “el Maestro”, por lo tanto nos encontramos en un diálogo tipo filosófico sapiencial que se transformó en una trama de revelación.

El diálogo es una forma literaria más rica que el simple monólogo o discurso, ya que en el (en el diálogo) se da una dinámica con el interlocutor por medio de preguntas, posibles dudas y objeciones. Perelman se refiere a esto citando a Quintiliano:

En efecto, no hay duda de que la posibilidad que se le ofrece al oyente de hacer preguntas, poner objeciones, le da la impresión de que la tesis a la que se adhiere, para terminar, se sostiene más solidamente que las conclusiones del orador que desarrolla un discurso ininterrumpido. El dialéctico, que se preocupa, durante todo su razonamiento, de la aprobación del interlocutor, estaría más seguro, según Platón, siguiendo el camino de la verdad¹⁵⁹.

9.1 La trama

Denominamos trama a la sistematización de los acontecimientos que constituyen la historia contada. Dichos acontecimientos están unidos entre sí por un vínculo de causalidad (configuración) e insertos en un proceso cronológico (concatenación de los acontecimientos).¹⁶⁰

Generalmente la trama se desarrollan mediante un esquema llamado quinario (viene del latín, cinco), que son cinco etapas: la situación inicial, el nudo, la acción transformadora, el desenlace y la situación final. Para nuestro caso no se cumplen todos estos pasos, pero no deja de ser una trama, los pasos que tenemos son la situación inicial, el nudo y el desenlace.

9.1.1 La situación inicial.

¹⁵⁸ J. Mateos y J. Barreto, *El evangelio de Juan*. Madrid: Cristiandad, 1982, 14.

¹⁵⁹ C. H. Perelman. *Tratado de la Argumentación*. Madrid: Gredos, 1994, 78-79.

¹⁶⁰ Daniel Marguerat y Yvan Bourquin. *Como leer los relatos bíblicos*. Santander: Sal Terrae, 2000, 69.

El narrador antes de comenzar el diálogo, entre Jesús y Nicodemo proporciona ciertos datos que ayudarán a entender por qué fue Nicodemo a ver a Jesús:

Y como estaba en Jerusalén en la fiesta de la pascua, muchos creyeron en su nombre viendo las señales que hacía.²⁴ y Jesús mismo no se fiaba de ellos, por que él conocía a todos.²⁵ por que no tenía necesidad que alguien testimoniara sobre el hombre. Por que él conocía qué había en el hombre (2.23-24) (Biblia textual)

El narrador no informa la causa o el problema en sí, por qué Nicodemo va a ver a Jesús, sino que pone el énfasis en la autoridad de Jesús como maestro venido de Dios **por las señales que él hacía** (3.2). Nicodemo se acerca a Jesús con una curiosidad, un “querer saber”. Al leer el lector el v.3 se enterará cuál era esa interrogante de Nicodemo que lo llevó a visitar a Jesús, el “Reino de Dios” o “como entrar en el Reino de Dios”.

9.1.2 *El nudo (tensión narrativa)*

Veamos cómo se va construyendo este nudo. Toda la tensión comienza con la declaración o sentencia narrativa de Jesús “en verdad, en verdad te digo, si alguno no



nace de nuevo/ de arriba no puede ver el Reino de Dios”. (Notemos en primer lugar que el nuevo nacimiento y Reino de Dios están relacionados, articulados mutuamente¹⁶¹).

Diferentes formas de interpretar el lugar del encuentro entre Jesús y Nicodemo

Nicodemo se

¹⁶¹ En física lo relacionaríamos con la tercera ley de Newton la causa el “nuevo nacimiento” y el efecto “ver el Reino de Dios”. De esto podemos sacar un principio en el evangelio de Juan, y es que no podremos entender el nuevo nacimiento sin relacionarlo con el reino de Dios y viceversa.

queda confuso o al menos entiende mal (malentendido¹⁶²) lo que Jesús le acaba de decir. Pero este malentendido que responde Nicodemo como pregunta a parte que le da dinamismo al diálogo, aclara una supuesta respuesta implícita del lectores/lectoras, es decir, que el narrador se adelanta a supuestas objeciones o respuestas lógicas. Por lo tanto, la pregunta de Nicodemo es intencionada por parte del autor. Jesús corrige esta interpretación errada de Nicodemo (3.4) y lo encamina hacia la correcta. Jesús le aclara:

En verdad, en verdad te digo, si alguno no nace de agua y espíritu, no puede entrar en el Reino de Dios. Lo que es nacido de la carne, carne es, y lo que ha nacido del Espíritu, Espíritu es. No te maravilles que te dije, les es necesario nacer de nuevo/de arriba” (3.5-7). (note que Jesús siempre comienza con el estereotipo “en verdad, en verdad te digo” que es una sentencia que le indica al lector que Jesús tiene la verdad.)

Jesús en esta explicación separa las dos esferas del nacimiento, el físico y el obrado por el Espíritu: “Lo que es nacido de la carne¹⁶³, carne es; y lo que ha nacido del Espíritu, Espíritu es”. Hasta ahora Jesús ha hablado en condicional *εαν* (si...) 3.5. Pero, en el v.7 Jesús le dice a Nicodemo en forma afirmativa: *δει υμιν* (os es necesario) nacer de nuevo. Nicodemo sigue sin entender y Jesús trata de ayudarlo a comprender y para ello usa una comparación: “⁸El viento de donde quiere sopla y oyes su voz, pero no sabes de donde viene y a donde va. Así es todo el que ha nacido del Espíritu”. Pero Nicodemo se muestra escéptico e irónico: “¿cómo puede suceder esto?”. Jesús le responde con otra ironía verbal¹⁶⁴ “¿Tú siendo el Maestro de Israel no conoces esto?”. El diálogo revela tensión.

9.1.3 El desenlace

Ahora el lector se pregunta ¿por qué no se conoce cómo termina la historia?. ¿Llegó Nicodemo a comprender o rechazó la revelación de Jesús?. Posiblemente el v.12 aclare al lector este problema, dice Jesús: “Si les digo las cosas terrenales y **no creen**. ¿Cómo creerán si les digo las cosas del cielo?”. Al parecer (es la postura que tomamos aquí) Nicodemo rechazó la revelación de Jesús, porque no lo comprendió o no quiso aceptar

¹⁶² En los malentendidos los interlocutores de Jesús interpretaron mal las palabras de Jesús. Estos malentendidos dan la ocasión para volver sobre la idea y profundizar en ella.

¹⁶³ Carne, en el evangelio de Juan no es un dualismo gnóstico, sino que carne es el ámbito de imposibilidades, debilidad humana.

esta nueva revelación. Si bien el v.12 no dice explícitamente que Nicodemo rechazó la revelación que le estaba proporcionando Jesús, implícitamente sí lo está. El “no creen” aunque está en plural afecta a Nicodemo, pues él está en esta discusión.

9.2 Los personajes

En esta narración sólo hay dos personajes protagonistas, Nicodemo y Jesús. Existen otros personajes como el narrador que generalmente no es percibido por el lector, pero fundamental en la narración puesto que da las pautas al lector para entender a los personajes y la trama. Encontramos otros actores en “sabemos” 3.2 y 3.11 para R. Schnackenburg¹⁶⁵ ve en “sabemos” de 3.2 a los acompañantes de Nicodemo y en 3.11 a los discípulos de Jesús. León Morris,¹⁶⁶ al contrario, ve en “sabemos” (3.2) no un grupo que acompaña a Nicodemo, sino que Nicodemo se identifica como parte del grupo de simpatizantes de los fariseos¹⁶⁷. El “sabemos” en la boca de Jesús (3.11) aduce Morris,¹⁶⁸ se refiere a Dios su padre y El mismo. Sea como sea, los sujetos de “sabemos” son en todo caso actores figurantes¹⁶⁹. Otro personaje importante en la narración es el Espíritu, como el agente dador de una nueva vida (3.5,6,8).

9.2.1 Nicodemo. Nicodemo es uno de los personajes principales de esta escena; se le describe como fariseo y principal de los judíos, experto en la interpretación de la ley (maestro)¹⁷⁰ (v.10). El personaje se va construyendo acumulativamente. Nicodemo vuelve a aparecer dos veces más: en Jn 7.50 como miembro del sanedrín, aquí hace una defensa a favor de Jesús y en Jn 19.39 cuando llevó valerosamente especias aromáticas al entierro. La imagen de Nicodemo que da el narrador al lector es un personaje que buscaba la verdad y reconoce a Jesús como maestro venido de Dios, pero que lo expresa

¹⁶⁴ La ironía es un modo de discurso por el cual el narrador se aplica de sugerir un sentido inverso a aquel que atribuye a los personajes de la historia contada. Hay dos tipos de Ironía la *verbal* se da en discursos y la *dramática* que se da en una situación dada.

¹⁶⁵ R. Schnackenburg. *El evangelio*, 418.

¹⁶⁶ L. Morris, *El evangelio*, 252.

¹⁶⁷ Los fariseos no tenían ningún interés personal con el templo, mas bien eran competidores con los saduceos. Al purificar Jesús el templo, los fariseos estarían alegres ya que cualquier incursión contra los saduceos favorecía a los fariseos, como representantes (según pensaban ellos) de la verdadera religión.

¹⁶⁸ L. Morris, *El evangelio .I*, 262.

¹⁶⁹ Actor figurante es un personaje simple que desempeña un papel pasivo o casi pasivo (telón de fondo) en el relato.

ocultamente (sólo en Jn 3). Nicodemo es uno de los interlocutores de Jesús que no es un anónimo y esto se debe resaltar. Craig Keener¹⁷¹ señala:

.. muchos otros personajes del evangelio, tales como la mujer en 4.7-42 o los hombres en 5.5-17 y 9.1-38, son anónimos. En contraste con Nicodemo, queda en el anonimato porque la tradición de Juan estaría más inclinada a conservar los eventos de su encuentro con Jesús que sus nombres, mientras que Nicodemo era de tal estrato de la sociedad que la tradición conservaría su nombre.

Por otra parte J. Mateos y F. Camacho¹⁷² señalan:

Un recurso literario muy usado por los evangelistas es el de los personajes representativos. Se trata de figuras singulares que, sin embargo, encarnan determinados colectivos: grupos marginados, una clase social, ciertos sectores en el interior de Israel, los discípulos, incluso un pueblo o nación.

Con estas dos aportaciones vemos entonces, que Nicodemo representa al grupo del estatus de prestigio de Israel y representante de la facción judía farisea. También simbólicamente representa al antiguo orden religioso coludido con el imperio romano y a todo el mundo en general (por que esta bajo el poder del diablo) que necesita nacer de nuevo / de arriba si desea ver/entrar al Reino de Dios. A este Nicodemo Jesús deseaba cambiarlo radicalmente¹⁷³. En la escena del diálogo con Jesús, Nicodemo es un personaje que carece de autonomía, porque cumple un rol importante en este episodio. Nicodemo es aquella imagen contraria al lector ideal para el cual se escribió. Y por otro lado, a través de Nicodemo el personaje Jesús ha podido desarrollar toda su revelación y también sus respuestas a posibles objeciones que podría presentar el destinatario. Este diálogo, con los malentendidos por parte de Nicodemo, ayuda a encaminar al lector poco a poco a la comprensión de la revelación del nacer de nuevo/de arriba para ver y entrar al Reino de Dios.

9.2.2 Jesús. Jesús en la obra de Juan en su totalidad es el protagonista, el personaje redondo los “Yo Soy” hace que tenga esta cualidad. La obra centrada está centrada en Jesús como el dador de la verdadera vida. Hasta este punto (3.1ss) el lector ya ha tenido una acumulación de rasgos en la construcción de Jesús; lo conoce como el Verbo que

¹⁷⁰ Es importante notar que maestro lleva artículo definido o διδασκαλος του Ισραηλ (maestro de Israel) o experto en la interpretación de la ley.

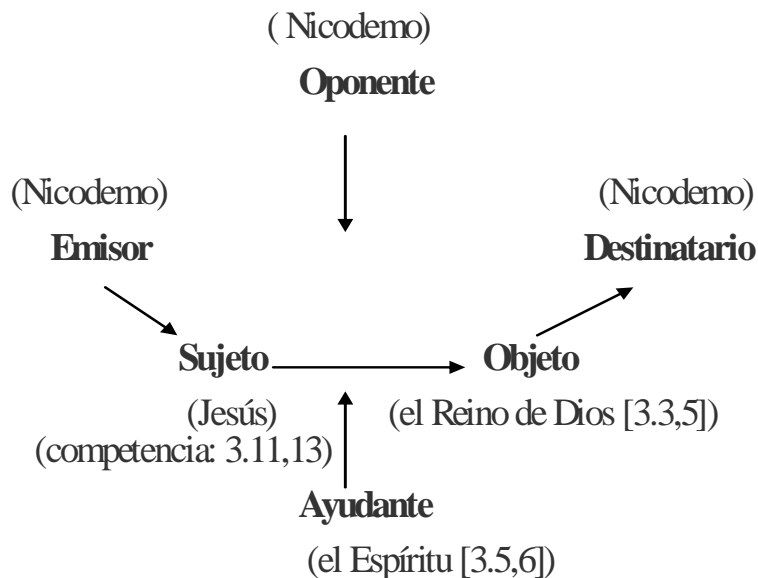
¹⁷¹ C. Keener, *The gospel*, 535- 536.

¹⁷² J. Mateos y F. Camacho, *Evangelio, figuras y símbolos*. Córdoba: El Almendro, 1989, 93.

desde el principio estuvo con Dios y es Dios (1.1), todas las cosas fueron creadas por El (1.2), en el está la vida (1.3), se hizo carne y habitó entre nosotros (1.14), es el cordero de Dios que quita el pecado del mundo (1.29), es el que bautiza con el Espíritu Santo (1.33), es hijo de José, de Nazaret (1.45), “es rabí, hijo de Dios y Rey de Israel” (1.49), sacó del templo a los mercaderes (2.15-16), El es el verdadero templo de Dios (2.21), murió y resucito (2.22) y conoce a todos los hombres (2.25). Pero en la escena que estamos tratando Jesús es un personaje con un sólo rasgo “Maestro que ha venido de Dios” (3.2). Pero este único rasgo es importante en la escena porque lo presenta como el revelador del padre. Este Jesús cuestiona a Nicodemo y le exige un nuevo nacimiento de arriba si desea ver/entrar al Reino de Dios. Stan Slade señala:

Nicodemo pretendía manejar muy bien todo lo que tenía que ver con las acciones de Dios en el mundo. Pretendía, como buen judío - y mucho más, como buen fariseo - vivir con un pie ya dentro del Reino de Dios. Pero Jesús le dijo si no nacía de nuevo, ni siquiera podía ver el Reino, ni mucho menos estar dentro de él. Entonces, las palabras de Jesús no son tan sencillas, sino constituye un desafío radical para Nicodemo. Su identidad como judío y como fariseo fue profundamente cuestionada¹⁷⁴.

9.3 Función de los personajes en la trama



¹⁷³ Esta situación lo veremos más adelante en el marco socio- retórico.

¹⁷⁴ Stan Slade, *El evangelio de Juan*. Buenos Aires: Kairos, 1998, 74.

9.3.1 El emisor y destinatario. El emisor como el destinatario es la misma persona, Nicodemo. Es emisor porque a través de las señales (2.23) que había hecho Jesús él decide por su propia cuenta buscar a Jesús como maestro venido de Dios e iniciar la conversación. Y es el destinatario porque estaba en busca del bien supremo para sí que es el Reino de Dios.

9.3.2 El sujeto y objeto. El sujeto por excelencia es Jesús porque es el protagonista de esta perícopa. Como sujeto tiene capacidad para poder dar a Nicodemo la verdadera revelación porque es de arriba (3.11,13). Y el objeto es el Reino de Dios (el bien supremo espiritual).

9.3.3 El ayudador y el oponente. Aquí hay dos personajes en oposición. El Espíritu (3.5,6) y Nicodemo. El Espíritu es el ayudador porque hace que por su acción se produzca el nuevo nacimiento de arriba para poder ver/entrar al Reino de Dios. Y El oponente sería el mismo Nicodemo, al no entender o aceptar¹⁷⁵ la forma de entrar al reino de Dios. Nicodemo es de abajo y tiene todos los preconceptos de este orden, de tal manera que hace que se convierta en su propio enemigo o adversario. Para que Nicodemo pueda entender este nuevo orden necesitará despojarse de todas sus concepciones (cosmovisión) adquiridas por años e intereses y adquirir nuevas revelaciones que le van a proporcionar otra identidad que trae Jesús. Sobre estos preconceptos que traicionaron a Nicodemo Stan Slade¹⁷⁶ dice: “Si iba a recibir algo de Jesús, tendría que eliminar su certidumbre y volver al comienzo” y Keener señala agudamente:

Jesús llama a Nicodemo a ser moralmente transformado por la conversión, esto sólo se esperaría de un prosélito. . .

Cualquier judío creía acerca de la transformación de los gentiles por la conversión, pero creían también que los israelitas no necesitaban de transformación por la conversión (cf. Mt 3.9; Lc 3.8)¹⁷⁷.

En síntesis, Jesús es el sujeto que tiene la competencia de revelar cómo entrar al Reino de Dios (objeto) porque ha venido de arriba. Y Nicodemo (emisor) por su propia iniciativa va en busca de Jesús para su propio beneficio (destinatario). Tiene como

¹⁷⁵ En 3.7 la expresión: “os es necesario nacer de nuevo”. Existe una oposición implícita, Nicodemo opina que no es necesario tener un nuevo comienzo para lograr el obtener el Reino de Dios.

¹⁷⁶ S. Slade, *Evangelio*, 72.

¹⁷⁷ C. Keener, *The gospel*, 543-544.

ayudador al Espíritu para que pueda darle un nuevo nacimiento/de arriba y así poder entrar al Reino de Dios. Pero Nicodemo mismo con todos sus prejuicios e intereses se convierte en su propio enemigo. Por lo tanto, Nicodemo no puede alcanzar su objetivo.

9.4 El Marco narrativo¹⁷⁸

9.4.1 Marco temporal

a) Tiempo narrado.

Este “tiempo narrado” difiere del “tiempo en que se narra” (esto lo estudiaremos en el tiempo narrativo). “El “tiempo narrado” corresponde a la duración de los acontecimientos relatados. En nuestra escena encontramos dos referencias al tiempo narrado: 2.23 “estando en Jerusalén en la fiesta de la pascua...” y 3.2 “Este vino a Jesús de noche...”:

La pascua que es una de las más importantes de las fiestas judías, enmarca el encuentro entre Jesús y Nicodemo. Por lo tanto, este tiempo importante resalta la importancia del encuentro entre Jesús y Nicodemo.

En segundo lugar “Este vino a Jesús de noche”. El encuentro entre Jesús y Nicodemo ocurre en la noche. Algunos exégetas¹⁷⁹ afirman que la noche era un momento propicio para el estudio de la Toráh. Si fuera este el caso, entonces era algo normal ir de noche a estudiar la Torah, pues Nicodemo consideraba a Jesús como maestro. Pero también se interpreta que Nicodemo fue de noche porque tuvo temor a ser visto por los judíos, que León – Dufour¹⁸⁰ refuta porque a Nicodemo no le falta coraje (19.38; cf.12.42).

Por otro lado, en el diálogo no encontramos pausas y anacronías (prolepsis¹⁸¹ y analepsis). Pero, una prolepsis y una analepsis se encuentran en la parte del monólogo: “y como Moisés levantó la serpiente en el desierto, así es necesario que el hijo del hombre sea levantado” (3.14). Estas prolepsis y analepsis como indica nuevamente Shimón Bar- Efrat:

¹⁷⁸ Se entiende por marco al conjunto de datos que constituyen la circunstancia de la historia contada. El marco puede revestir un valor lático, un contenido metafórico o ambas cosa. Tiene tres componentes: (a) el tiempo, (b) el lugar y (c) el entorno social.

¹⁷⁹ R. Schnackenburg, *El evangelio*, 417.

¹⁸⁰ X. León-Dufour, *Lectura*, 227.

¹⁸¹ Narración que evoca el pasado.

No se refieren a los hechos tal y como ocurrieron, sino como el hablante los ve como quiere que los vea su interlocutor, por lo que contribuyen grandemente a la caracterización de los personajes de la narrativa¹⁸²,

b) Tiempo narrativo

Aquí nos centraremos en el “tiempo de contar”. Como el texto es corto no tenemos una gran variedad de tiempos narrativos. Encontramos un sumario 2.23-25 que es una síntesis o recapitulación de la actividad de Jesús en esta primera fiesta de pascua (de tres) que hay en todo el evangelio, es un tiempo muy rápido. De este sumario pasamos a un tiempo que se le denomina “velocidad normal”, esto es, el tiempo del relato es igual al tiempo de la historia (diálogo), típico de las escenas. Aquí es donde el lector y el narrador van juntos en el mismo tiempo de contar. Pero, Shimón Bar- Efrat¹⁸³ en una aguda observación nos explica:

Aunque en las conversaciones la velocidad del tiempo de la historia se acerca a la del tiempo del discurso, no se corresponden con él exactamente. Las conversaciones, en la narrativa bíblica, no son nunca imitaciones exactas o naturalistas de las conversaciones de la vida real. En extremo concentradas y estilizadas, carecen de cualquier elemento insustancial y todos sus detalles están perfectamente calculados para cumplir una función muy clara. Más aún, las conversaciones están a veces tan condensadas, que faltan en ellas detalles que esperábamos.

Si tomamos como guía esta teoría no vamos a encontrar entonces en el diálogo entre Jesús y Nicodemo todo lo que deseáramos encontrar como en una conversación normal, pues los diálogos bíblicos son condensaciones y tienen omisiones (por eso se encuentran vacíos que quisiéramos que se llenaran. Por ej. ¿Dónde acaba el diálogo?). Como son condensaciones, este diálogo se centra en las palabras más importantes, en este caso en nacer de nuevo /de arriba para poder ver y entrar al Reino de Dios o vida eterna.

c) El tiempo del narrante

En este tiempo a diferencia del tiempo narrado que es el tiempo del relato (el de la época del Jesús histórico), el tiempo del narrante es el momento cuando se redacta el evangelio.

¹⁸² Shimón Bar- Efrat, *El arte de la narrativa bíblica*. Madrid: Cristiandad, 2003, 227.

¹⁸³ Shimón Bar- Efrat, *El arte*, 188.

La pascua. Este tiempo tiene una carga simbólica fuerte que el narrador quiere llevar al lector. Y es que la pascua era una fiesta donde se celebraba el día en que Israel fue liberado de la esclavitud de Egipto. Esta pascua en el contexto de opresión romana en el tiempo de Jesús tenía una gran significación. Estas fiestas eran caldo de cultivos para revueltas. Por ello el procurador siempre iba personalmente a estas fiestas con su guardia para evitar cualquier revuelta. En este tiempo y circunstancias se da el encuentro entre Jesús y Nicodemo. Nicodemo como representante de la comunidad judía bajo la ley mosaica tendría que hacer un nuevo éxodo, una relectura de la pascua hacia la libertad de los hijos de Dios a través del nuevo nacimiento dado por Dios y así ver y entrar a la nueva tierra prometida que es el Reino de Dios.

“...**de noche**”. En este punto tenemos que considerar el dualismo luz/tinieblas que desde el prólogo los encontramos en oposición. Nicodemo viene a Jesús de Noche¹⁸⁴ (tinieblas) símbolo de lo terrenal (estas tinieblas indican carencia de la verdad). Nicodemo es un maestro terrenal (de abajo) nacido de la carne. En cambio Jesús es el maestro que viene de Dios (de arriba) y por ello trae la verdadera revelación. He aquí el origen de la incompreensión de Nicodemo a las palabras de Jesús.

9.5 Marco geográfico

El marco geográfico es bastante ténue, se sabe que está en Jerusalén y esto lo conocemos por el sumario anterior a esta escena 2.23-25. Solo dice “estando en Jerusalén en los días de la pascua”. En la escena misma no se menciona nada sobre el lugar donde se tuvo la conversación. El narrador sólo nos indica “este vino a Jesús de noche”. Es cierto que hay un desplazamiento “vino” pero ¿de qué lugar a qué otro lugar? Es todo un misterio, todo un enigma.

¿Será premeditado esta poca información del lugar del diálogo, para indicarnos y enfocarnos sólo en la escena del diálogo? Creo que sí, porque si uno revisa otras narraciones podemos ver que los lugares y las movilizaciones son más descriptivos.

Cuando el lector se centra en el diálogo propiamente dicho, encuentra en boca de Nicodemo en primer lugar, y luego en Jesús movimientos espaciales trascendentales:

¹⁸⁴ Otros interpretan: que la costumbre era estudiar la Torah en las noches. Esta interpretación no encaja el lenguaje simbólico que se utiliza en el evangelio de Juan.

Nicodemo le dijo (3.2): Rabí, sabemos que “Dios te ha enviado”. Esto nos hace recordar el prólogo (1.1^b) el lugar primordial del verbo: “y el verbo estaba ante Dios” y su traslado: “y el verbo se hizo carne y habitó entre nosotros” (1.14). Este tema del “envió” es un tema transversal de todo el evangelio.

Y luego en la boca de Jesús: Respondiendo Jesús le dijo...(3.12) “si os he hablado cosas terrenales, y no creéis, ¿cómo creeréis si os dijere las [cosas] celestiales?”. Aquí sí nos encontramos con un dualismo geográfico: cielo/tierra = arriba/abajo. Este marco geográfico se va transformando en un marco de valor metafórico y valorativo.

En síntesis, lo de arriba es superior de lo de abajo. Jesús es de arriba y Nicodemo es de abajo. Por eso Nicodemo tiene que nacer de nuevo/ de arriba para poder entrar al ámbito del Reino de Dios.

Otro marco geográfico se encuentra en el v.5 “entrar”; esto indica que hay un ámbito que se llama Reino de Dios. Aquí esta el juego del dualismo espacial “afuera/adentro”, esto es, estar fuera del reino de Dios o dentro de ella. Y el medio para entrar es el nuevo nacimiento dado por el Espíritu.

9.6 Marco socio-retórico

Nuestra perícopa tiene por lo menos dos situaciones retóricas claras, la del Jesús histórico y la situación post 70. Esta última se caracteriza por la controversia con el judaísmo emergente post destrucción del templo, la comunidad juanina en el espacio del mundo helenístico y las relaciones políticas con el imperio romano. Creemos que la comunidad de referencia del autor era los judíos helenizados de la diáspora del Asia menor y gentiles en general¹⁸⁵.

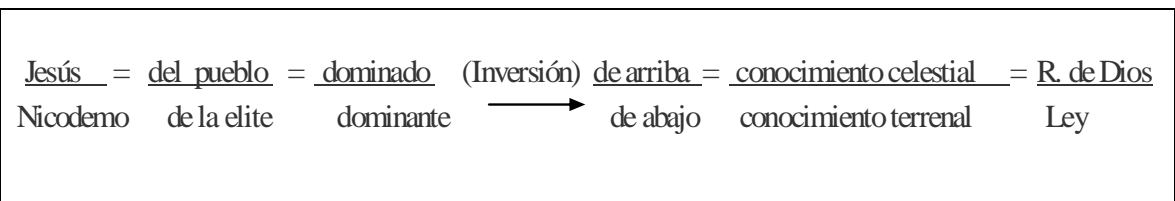
9.6.1 La primera situación retórica

La información que brinda el narrador sobre el marco social terreno de Jesús en Jn 3.1-15 es parca. En cambio respecto a Nicodemo la información es más amplia: es fariseo, dirigente de entre los judíos y experto de la ley mosaica. Señalar esta diferencia de información es importante porque muestra que la situación social y política no esta

¹⁸⁵La situación retórica del autor refleja a la comunidad judeo- cristiana y gentil de Asia menor, que es el lugar donde el autor en su forma final editó el evangelio.

fijada en Jesús, sino en Nicodemo. Estos datos informan directamente que Nicodemo pertenece no al pueblo común, sino al estrato elitista y dominante de Israel. Nicodemo es parte de la cúpula del poder que se presta a colaborar con el imperio romano. En cambio a Jesús sólo se le identifica como “rabí”. El título de “rabí” aquí en este texto es un título de cortesía. Jesús era un “maestro del pueblo” sin estudio rabínico formal (sólo la educación que la sinagoga proveía) (Jn 7.15). Los datos sobre la situación social de Jesús lo encontramos fuera de esta perícopa como en 1.46, en el diálogo entre Felipe y Natanael. Cuando Felipe identifica a Jesús con el lugar de Nazareth la reacción de Natanael es de asombro: “¿puede algo bueno salir de Nazareth?” (1.43-46). Nazareth pertenece a la región de Galilea, es periférica, población de etnia mezclada¹⁸⁶ y campesina. Por lo tanto, Jesús en comparación con Nicodemo era del campo, pobre y dominado. Pero a la vez Jesús era de arriba, pertenecía a un nuevo orden (el Reino de Dios), tenía conocimiento celestial –que implicaba ser de la luz- y Nicodemo de abajo, terrenal- que implicaba ser de las tinieblas-, del viejo orden (la ley).

Aquí presentamos una relación entre Nicodemo y Jesús:



Este cambio de vida (un nuevo mito¹⁸⁷ y *ethos*¹⁸⁸) propuesto por Jesús (nuevo nacimiento) a Nicodemo implica una renuncia a todo aquello que él consideraba vital para la vida; la confianza en que heredaría el reino de Dios cumpliendo fielmente los mandamientos mosaicos y la fe en los ritos de purificación. Jesús le revela a Nicodemo que sólo puede entrar en el Reino de Dios por la acción de Dios y no por el esfuerzo humano.

¹⁸⁶ J. Mateos, *El evangelio*, 129.

¹⁸⁷ Severino Croatto, *Experiencia de lo sagrado y tradiciones religiosas*. Estela (Navarra): Verbo Divino, 2002, 207. “El mito es el relato de un acontecimiento originario, en el que actúan los dioses, y cuya intención es dar sentido a una realidad significativa”

¹⁸⁸ *Ethos*. El mito conduce a una práctica. El *ethos* es la práctica de Jesús. Esta práctica está centrada en el evangelio de Juan en los capítulos 13 al 17.

Ahora, la disputa de Jesús con Nicodemo no es sólo en el ámbito religioso, sino social y político (esta separación es sólo cuestión metodológica). Lo social ya lo hemos descrito en el primer párrafo de la situación retórica; sólo añadido lo siguiente: el nuevo nacimiento / de arriba que le propone Jesús a Nicodemo afecta también el prestigio y estatus ganados por años en su sociedad puesto que nacer de nuevo implica ruptura con el pasado y comienzo de una nueva vida como bien lo dice J. Mateos y J Barreto¹⁸⁹

Para Jesús, el Reino de Dios, siendo una realidad social, está ligado, sin embargo, al cambio personal: *si uno no nace de nuevo*. Nacer de nuevo significa independizarse de un pasado, comenzar una experiencia y una vida.

Según los conceptos antropológicos de “estatus¹⁹⁰” Nicodemo se movía en varios niveles sociales como ya lo hemos acotado (vea 4.3.1) aquí añadiría anciano y varón esto conlleva en sí un cierto prestigio u honra¹⁹¹. La última oración de la nota (189) es importantísimo para entender el asunto de la “honra” que está ligado con el “estatus” **cuando uno pierde la honra, deja de existir, al tiempo que deja de existir para los demás, deja de existir para sí mismo**. Esto era lo que Jesús plantaba dejar de existir para este “estatus” y pasar a un nuevo “estatus” como un renacido.

Los privilegios del estatus social que tenían los expertos de la ley y los ancianos del sanedrín los diferenciaba de las multitudes de personas empobrecidas (6.1-15).

¹⁸⁹ J. Mateos y J. Barreto, *El evangelio*, 187.

¹⁹⁰Ralph Linton. *Estudio del hombre*. México: FCE, 1963, 122-123. ““Status y función”, El termino estatus al igual que el termino cultura, ha llegado a emplearse en un doble significado. Un *status*, en abstracto, es una posición dentro de una pauta determinada. Por lo tanto, puede decirse correctamente que cada individuo tiene muchos *status*, ya que cada uno participa de una expresión de un número de patrones. Sin embargo, a menos que el término tenga algún otro significado, el *status* de cualquier individuo significa la suma total del estatus que ocupa. Representa su posición en relación a toda la sociedad. ..Un *status*, considerado aparte del individuo que puede ocuparlo, es simplemente un conjunto de deberes y derechos. Las sociedades han resuelto el dilema desarrollando dos tipos de *status*, el *adscrito* y el *adquirido*. Los *status* adscritos son aquellos que se asignan a los individuos sin tener en cuenta sus diferencias innatas o habilidades (el sexo, la edad, la casta o clase). Pueden anticiparse y fomentarse desde el nacimiento. Los *status* *adquiridos* son, como mínimo, aquellos que requieren cualidades especiales, aunque no se limiten a estos necesariamente. No se asignan a los individuos desde su nacimiento, sino que pueden alcanzarse por medio de la competencia y el esfuerzo individual (*El subrayado es nuestro*) ””.

¹⁹¹John Dominic Crossan. *Jesús: la vida de un campesino judío*. Barcelona: Critica, 1994, 42-43. Sobre la honra “Pierre Bourdieu, afirma: El pundonor constituye la base del código moral de un individuo que se ve así mismo siempre a través de los ojos de los demás, que necesita a los demás para existir, pues la imagen que tiene de sí mismo es inseparable de la que le ofrecen los demás...La respetabilidad, es decir, la otra cara de la moneda de lo que es la deshonra, constituye el rasgo característico de una persona a la que le hacen falta los demás para poder captar su propia identidad, y cuya conciencia es una especie de interiorización de los demás. Pues para él esas personas desempeñan el papel de testigos y jueces...Cuando uno pierde la honra, deja de existir. Y al tiempo que deja de existir para los demás, deja de existir para sí mismo”.

En el ámbito político. El Sanedrín del cual era parte Nicodemo tenía poder de decisión no sólo sobre los asuntos jurisdiccionales civiles según la ley judía, sino también jurisdicción criminal, pero limitada, sólo podía entregar al acusado de pena de muerte al gobernador romano que sí tenía potestad sobre la vida.

En este encuentro con Nicodemo Jesús habla de “nacer de nuevo/de arriba” y relaciona esta experiencia con el acceso al “Reino de Dios”, que tiene connotaciones sociales y políticas. Este Reino de Dios se contrapone a las prácticas (*ethos*) del “mundo de abajo” donde se domina y enseñorea de la gente.

Por otro lado, El narrador trata de convencer a sus oyentes/lectores y para ello utiliza estrategias persuasivas para producir el efecto deseado entre su público. En esta tesis usaremos para este tipo de análisis el esquema de Aristóteles: *ethos* (aquí *ethos* significa autoridad moral de retor), *logos* (medios literarios utilizados) y *phatos* (cómo el retor usa la emociones del público).

Ethos

En esta unidad retórica hay dos personajes principales en el que se desarrolla el diálogo -Jesús y Nicodemo-. Nicodemo es un personaje aparentemente pasivo, pero en el relato a través de sus preguntas hace que el relato sea dinámico. Nicodemo en este caso representaría al oyente no ideal, por ello los malentendidos, aunque Nicodemo cumple una función retórica dentro del relato, el retor sería Jesús. El (Jesús) se presenta con autoridad de las cosas que esta revelando, pues sabe y es testigo de esta revelación porque ha descendido del cielo.

Logos

La sentencia del “nacer de nuevo/arriba” con su doble significado se repetirá explícitamente dos veces en boca de Jesús (3.3,7) y una en boca de Nicodemo (3.4). Es importante notar que en 3.3 la sentencia comienza en forma condicionada *eja;n mhv ti" gennhqh` / a[nwqen, ouj duvnatai ijdei`n th;n basileivan tou` qeou`*, acompañado con el contundente *ajmh;n ajmh;n levgw soi*. El subjuntivo aoristo pasivo *gennhqh` /* nos indica dos cosas: primero, que nadie

podrá ver (experimentar) el Reino de Dios, sin la condición de “nacer de nuevo/ de arriba” y segundo, el pasivo indica que es obra gratuita de Dios, sin intervención humana. Por otro lado, el narrador va relacionando este “nacer de nuevo” con el “nacer del espíritu” (3.5,6,8) a medida que avanza el diálogo.

Para probar que hay que nacer de nuevo/de arriba el narrador hace uso de las simetrías “lo que es nacido de la carne, carne es” y “lo que es nacido del espíritu, espíritu es” (3,6). Pero estas simetrías es a la vez oposición entre “carne¹⁹²/espíritu”. Esta oposición es lo que va dando significado al diálogo y va separando el ámbito terrenal de lo celestial.

En 3.7 se usa una expresión *mh; qaumavsh/*” (no te sorprendas) como un llamado a aceptar este modo de pensar de Jesús. Esto va acompañado no del condicional *eja;n mhv...*(3.3), sino del enfático *dei` uJma`*” *gennhqh`nai a[nwqen* (os es necesario nacer de nuevo/de arriba) como un decreto divino. Para que sea más explícito “el nacer del Espíritu” el narrador usa la comparación del viento (3.8) que le va a dar dinamismo al diálogo, puesto que Nicodemo sigue sin comprender. El narrador comienza el monólogo de Jesús con la ironía (3.10) que tiene como fin el de desenmascarar lo errado de la fe de Nicodemo.

Para terminar con este punto, queda analizar la parte del monólogo (3.11-13). Jesús argumenta que es un testigo visual de aquello de lo que esta hablando; su autoridad es de arriba. Aquí al igual que en (3.6) hace uso de la oposición terrenal/celestial.

Pathos

El narrador apela al uso de la tradición antiguo testamentaria del éxodo (3.14) y del “hijo del hombre” (3.13) que le dan a este diálogo seguridad, puesto que sus fundamentos son escriturales. Si bien estos elementos argumentativos a simple vista pueden ser del tipo logos, en el fondo también se entretiene los sentimientos respecto a la tradición. La

¹⁹² Schnakenburg, *El evangelio*, 422 “¿De donde proviene la confrontación de las dos esferas “carne” y “espíritu” (santo)? Aquí no se trata de un dualismo (Platónico) infrahumano, de esfera corporal sensible y de esfera espiritual anímica en el hombre, sino del contraste entre existencia humana como criatura, de índole terrestre perecedera, y la absoluta, espiritual, indestructible fuerza de la vida en Dios. El contraste juánico “carne-espíritu” se desvía de Pablo en cuanto que la atención no se dirige a la inclinación de la *savrux* a pecar, sino que queda fijada en su inanidad en cuanto criatura”.

tradición es su historia y su fundamento, pero no actúa sólo en el campo racional, sino también en el sentimental. Es una apelación a sus sentimientos nacionales.

9.6.2 La segunda situación retórica

Ahora nos ubicamos en el periodo de los años 90 donde la Toráh había reemplazado al templo y el judaísmo estaba en plena reestructuración y consolidación (cf. cap. II. 3). Si se lee esta perícopa en este contexto de enfrentamiento entre la comunidad juanina y los judíos de las sinagogas de la diáspora, es un golpe mortal al judaísmo sinagogal que se basaba en el cumplimiento de la ley como requisito para la manifestación del Reino de Dios, puesto que Jesús quiebra sus fundamentos doctrinales considerándolas como transitorias.

En este contexto de ruptura con el judaísmo oficial fariseo el evangelio de Juan trata de formar su propia comunidad con otros mitos fundacionales como, la preexistencia de Jesús (1.1-18), un nuevo templo (2.13-22), el nacer de nuevo/ de Arriba (3.1-15) y la presentación de Jesús como el hijo de Dios (1.18; 3.49; 3.35,36; 5.19,20,21,22,23,25,27, etc.), y nuevas prácticas comunitarias de servicio entre ellos: el “amaos los unos a los otros” como señal de autoridad y la unidad (15.1-27). Es interesante también notar en este evangelio el trato que les da Jesús a sus discípulos llamándoles “amigos” en oposición a siervos (15.15). Esta es la propuesta del “nuevo mundo” de la comunidad juanina a los “judíos” y al “mundo” (del imperio romano) que los “odia”, “roba”, “mata” y “destruye”. Por otro lado, al presentar a Jesús como venido de Dios (3.2) se convierte en el verdadero revelador, por que es de arriba (3.13). Estas expresiones abajo/arriba conocidas en el ámbito helenístico le dieron fuerza persuasiva a los argumentos presentados en este texto.

9.7 Perspectiva o punto de vista

Aquí la pregunta es ¿a través de la mirada de quién ha decidido el narrador hacernos ver el acontecimiento? Para responder a ello el esquema de Alen van Wolde y José Sanders será muy útil. Ver cuadro # 5 (Anexo 2)

Un punto importante de tomar es que los textos directos del narrador tienen la finalidad de que el lector conozca su perspectiva. Y los textos directos de los personajes hacen que el lector/lectora los oiga directamente y pueda formular un juicio de valor sobre ellos, esto es, se encuentra el lector/lectora ante los personajes o el personaje principal en una actitud empática, simpática o antipática.

En el diálogo tenemos un texto del narrador que hace la presentación del personaje Nicodemo (3.1) que es una sentencia narrativa directa y después sólo hay textos directos de los personajes de Jesús y Nicodemo. De Jesús 3.3; 5-8 y 10-12 sobre la necesidad de nacer de nuevo/de arriba. En los textos directos de Nicodemo tenemos 3.2,4 y 9. Ver cuadro # 6 (Anexo 2)

¿Qué imagen nos presenta cada personaje?

Nicodemo se presenta al inicio muy seguro “sabemos” y muy educado pues se acerca con cortesía reflejando su posición social¹⁹³ pero termina con mucha inseguridad y hasta cierto punto irónico con Jesús: “¿cómo puede ser esto?”. Demostrando poco respeto. En cambio Jesús en todo instante se muestra muy seguro y no vacila ante las preguntas de Nicodemo “en verdad en verdad te digo...”.

Finalizando, al parecer el narrador presenta una imagen muy culta y respetuosa de Nicodemo ante Jesús: “¿cómo sabemos que has venido de Dios” (3.2). Pero, por otro lado, en la presentación directa de Nicodemo, este tiene expresiones irónicas frente a Jesús. Esto indicaría que el texto da una imagen confusa y contradictoria de Nicodemo.

9.8 Conclusión final del capítulo

Esta perícopa 3:1-15 se encuentra en la parte central de la sección que hemos denominado “La reconstrucción, del antiguo orden político, social y religioso”. Por lo tanto, el diálogo entre Jesús y Nicodemo será de vital importancia para dicha deconstrucción y la construcción de un nuevo orden. En esta escena Jesús es el revelador de Dios porque ha venido de arriba (3.12-13). Nicodemo es uno de los principales líderes judíos y experto de la ley mosaica, Jesús le llama “el maestro de Israel” (3.10). El

¹⁹³ Simón, *El arte*, 83 “En ocasiones la forma de hablar refleja la capacidad intelectual del individuo... la posición social del hablante o del interlocutor se refleja menudo en el discurso...”.

encuentro es entre dos maestros, uno celestial y el otro terrenal (ámbitos “geográficos” en oposición). Por otro lado, no debemos olvidar que este diálogo lo enmarca la fiesta de la liberación de Egipto (pascua) y esto da a entender la importancia de este diálogo.

Nicodemo busca a Jesús e inicia el diálogo. Jesús conoce lo que hay en el corazón de las personas (2.24). Nicodemo en la voz del narrador se presenta muy educado, le llama a Jesús “rabí”, pero no un rabí más, sino uno que procede de Dios. Esto por las señales que Nicodemo había visto hacer a Jesús (2.23). Jesús se adelanta y toca el tema neurálgico por el cual había venido Nicodemo, el Reino de Dios (3.3). Jesús le revela que sólo naciendo de nuevo/de arriba podrá entrar al Reino de Dios (3.3). Este nacer de nuevo/de arriba ha de entenderse como nacer del Espíritu (3.5,6 y 8) o ser engendrado por Dios (1.13). Por lo tanto, este nuevo nacimiento de arriba es adquirir un nuevo origen no terrenal¹⁹⁴, sino de Dios. Este nuevo origen o identidad nueva es a favor de la vida (cf. Cuadro No.4).

Esta enseñanza es extraña para Nicodemo puesto que él es judío y no necesitaba conversión como los gentiles. Además como fariseo creía que el reino de Dios se ganaba con el cumplimiento estricto de la ley mosaica. Pero

Jesús no habla de conversión, sino de un nuevo nacimiento, esto es renunciar a su forma de vida actual y cambiarla por una nueva. Esta exigencia de Jesús de un nuevo nacimiento para poder entrar al Reino de Dios choca con todas las enseñanzas que Nicodemo había recibido y con las cuales había construido su realidad. A esto debemos añadir que esta construcción estaba apoyada por el estatus y poder que había adquirido durante años.

El adverbio *a[nwqen* de la frase *gennhqh` / a[nwqen* tiene un significado ambiguo puesto que puede ser traducido como “de nuevo” o de “arriba”. Nosotros preferimos usar la expresión conjunta “nacer de nuevo/de arriba”. Porque deseamos en primer lugar, conservar el estilo ambiguo del texto original y en segundo lugar, esta ambigüedad se puede convertir a la vez en una aclaración, esto es, nacer de nuevo implica no un nacer en forma terrenal, sino de arriba o celestial.

¹⁹⁴ Este nacer del Espíritu se opone al nacer de la carne (descendencia humana) que los judíos estaban orgullosos, pues eran descendientes de Abrahán (8.39).

El concepto del “Reino de Dios” que tenía Nicodemo era la concepción escatológica de un nuevo eón. Este nuevo eón era la época paradisiaca libre de toda opresión y explotación extranjera y el dominio del Dios de los judíos sobre todas las naciones. En Jn 3.1-15 la expresión “Reino de Dios” sólo aparece dos veces 3.3,5 y en ambos casos relacionado con el nuevo nacimiento. Por lo tanto, en el evangelio de Juan “nacer de nuevo/ de arriba” y “Reino de Dios” son dos conceptos que están articulados. Esto nos indica que “nacer de nuevo/de arriba” sólo puede ser entendido en relación con el “Reino de Dios”.

Esta nueva forma de vida será conforme a los principios del Reino de Dios. Jesús trata de convencer a Nicodemo para que nazca del Espíritu para que pueda entrar al Reino de Dios pues, es de la tierra y está en el ámbito de la muerte. Nicodemo cree poseer el Reino de Dios por su cumplimiento a la ley, pero no la posee por que no ha creído en Jesús (3.15) que es una consecuencia del nuevo nacimiento de arriba o del Espíritu. Nicodemo se muestra escéptico ante esta nueva revelación (3.7) y aún irónico (3.9).

Por otro lado, el Reino de Dios es sinónimo de vida eterna (3.15). Esta vida eterna/vida es la vida de Dios. Esta vida de Dios se caracteriza por la presencia del Espíritu, el gozo, la paz en oposición a lo que ofrece el mundo (14.27 y 16.33) y la vida en abundancia (10.10) que son los bienes futuros y comunitarios, pero que se hacen presentes en este mundo (3.15). Esta vida en abundancia es vivir una vida en plenitud caracterizada por el amor, la comunión con Dios y los unos con los otros.

Este nuevo nacimiento producido por el Espíritu es el inicio para el cambio total de la humanidad y por ende la presencia del Reino de Dios en la tierra. Este nuevo nacimiento espiritual sustenta la vida eterna o vida de Dios en este mundo.

Finalmente, el texto muestra una imagen confusa hasta contradictoria de Nicodemo (3.2 y 9). Nicodemo también representa al lector (destinatario) no ideal. Gracias a Nicodemo los destinatarios podrán comprender lo que es nacer de nuevo/ de arriba.

CONCLUSIONES FINALES

El propósito de esta tesis ha sido la de cuestionar e enriquecer el pensamiento de las Asambleas de Dios del Perú en particular y pentecostal en general. Como hemos visto en la introducción el concepto de nuevo nacimiento está limitado sólo a una conducta heredada del pietismo alemán desligada totalmente del concepto del Reino de Dios entendido en el evangelio de Juan como vida de Dios, vida eterna o vida en abundancia.

Un **primer aporte** que ha proporcionado este análisis exegético es la relación o articulación inseparable entre nuevo nacimiento y Reino de Dios. El nuevo nacimiento no se puede comprender sin el Reino de Dios. El nuevo nacimiento no es un concepto aislado y abstracto o simples normas éticas que cumplir religiosamente. Es más que eso, se *nace* para ver (experimentar), entrar al Reino de Dios. El énfasis está en *nacer* de nuevo /de arriba o de Dios. Este nacer de nuevo /de arriba implica acceder a un nuevo origen que proviene del “Dios de la vida eterna” y adquirir una nueva identidad. Esta nueva identidad no está alienada por el pecado que mata, destruye y roba que es la característica según el evangelio de Juan de la identidad del mundo gobernando por el diablo. La nueva identidad proporcionará una nueva cosmovisión del mundo (ver la realidad) bajo los parámetros del Reino de Dios. El nuevo nacimiento producido por Espíritu Santo, por lo tanto, debe dar como resultado una nueva perspectiva de la totalidad de la vida. Este hombre y mujer nuevos, nacidos de Dios, con nueva identidad, tendrán una nueva forma de relacionarse con los demás, en servicio mutuo, amor desinteresado y unidad que es la antítesis de robar, matar y destruir (10.10). Esta forma de vivir en síntesis es una nueva calidad de vida humana.

Por lo tanto, este nuevo nacimiento no se refleja en cumplir unas prohibiciones de ascetismo ético-social (la ley) como el no fumar, no tomar, no ir a fiestas, etc., sino la esencia de este nuevo nacimiento es un cambio total y radical de nuestra manera de ser en relación al Reino de Dios.

Segundo aporte. Este nuevo nacimiento de arriba que produce el Espíritu Santo implica ser hechos “hijos de Dios”. Pero, este ser hechos “hijos de Dios” como nueva identidad no implica diferenciarnos de los demás, en el sentido de tener ascensos sociales

o un *status* superior (prestigio) y poder para dominar a los demás, sino, implica renuncia a todo privilegio (*status*) que excluye, y poder que se enseñorea de los demás. Por ello es inaceptable la nueva corriente teológica que interpreta “hijos e hijas de Dios” como ocupar un lugar de prestigio o *status* social y poder para dominar o conducir a los otros. No podemos olvidar que en nuestra exégesis ser “hijos e hijas de Dios” como lo es Jesús significa servir a los demás y no servirse de los demás (13.1ss). En otras palabras tener poder es servir a los demás.

Tercer aporte. Esta vida eterna/vida no se gozará en el cielo, fuera de la tierra, ni hay que esperarla sólo en el futuro tal como se interpreta en la actualidad en las iglesias pentecostales tradicionales. Lo que debemos tener en cuenta según el evangelio de Juan, es que el Reino de Dios se hace presente ya con el nuevo nacimiento producido por el Espíritu Santo (3.15). Lo extraordinario es que este Reino de Dios se manifiesta en medio de este mundo dominado por el diablo y que hace le hace resistencia. Este Reino de Dios presente en este mundo se convierte en una alternativa de vida para todos aquellos que no están conformes con ese sistema actual de muerte (10,10). Por lo tanto, este actuar del Reino de Dios a través de los hijos e hijas de Dios no es un ente pasivo, sino activo. Va en contr.a del sistema que trae robo, muerte y destrucción. Este Reino de Dios o vida eterna/vida es entendida en el evangelio de Juan a parte del servicio y el amor de los unos a los otros, también como el disfrute presente de los bienes escatológicos, es decir, de la presencia del Espíritu Santo (que trae vida), gozo, paz y vida en abundancia para disfrutarlas en forma comunitaria.

La vida en abundancia se debe entender no económicamente, como se interpreta comúnmente hoy en las iglesias, sino, como vida de servicio mutuo (darse mutuamente), en amor que produce vida y unidad fraternal. Todas estas virtudes son como dijimos anteriormente las antítesis de robar, matar y destruir. Toda esta abundancia de bienes de la vida del Reino de Dios debería ser real en las iglesias si es que realmente han nacido de Dios.

Cuarto aporte. En la actualidad vivimos en el mundo del “éxito” y la competitividad. Este “éxito” se construye con el fracaso de los otros. Esta competitividad (no sólo comercial, sino, también eclesial) nos lleva a pensar del “otro” como un competidor, un enemigo al que hay que eliminar. Este tipo de pensamiento “exitoso” se

ha introducido en las iglesias pentecostales tradicionales por influencia del movimiento neo pentecostal, donde el “éxito” se mide cuantitativamente, esto es, económica y numérica (cantidad de membresía que posee la iglesia). Cualquier iglesia o pastor/pastora que no sea prospero/a será un/a fracasado/a y por lo tanto, según su interpretación Dios no está con ellos/ellas.

Según el evangelio de Juan, la exigencia del nuevo nacimiento es también un cuestionamiento a la situación existencial e histórica humana. Este cuestionamiento tiene como parámetro la vida de Dios o el Reino de Dios. Esta vida eterna es una vida de calidad sustancialmente distinta a la vida terrenal alienada por el pecado y limitada porque no puede experimentar o percibir el Reino de Dios. En otras palabras Dios desea que el ser humano experimente una vida donde impere el amor, el servicio y la unidad. Jesús no usaba o no explotaba las necesidades humanas de las personas para construir su éxito, al contrario era cuestionador de la situación deshumanizada, de la no presencia del Reino de Dios en el mundo. Este nuevo nacimiento del Espíritu se convierte en una fuerza que lucha contra este tipo de sistema. Por lo tanto, las Asambleas de Dios no deben adaptarse a los nuevos movimientos religiosos que predicán sólo la prosperidad y el éxito, sino debe ser cuestionador a todos estos sistemas sean religiosos, políticos y económicos que explotan, oprimen, excluyen y abusan de la ingenuidad de las personas para tener “éxito”. La vida en abundancia que trae el Reino de Dios según el evangelio de Juan no es una abundancia económica, sino de calidad de vida.

Quinto aporte. Experimentar la vida eterna/vida no es un producto del esfuerzo humano, sino de la gracia de Dios. Este punto debemos entenderlo bien para no errar en las interpretaciones extremas. Una de ellas es el activismo cuyo eslogan es “construyamos el Reino de Dios en la tierra”. Y el otro extremo es el pasivismo que sólo espera que el Reino de Dios venga en forma apocalíptica. El primero tiene la tentación de manipular el Reino de Dios para sus propios intereses. Un ejemplo de ello es la iglesia católica medieval que quiso construir el Reino de Dios en la tierra y en vez de ser liberador se convirtió en engañador, amo, opresor y explotador. Cuando se usa mal el poder ¡corrompe!. En la reforma protestante también hubo intentos de establecer el Reino de Dios en la tierra como la del reformsador U. Zwinglio, pero a costa de muchas pérdidas de vidas. En el evangelio de Juan a diferencia del Apocalipsis de Juan el Reino de Dios

viene con el nuevo nacimiento producido por el Espíritu Santo y no a través de una matanza. Si alguien ha de morir será nuestro propio “yo” alienado, deshumanizado. Por eso el bien supremo de la vida eterna/vida o Reino de Dios siempre será de Dios, sólo él la puede dar y a su manera.

La segunda interpretación peca en no hacer nada en la tierra. En esta segunda postura está el movimiento pentecostal tradicional caracterizado por su inactividad social y política. Nosotros optamos por una postura intermedia, esto es, no creemos poseer el reino de Dios (pues es el Reino de Dios que nos posee) y construir el Reino de Dios aquí en la tierra (sabiendo que es por gracia y que ya está actuando en aquellos que han nacido de nuevo/ de arriba). Nuestra postura es que el Espíritu Santo nos ha hecho nacer de nuevo de Dios y por lo tanto debemos experimentar en comunidad el Reino de Dios. Pero esta comunidad que experimenta y participa gratuitamente del Reino de Dios por el nuevo nacimiento no se cierra a sí misma, sino que debe encarnarse en este mundo donde domina la muerte (1.14) para ser luz del mundo. Este encarnarse trae consigo un actuar aquí como alternativa al sistema imperante de robo, muerte y destrucción. Este actuar que es el actuar del Espíritu Santo en nosotros se traducirá en una actividad social transformadora - liberadora y con participación política. Porque creemos que la iglesia es parte del desarrollo con vida de su comunidad, estado, país, continente y mundo.

En síntesis, el diálogo entre Jesús y Nicodemo revela que la participación en el Reino de Dios se da únicamente por el acontecimiento del nacer de nuevo/de arriba. Este nacer de nuevo/de arriba es un cambio total del ser de la persona, de una vida alienada por el sistema de muerte y destrucción por la calidad de vida que trae el reino de Dios. Este nacer de nuevo/de arriba es un nacimiento producido no en forma natural (descendencia humana), sino celestial, esto es, por acción del Espíritu. Este nuevo nacimiento trae como efecto el creer en el hijo del hombre (Jesús) y por ende la vida eterna que está al alcance de todos aquí y ahora. Este nuevo nacimiento del Espíritu hace que la vida eterna se manifieste en este mundo como fuerza opositora a la muerte.

Nacer de nuevo para el reino de Dios implica un cambio rotundo sobre el concepto de poder como dominación sobre los demás y prestigio social, sino por un poder que está al servicio de los demás, en especial de los que menos tienen. También es una nueva

oportunidad de parte de Dios para toda la humanidad de gozar su reinado que es vida plena permanente.

ANEXO# 1

RELACIÓN ENTRE NUEVO NACIMIENTO Y BAUTISMO EN AGUA EN EL EVANGELIO DE JUAN

Antes de entrar a discutir sobre la cuestión del agua en 3.5 trataré la cuestión del templo y sus rituales, como su contexto. El texto 3.1-15 está enmarcado entre dos acontecimientos: uno es la limpieza de templo y la otra es el encuentro con la samaritana. En el primer caso, Jesús hace una denuncia contra la comercialización de los bienes para los ritos necesarios de purificación, comunión, expiación, etc, que se ofrecían en el templo. En una primera impresión diríamos que Jesús está tratando de reformar la espiritualidad de estos ritos, pero más adelante encontramos un giro sorprendente, que el templo real no es el edificio, sino El mismo. En el caso del encuentro con la samaritana (cap. 4), una de los temas centrales es la cuestión del templo, su ubicación e intermediarios profesionales (sacerdotes) que Jesús abolió como medio para llegar a Dios.

J. Mateos y J. Barreto¹⁹⁵ dan una interpretación más radical aún, al decir que “Jesús no propone como los profetas la reforma, sino la abolición” y si se analiza dentro del contexto del 2.1- 4.42, es correcto, puesto que en este bloque se presenta Jesús como deconstructor de la religiosidad anterior. Por lo tanto, mi hipótesis se va construyendo a partir de esta primera argumentación, de que no es una reforma espiritual de lo ritual sino es una abolición total del templo y sus ritos, para pasar a reemplazarlo por otro nuevo que es su misma persona¹⁹⁶. R. Blank¹⁹⁷ señala:

Al expulsar las ovejas del templo, Jesús dio a entender que todo el sistema de ritos y sacrificios en el templo no era necesario para reconciliar a la humanidad con el Padre. **Jesús reemplaza todo el sistema sacrificial** con su sacrificio en la cruz. . La resurrección de Jesús hacen innecesarios los miles de sacrificios que se ofrecían todos los años en el templo. La resurrección de Jesús de entre los muertos elimina la necesidad de cualquier técnica religiosa que tiene con fin asegurar la vida eterna. **Jesús no solo reemplaza el sistema sacrificial y la fiesta de la pascua, sino también el templo.** La encarnación de Jesucristo significa que el templo ya no es el lugar predilecto de la presencia de Dios en el mundo. El Padre está presente en la carne y sangre de su hijo en un sentido mucho más profundo y mucho más íntimo que si estuviera en el templo. El acento en negrita es nuestro

¹⁹⁵ J. Mateos y J. Barreto, *El evangelio*, 167.

¹⁹⁶ Es interesante notar la similitud de pensamiento con las cartas paulinas en el asunto de trasladar el concepto de templo aunque en Pablo a la iglesia. 1Co 3.16.

El templo¹⁹⁸ representa para el Judío el centro de adoración, purificación por medio de los ritos, perdón, poder y sobre todo es la presencia misma de Dios (1 Re 9.3) La pureza o limpieza se adquiría a través de una serie de rituales¹⁹⁹. Al apropiarse Jesús del símbolo del templo (2.19,21), y no objetivarlo en una estructura maciza que se necesitaba de todo un aparato de profesionales y rituales, hace que todo el sistema de intermediación y ritualístico se desplome²⁰⁰. Note que la limpieza se da ahora en sus palabras (15.3; 17.17,19) y no en un rito.

Por otro lado, el encuentro con la samaritana da otro argumento fuerte en contra de todo el sistema intermediario de adoración²⁰¹ (4.20-23) y por ende de aceptación para con Dios. En 4.20 - 23 encontramos dos puntos importantes: primero, en el v.20 está lo “espacial” ¿Qué lugar es el adecuado o santo para la adoración a Dios?. Con el lugar sagrado se buscaba centralizar y legitimizar el poder político, económico y religioso a nivel nacional (la dispersión es caos e incontrolable), sólo en ese lugar se manifestaría Dios. En este caso, las religiones de los judíos y samaritanos (en época del autor, tanto el templo de Jerusalén y de Gerizin estaban en ruinas. Este último había sido destruido 200 años atrás por un rey Judío)²⁰² estaban en conflicto. Ahora estos templos donde estaba centralizado el poder político, económico y religioso y productor de desigualdad y

¹⁹⁷ Rodolfo Blank, *Juan: un comentario teológico pastoral al cuarto evangelio*. St. Louis: Concordia, 1999, 64-65.

¹⁹⁸ En la obra de R. De Vaux, *Instituciones del Antiguo Testamento*. Herder, 1985, 426-29. “Aquí encontramos de las cuatro características de la teología del templo dos que nos parecen importantes para el tema que estamos desarrollando. **El templo como sede de la presencia divina**, que es la “casa de Dios” y que su nombre estará para siempre allí (1Re 9.3). **Y El Templo, como signo de elección**, la presencia del Señor es una gracia. Dios mismo escogió habitar entre los suyos y escogió habitar en esa ciudad y ese templo.

Por otro lado, el libro de Jeremías 7:4 notamos la confianza de la presencia de Dios en medio de ellos, confiados de este signo de elección, ellos exclaman: Templo de Jehová es este, templo de Jehová es este”.

¹⁹⁹ Estas disposiciones están centradas en el libro de Levítico.

²⁰⁰ Hay que observar que al caer todo el aparato de intermediarios cae toda la jerarquía eclesiástica y con ellos los medios de manutención.

²⁰¹ Aquí hay que comprender que cuando se escribieron estos textos la separación entre el judaísmo y el cristianismo era ya un hecho y Juan trata de dar nuevos fundamentos al cristianismo naciente fuera de las instituciones del judaísmo. Pero hay que notar en este caso que la iglesia ya está en expansión por todo el mundo romano. El apóstol Pablo, en su carta a 1Co 1.2 da una idea sobre este punto de la universalización del culto y del espacio “. . .llamados a ser santos, con todos los que en cualquier lugar invocan el nombre de nuestro Señor Jesucristo, Señor de ellos y nuestro.”

²⁰² Craig, Keener. *Comentario del contexto cultural de la Biblia, Nuevo testamento*. Texas: Mundo Hispano, 2003, 270.

discriminación entre los pueblos ha sido radicalmente eliminado, como bien dice Mateos y Barreto²⁰³

..ha terminado la época de los templos: el culto a Dios no tendrá un lugar privilegiado. La alternativa es Jesús mismo, lugar de la comunicación con Dios (1.51) y nuevo santuario (2.19-22; cf. 1.14) del que brota agua del Espíritu (7.37-39; 19.34)

..El Dios de la ley había creado desigualdad, discriminación, desigualdad, enemistad, entre los pueblos hermanos. El Padre el Dios que da vida y ama al hombre, hace caer las barreras, por que El no da a su hijo a un pueblo privilegiado, sino a la humanidad entera(3.16)...

Y en segundo lugar, v.23 “pero se acerca la hora, o, mejor dicho, ha llegado, en que los que dan culto verdadero adoraran al Padre espiritualmente y con sinceridad, pues el padre busca a tales que lo adoren así”. De lo espacial entramos al nivel personal y comunitario.

Dios, además, adquiere ahora un nombre nuevo, el Padre, que establece entre Dios y el hombre un vínculo familiar y personal y cambia el carácter del culto, que pasa también hacer personal, en el marco de la relación Padre-hijo.²⁰⁴

Con estas bases es difícil creer como muchos lo hacen que el texto en discusión (3.5) se refiera a que el bautismo en agua (un ritual externo) dé vida nueva. A Ringwald²⁰⁵ nos dice:

Hay que hacer notar que en Juan 3. 5 se habla de γεννηθη ἐξ ὕδατος nacer del agua, mientras que en Jn.1 y 1 Jn (lo mismo ocurre en Pablo) no se hace la menor alusión al bautismo al hablar de “nacer del espíritu”. Juan y Pablo parecen considerar el bautismo como algo añadido, secundario (Jn 4.2; 1 Co 1.14-17), sólo a partir de Justino e Ireneo, “renacer” se convierte en sinónimo de bautismo.

Añadamos a esto un texto de E.Käsemann²⁰⁶:

El nuevo nacimiento presupone, sin embargo, la exaltación de Jesús. Según la concepción del cristianismo primitivo, solamente el Exaltado proporciona el Espíritu, que cambia la existencia en el bautismo. Juan varía esto: para él el espíritu es la fuerza de la palabra de Dios. Los que creen en esto son, según 1 Jn.12 hijos de Dios, y según 1 Jn.3. 9 semilla divina. Así el misterio del nuevo nacimiento en el fondo es un misterio del hijo del hombre como logos encarnado en cuanto que el

²⁰³ J. Mateos, *El evangelio*, 238.

²⁰⁴ *Ibid.*, 238.

²⁰⁵ A. Ringwald, “Nacer” en Lothar Coenen, Erch Beyreuther y Hans Bietenhard, editores., *Diccionario teológico del nuevo testamento. Vol.III*. Traducido del alemán por Manuel Balasch y otros. Salamanca: Sígueme, 1986, 154-155.

²⁰⁶ Ernst Käsemann, *El testamento de Jesús*. Salamanca: Sígueme, 1983, 54, n. 43.

encarnado anticipa al exaltado, habla a través de la boca del Jesús terreno el mismo Dios que da vida. Consiguientemente, el nuevo nacimiento es la manifestación terrena de aquella realidad de la resurrección que se da en la presencia del logos.

Entonces la indicación de “agua y Espíritu” ¿a que se refiere? La mayoría de los que interpretan este texto como bautismal proviene de la iglesia católica o las iglesias protestantes donde el sacramentalismo es fuerte, influidas seguramente por las declaraciones tridentinas²⁰⁷. Lo dicho anteriormente por A. Ringwald ya es contundente, pero deseo trabajar este asunto exegéticamente. En primer lugar, en esta perícopa de Jn 3.1-15, encontramos ocho veces donde se menciona el “nacer” (γεννάω que se traduce como engendrar, dar a luz). Aparece en la boca de Jesús 6 veces: 3.3,5,6 (2veces), 7 y 8 y en la boca de Nicodemo dos veces 3.4 (dos veces). En 3.5 “. . . si alguno no nace de agua y Espíritu no puede entrar al Reino de Dios. . .”. Si nosotros obviáramos “agua” que sólo aparece una vez en esta perícopa diría “si alguno no nace del Espíritu no puede entrar en el Reino de Dios. . .” esto encajaría perfectamente con lo que viene a continuación (3.6-8) donde se hace referencia a nacer del espíritu. En este pequeño análisis vemos pues que “agua” parece secundario en toda esta perícopa donde se da más énfasis a “nacer de nuevo/ de arriba y nacer del Espíritu”.

Otra interpretación. “Agua y Espíritu” tienen una sola preposición (εν) ¿Podría ser que denoten un mismo suceso? Bajo esta hipótesis estaría de fondo Ezequiel 36.25-27, donde agua-Espíritu se combinan, pero nos quedaríamos todavía con la incertidumbre de ¿Qué significa el agua?. El agua está ligado a los ritos lavatorios y por ello a la purificación o limpieza ritual. Entonces es posible también ligarlo con la palabra de Jesús (Jn.15.3) que trae limpieza y es creadora de vida (Jn 1.3-4). Para nosotros la expresión “agua” de 3.5 sería sinónimo de la Palabra de Jesús.

²⁰⁷ En el concilio de Trento se declaró de que “agua” de Jn.3. 5 no se debe interpretar simbólicamente, sino literalmente.

**ANEXO #2
CUADROS**

Cuadro # 3 vida eterna y vida en sus relaciones temáticas

	Creer en el hijo	La escritura como vía para llegar a la salvación	Jesús como poseedor y dador	Mandato de Dios	Conocer a Dios	El Espíritu	Como recompensa
VIDA ETERNA	3.15,16,36; 5.24 +oír; 6.40 (+ver),47.	5.39	4.14 (agua como símbolo figurativo) 6.27,68 (por su palabra); 10.28; 17.2	12.50	17.3		4.36
VIDA	20.31		1.4; 5.21(x2),26(x2),40; 6.33,35,48,53,54,63 ^b (sus palabras) 8.12; 10.10 (vida en abundancia) 14.6; En forma figurativa están: - pan (6:33,35,48), - “comer su carne” y “beber su sangre” (6.53,54)			6.63 ^a	5.29 (resurrección)

Cuadro # 5²⁰⁸ Formas de perspectivas

TEXTO DEL NARRADOR		TEXTO DEL PERSONAJE (Incluido en el texto del narrador)				
1- Texto directo del narrador		2- Texto ind. Del narrador	3. Texto indirecto del personaje		4-Texto directo del personaje	
1 ^a sentencia Explicativa	1 ^b sentencia Narrativa directa	2- Sentencia narrativa indirecta	3 ^a discurso indirecto. Presentación indirecta de las palabras del personaje	3 ^b presentación indirecta de la percepción del personaje	4 ^a discurso directo. Presentación directa de las palabras del personaje	4 ^b presentación directa de la percepción del personaje

²⁰⁸ Tomado de: Win Weren . *Métodos exegéticos de los evangelios*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2003, 99.

Cuadro # 6. Textos directos de los personajes

Nicodemo	Jesús
<p>3^{2b} maestro, sabemos que has venido de Dios como maestro, porque nadie puede hacer estas señales como tú lo haces si Dios no esta con El.</p> <p>3⁴¿Cómo puede un hombre nacer siendo anciano? ¿Acaso puede entrar por segunda vez al vientre de su madre y nacer?.</p> <p>3⁹ ¿cómo puede suceder esto?</p>	<p>3.3^b en verdad te digo, si alguno no nace de nuevo “de arriba”, no puede ver el Reino de Dios</p> <p>3⁵ en verdad te digo, si alguno no nace de agua y espíritu, no puede entrar en el Reino de Dios</p> <p>3⁶Lo que es nacido de la carne, carne es, y lo que ha nacido del Espíritu, Espíritu es.</p> <p>3⁷No te maravilles que te dije, les es necesario nacer de arriba.</p> <p>3⁸El viento sopla donde quiere y oyes su sonido, pero no sabes de donde viene y a donde va. Así es todo el que ha nacido del Espíritu.</p> <p>3¹⁰ Tu siendo “el Maestro” de Israel y ¿no conoces esto?.</p> <p>3¹¹En verdad te digo: lo que sabemos hablamos, y lo que hemos visto, testificamos; y no reciben nuestro testimonio.</p> <p>3¹²Si les digo las cosas terrenales y no creen. ¿Cómo creerán si les digo las cosas del cielo?</p>

BIBLIOGRAFÍAS

LIBROS

Comentarios específicos al evangelio de Juan

- Blank, Rodolfo. *Juan, comentario teológico y pastoral del cuarto evangelio*. St Louis: Concordia, 1999.
- Blank, Josef. *El nuevo testamento y su mensaje. El evangelio según san Juan*. Barcelona: Herder, 1991.
- Brown, Raymond. *El evangelio de Juan*. Madrid: Cristiandad, 1979.
- Brown, Raymond. *La comunidad del discípulo amado*. Salamanca: Sígueme, 1999.
- Boismard, M. E. *El prologo de Juan*. Madrid: Fax, 1967.
- Bultmann, Rudolf. *The gospel of John, A commentary*. Oxford: Basil-Blackwell, 1971.
- Castro Sánchez, Secundino. *Evangelio de Juan: comprensión exegetico – existencial*. Madrid: Universidad de Comillas, 2001.
- Destro, Adriana y Mauro Pesce. *Como nació el cristianismo joánico*. Santander: Sal Terrae, 2002.
- Dodd, C.H. *Interpretación del cuarto evangelio*. Madrid: Cristiandad, 1978.
- Hendricksen, Guillermo. *El evangelio según San Juan*. Grand Rapids: Desafío, 1981.
- Jaubert, Annie. *El evangelio según San Juan*. Estela(Navarra): Verbo Divino, 1983.
- Léon-Dufour, Xavier. *Lectura del evangelio de Juan. Vol I: Jn 1-4*. Salamanca: Sígueme, 1993.
- Keener, Craig. *Comentario del contexto cultural de la Biblia, Nuevo testamento*. Texas: Mundo Hispano, 2003.
- Keener, Craig. *The gospel of John. Vol I*. Peabody: Hendrickson, 2003.
- Malina, Bruce y Richard L. Rohrbaugh. *Social- science commentary on the Gospel of John*. Minneapolis: Fortress press, 1998.
- Mateos, J y J. Barreto . *El evangelio de Juan*. Madrid: Cristiandad, 1979.
- Moloney, Francis. *El evangelio de Juan*. Estella(Navarra): Verbo Divino, 2005.
- Morris, Léon,. *El evangelio de Juan*. Terrasa: CLIE, 2005.
- Schnackenburg, Rudolf. *El evangelio de Juan I*. Barcelona: Herder, 1980.

Schnackenburg, Rudolf. *Existencia cristiana según el Nuevo Testamento*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 1973.

Slade, Stan. *El evangelio de Juan*. Buenos Aires: Kairós, 1998.

Tuñi, Oriol y Josep- Alegre Xavier. *Escritos joánicos y cartas católicas*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2000.

Van der Bussche, Henri, *El evangelio según san Juan*. Madrid: Studium, 1972.

Wikenhauser, Alfred. *El evangelio según San Juan*. Barcelona: Herder, 1967.

Obras de teología juanina

Bultmann, Rudolf. *Teología del Nuevo Testamento*. Salamanca: Sígueme, 1987.

Gnilka, J. *Teología del Nuevo Testamento*. Madrid: Trotta, 1998.

Jeremías, Joachim. *Teología del Nuevo Testamento*. Salamanca: Sígueme, 1993.

Pikaza, Javier y Francisco de la Calle. *Teología de los evangelios de Jesús*. Salamanca: Sígueme, 1980.

Obras de contexto histórico - literario

Arens, Eduardo. *Asia Menor, en tiempos de Pablo, Lucas y Juan*. Córdoba: Almendro, 1995.

Bornkham, Gunther. *Jesús de Nazaret*. Salamanca: Sígueme, 1990.

Büchsel, F. *Theological Dictionary of new testament I*. Grand Rapids: Eerdmans, 1964.

Croatto, Severino. *Experiencia de lo sagrado y tradiciones religiosas*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2002.

Crossan, John Dominic. *Jesús; Vida de un campesino judío*. Barcelona: Crítica, 1994.

De Vaux, R. *Instituciones del Antiguo Testamento*. Barcelona: Herder, 1985.

George, Augustin y Pierre Grelot. *Introducción Crítica al Nuevo Testamento*. Barcelona: Herder, 1983.

Gonzales Faus, Ignacio. *Acceso a Jesús*. Salamanca: Verdad e Imagen, 1987.

Gonzales Faus, Ignacio. *La humanidad nueva*. Santander: Sal Terrae, 1984.

Grelot, Pierre. *Los evangelios. Origen, fechas, historicidad*. Navarra: Verbo Divino, 1998.

Horsley, Richard. *La revolución del reino*. Santander: Sal Terrae, 2005.

- Malina, Bruce. *Los evangelios sinópticos y la cultura mediterránea del s. I*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2002.
- Malina, Bruce. *El mundo del Nuevo Testamento*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 1995.
- Marzal, Manuel. *Tierra encantada*. Madrid: Trotta, 2002.
- Meier, Jhon. *Un juicio marginal*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2000.
- Metzger, Bruce. *Un comentario textual al Nuevo testamento*. Stuttgart: Sociedades bíblicas alemanas, 2006.
- Pannenberg, W. *Teología y Reino de Dios*. Salamanca: Sígueme, 1974.
- Penna, Romano. *Ambiente histórico – cultural de los orígenes del cristianismo*. Bilbao: Desclee de Brouwer, 1994.
- Ramón Ayaso, José. *Iudea capta: Palestina romana entre las dos guerras (70-132 dC.)*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 1990.
- Sanders, E. *La figura histórica de Jesús*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2001.
- Suetonio, Cayo. *Los doce Cesares*. Madrid: Sarpe, 1985.
- Schillebeeckx, E. *Jesús, la historia de un viviente*. Madrid: Cristiandad, 1983.
- Schnackenburg, Rudolf. *Reino y reinado de Dios*. Buenos Aires: La Aurora, 1970
- Stegemann, Ekkhart.y Wolfgang Stegemann. *Historia social del Cristianismo primitivo*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2001.
- Thissen, Gerd. *Colorido local. Contexto histórico de los evangelios*. Salamanca: Sígueme, 1997.
- Theissen, Gerd., Annette Merz. *El Jesús histórico*. Salamanca: Sígueme, 2000.
- Theissen, Gerd. *La redacción de los evangelios y la política eclesial*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2002.
- Vielhauer, Philipp. *Historia de la literatura cristiana primitiva*. Salamanca: Sígueme, 1991.

Obras de análisis narrativos y semióticos

- Bal, Mieke. *Teoría narrativa. 5ta edición*. Madrid: Cátedra, 1990.
- Bar- Efrat, Shimón. *El arte de la narrativa bíblica*. Madrid: Cristiandad, 2003.
- Egger, Wilhelm. *Lecturas del nuevo testamento*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 1990.
- Kelley Reardon, Kathleen. *La persuasión en la comunicación*. Bs. As: Paidós, 1981.

- Mateos, J y F. Camacho, *Evangelio, figuras y símbolos*. Córdoba: El almendro, 1989.
- Marguerat, Daniel y Yvan Bourquin. *Como leer los relatos bíblicos: Iniciación al análisis narrativo*. Santander: Sal Terrae, 1998.
- Perelman, C.H. *Tratado de la argumentación*. Madrid: Gredos, 1994.
- Rhoads David, Joanna Dawey, Donald Michie. *Marcos como relato*. Salamanca: Sígueme, 2002.
- Schussler Fiorenza, Elizabeth. *Apocalipsis*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2003.
- Ska, Jean Louis, Jean Pieree Sonnet y André Wénin. *Análisis narrativo de relatos*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2001.
- Strecker, Georg y Udo Schnelle. *Introducción a la exégesis del Nuevo testamento*. Salamanca: Sígueme, 2001.
- Van Dijk, Tuen. *Estructuras y funciones del discurso*. Madrid: Siglo XXI., 1980.
- Weren, Win. *Métodos exegeticos de los evangelios*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2003.

ARTICULOS

- Foulkes, Ricardo. “El reino de Dios según los evangelios”, *Pensamiento y vida* n°1, vol. 1(1985), 2 : “En este eón el reino está casi totalmente oculto, pero si todo Israel se arrepintiera en un sólo día, o si se guardara perfectamente un sólo sábado, el reino vendría en forma manifiesta”.
- Ringwald, A. “nacer, engendrar” en Lothar Coenen, Eririch Beyreuther y Hans Bietenhard, editores generales, *Diccionario teológico del nuevo testamento II*. Traducido del alemán por Manuel Balasch y otros. Salamanca: Sígueme, 1999.
- Trummer, P. “πολυγενεσία” en Horst Balz y Herhard Schneider, editores, *Diccionario exegetico del Nuevo testamento I*. Traducido del alemán por Constantino Ruiz-Garrido. Salamanca: Sígueme, 1996.

MATERIAL DE INTERNET

- s/a. “El mundo cultural del evangelio de Juan”, disponible en http://www.Mercaba.org/FICHAS/Evangelios/Jn/mundo_cultural_del_ev_de_jn.htm.
- Pereira da Costa, Hermistein Maria. “ El pietismo: Um desafio a piedade e a teologia” disponible en http://www4.mackenzie.com.br/fileadmin/mantedora/CPAJ/revista/Vol_IV_1999_1/hermistein.pdf.
- Jennings, Theodore. (2003) “*The Man Jesus Loved*”, postula que el autor del evangelio de Juan fue Lázaro amante de Jesús. La visión de Jesús de este profesor del Seminario de teología de Chicago, es de un

gay. En: Gilberto Castañeda, “The Man Jesus Loved”, disponible en http://www.ctschicago.edu/pdf/Castaneda_Lecture_6.pdf.

Cohen, Martín. “El primer siglo cristiano como historia judía” disponible en <http://www.jcrelations.net/es/?item=2831> .

Gustavo E. Podestá. “**Sermón**”, disponible en http://www.catecismo.com.ar/sermonesdurante19/23_99A.htm