

## REVELACION EN ENIGMAS Y REVELACION EN CLARIDAD

Análisis exegético de Jn 16, 25<sup>1</sup>

107-44

El cuarto evangelio ha sido escrito "para que creais que Jesús es el Hijo de Dios, y para que, creyendo, tengais la vida en su nombre" (Jn. 20, 31). Este fin dirige la composición de todo el evangelio y condiciona su estructura literaria<sup>2</sup>. La primera parte (c. 1-12) recoge todo el esfuerzo de Jesús por manifestar su gloria (2, 11), por desvelar el misterio de su personalidad<sup>3</sup>, por responder a la pregunta que frecuentemente se le dirige: "tú quién eres" (8, 25.33; 9, 36; 10, 24.33). Esta pregunta no puede ser respondida si no se responde previamente a la que se refiere a su origen: de dónde eres o de dónde vienes (cf. 7, 27-28; 8, 23.42; 9, 33; también 16, 28), cuestión esta última a la que solo se responde adecuadamente si se sabe "a dónde va" (cf. 7, 35; 8, 21; 13, 36; 14, 5; 16, 5.28).

La actividad revelatoria de Jesús, todas sus obras y todas sus palabras, se presenta en la primera parte del evangelio en tensión hacia un momento futuro, la *hora* de Jesús, el signo esclarecedor de su misterio (cf. 3, 14; 8, 28; 12, 32). La cruz de Jesús, en efecto, concebida por san Juan como símbolo y anticipación de su exaltación, es decir, de su subida al Padre<sup>4</sup>, de su destino (el "a dónde

<sup>1</sup> El presente trabajo reproduce sustancialmente el texto de la "tesina" que, bajo la dirección del P. Albert Vanhoye, presentó el autor en el Pontificio Instituto Bíblico, de Roma, en el curso 63-64, para la obtención del grado de Licencia en sagrada Escritura.

<sup>2</sup> Véase H. Van den Bussche, 'Structure de Jean I-XII', *L'évangile de Jean. Études et problèmes* (Brujas 1958) 61-109. H. Clavier, 'La structure du quatrième évangile', *RHPHilRel* 35 (1955) 174-95. A. G. Morton, 'The Structure of the Fourth Gospel', *StEv* 2 (1964) 73-84; H. Balmforth, 'The Structure of the Fourth Gospel', *StEv* 2 (1964) 25-33; O. Deeks, 'The Structure of the Fourth Gospel', *NTS* 15 (1968) 107-29.

<sup>3</sup> A. Vergote, 'L'exaltation du Christ en Croix selon le quatrième évangile', *ETL* 28 (1952) 5-23.

<sup>4</sup> Cf. W. Thüsing, *Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu im Johannes-evangelium* (Münster 1960). A. Vergote, a. c. 12-13. A. George, 'L'heure de Jean 17', *RB* 63 (1954) 392-97. R. Feuillet, 'L'Heure de Jésus et le signe de Cana', *ETL* 36 (1960) 5-22. J. Haniman, 'L'Heure de Jesus et les noces de Cana. Le sens de la parole de Jésus: "Mon Heure n'est pas encore venue"', *RThom* 64 (1964) 569-83. M. Orge, 'El σημεῖον de la ὥρα (Jn 13, 1-17)', *Claret* 5 (1965) 95-139. G. Ferraro, *L'"ora" di Cristo nel Quarto Vangelo*. Dis. Pont. Univ. Gregor. 1970.

va”), descubre el secreto de Jesús, revela su origen del Padre, su carácter de Hijo de Dios enviado al mundo “para que todo el que crea tenga en El la vida eterna” (3, 15).

La descripción de la *hora* de Jesús ocupa la segunda parte del evangelio (c. 13-21). La humillación de Jesús en la cruz, anticipada ya simbólicamente en el lavatorio de los pies durante la última cena<sup>5</sup>, que corre peligro de ser interpretada aun por sus mismos discípulos como un fracaso, es, en realidad, el triunfo de Jesús sobre el mundo y sobre el príncipe de este mundo (cf. 12, 31; 14, 30; 16, 11.31), el momento de pasar de este mundo al Padre (13, 1), la hora de la glorificación del Hijo (13, 31; 17, 1.5; cf. 7, 39; 12, 16.23). Este carácter triunfante de la *hora*, así como la conveniencia de su retorno al Padre es lo que Jesús intenta hacer comprender a los suyos en la intimidad del cenáculo, mediante el llamado “sermón de la cena” o mejor “discursos de despedida”<sup>6</sup>. Sin embargo, y a pesar de todas las explicaciones de Jesús, sus discípulos tampoco saben “a dónde va” (14, 5; Vid. 13, 36; 14, 28; 16, 5-6.16-19), tampoco ellos entienden lo que dice. El esfuerzo de Jesús por explicárselo resulta vano porque aún no son capaces de entenderle (16, 12), por lo cual, y como último consuelo antes de su partida, Jesús les promete volver junto a ellos y entonces darles una explicación ulterior de todo lo que hasta entonces les ha dicho oscuramente, en enigmas. Las palabras de la promesa son estas:

Ταῦτα ἐν παροιμίαις λελάληκα ὑμῖν.  
ἔρχεται ᾧρα  
ὅτε οὐκέτι ἐν παροιμίαις λαλήσω ὑμῖν  
ἀλλὰ παρρησίᾳ περὶ τοῦ πατρὸς ἀναγγελωῶ<sup>7</sup> ὑμῖν

“Estas cosas os tengo habladas enigmáticamente;  
tiempo viene

<sup>5</sup> V. Van den Bussche, *Le discours d'adieu de Jésus* (Maredsous 1959) 37. El mismo, *Jean* (Brujas 1967) 375-77.

<sup>6</sup> Son conocidas las dificultades que ofrece la redacción de los discursos de la última cena. Cf. Van den Bussche, *Le discours...* 19-28; *Jean*, 367-71. Con la mayor parte de los autores modernos debe elegirse como más probable la hipótesis de dos redacciones distintas en que se intenta ofrecer el espíritu de lo dicho y realizado por Jesús durante la última cena y su valor actual para la Iglesia. La situación psicológica del momento y el esfuerzo de Jesús por explicar lo que va a suceder y la conveniencia de que suceda, dan unidad a este mosaico de expresiones íntimas. No deben sorprender, pues, ni las insistencias ni las repeticiones que se advierten en estos discursos.

<sup>7</sup> Existe duda textual. Escogemos la lectura *anaggelō* en lugar de la mejor atestiguada *apaggelō* por motivos de crítica interna. La justificación de esta elección puede verse más adelante, pp. 128-131.

cuando ya no enigmáticamente os hablaré  
antes claramente acerca del Padre os daré explicación”<sup>8</sup>.

Esta expresión, aunque sencilla y clara a primera vista, plantea numerosos problemas de interpretación, problemas que se refieren a casi todas las palabras que la componen, y, sobre todo, al sentido total de la expresión. En la tradición sinóptica, en efecto, abundan las parábolas hasta tal punto que puede decirse con verdad que Jesús revela el reino de Dios al pueblo “en parábolas” (*Mc.* 4, 11; *Mt.* 13, 10-13; *Lc.* 8, 10) y que “sin parábolas no les hablaba nada” (*Mc.* 4, 34; *Mt.* 13, 34). La situación parece ser muy otra en el cuarto evangelio. En éste, en efecto, sólo se encuentra una parábola propiamente dicha, la del Buen Pastor (*Jn.* 10, 1-6). Con criterio amplio se puede hablar de otras “parábolas”, como la alegoría de la vid y los sarmientos (15, 1-11), o de “formas parabólicas”, expresiones o frases sueltas que probablemente en el primer estadio de la tradición correspondieran a auténticas parábolas<sup>9</sup>. Pero todo esto no parece suficiente para justificar una expresión como la que hemos escuchado. Se nos impone, por consiguiente, un análisis del texto dentro de su contexto inmediato, un análisis minucioso que nos lleve a descubrir el sentido de cada una de sus palabras: sentido y alcance del *hablar en paroimiais*; significado preciso del *parresia anangelō*; época de la nueva revelación que se promete; contenido de dicha revelación y cómo se relaciona con la revelación realizada por Jesús durante su vida terrena.

## I. EL CONTEXTO INMEDIATO

El texto que nos ocupa forma parte del segundo “discurso de despedida”<sup>10</sup>, de uno de esos “ensayos sucesivos en los que Juan intenta transmitir a los cristianos la riqueza y la íntima vibración

<sup>8</sup> Conservamos en la traducción el orden del original griego para que resalte mejor el paralelismo de las expresiones. Los términos castellanos empleados se han elegido teniendo en cuenta el resultado de toda la investigación.

<sup>9</sup> La expresión “parabolics forms” es de C. H. Dodd, *Historical Tradition in the Fourth Gospel* (Cambridge 1963), que las analiza en las pp. 366-87. Puede verse sobre el mismo tema R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, I (Friburgo-Basilea-Viena 1965) 29-30. Una bibliografía más abundante puede verse en la nota 26.

<sup>10</sup> “Discursos de despedida” es el nombre con que se designa cada vez con mayor frecuencia a lo que hasta hace poco se llamaba el “sermón de la cena”. Así aparece hasta en los mismos títulos de las obras dedicadas a comentarlos.

de aquellas últimas efusiones" (las de Jesús en la cercanía de su muerte)<sup>11</sup>. Después de anunciarles la conveniencia de que El vaya al Padre porque sólo así les será enviado el Espíritu como acusador del mundo y continuador de su obra de revelación en los discípulos (16, 5-14), Jesús vuelve a aludir misteriosamente a la inminencia de su partida (v. 16). Los discípulos no comprenden qué es ese "ir al Padre" del que les habla, ni tampoco el sentido de aquel "un poco" que debe transcurrir entre el verle actual y el contemplarle futuro (vv. 17-18), pero no se atreven a preguntarle nada, convencidos ya por experiencia (cf. 13, 36; 14, 5.8.22; 16, 5) de que no van a comprender gran cosa por mucho que se les explique. Jesús responde a su angustia no con una aclaración de lo que ha dicho, sino insistiendo en el cambio de situación que se va a producir en breve. La situación de tristeza y llanto en que va a sumir a los discípulos la partida del Maestro (vv. 20-21) dará paso al gozo inagotable como fruto de su retorno a ellos (v. 22). En esta nueva situación ya no tendrán necesidad de pedir explicaciones (v. 23<sup>a</sup>). Y su gozo se verá acrecentado hasta el extremo porque el mismo Padre estará atento y solícito a todas sus peticiones (vv. 23<sup>b</sup>-24).

Los vv. 25-33 ofrecen el carácter de conclusión de este segundo discurso de despedida. Se resumen brevemente los temas anteriormente tratados: la revelación (vv. 25.29; cf. 16, 12-15); la oración (vv. 26-27; cf. 15, 16; 16, 23-24); el origen y destino de Jesús (v. 28; cf. 16, 5.10.17); el amor del Padre a los discípulos de Jesús y la fe de éstos en su procedencia del Padre (v. 27.30; cf. 15, 9-10); el abandono de Jesús por parte de sus discípulos (v. 31) para terminar con la afirmación de la comunión de Jesús con el Padre (v. 32) y la afirmación solemne de su victoria definitiva sobre el mundo que es la garantía máxima de paz para los discípulos (v. 33; cf. 15, 18-21; 16, 1-4).

El v. 25 se sitúa en este contexto, de conclusión del discurso de la cena, y de cambio de la situación presente a una *nueva situación* que revoluciona la condición de los discípulos: de la tristeza momentánea al gozo definitivo; de la ininteligencia de las palabras de Jesús a la comprensión de las mismas; de la ausencia de petición a la seguridad absoluta de ser escuchados en sus oraciones; de la separación momentánea a la presencia definitiva, de la tribulación a

<sup>11</sup> H. Van den Bussche, *Jean*, p. 369. El análisis literario distingue fácilmente tres unidades en estos discursos. La primera comprende 13, 31 - 14, 31. La segunda se extiende a los capítulos 15 y 16 completos. La tercera es la llamada "oración sacerdotal", que ocupa todo el capítulo 17. Puede verse A. Wikenhauser, *El evangelio según san Juan* (Barcelona 1967) 391-393. H. Van den Bussche, *Jean*, 367-71.

la paz. La fórmula del v. 25, como veremos, introduce la conclusión del discurso. En ella se afirma que la época de la revelación en enigmas está terminada. Y se anuncia como inminente una nueva época, la de la clarificación del contenido de aquella revelación<sup>12</sup>.

## II. ANALISIS DEL TEXTO

### 1. *Estas cosas os tengo habladas* (ΤΑΥΤΑ... λελάληκα ὑμῖν).

*Tauta... leláleka hymin* es una expresión frecuente en la segunda parte del evangelio y que no ocurre nunca en la primera. En realidad la fórmula es triple:

- a) Ταῦτα λελάληκα ὑμῖν ἵνα... (15, 11; 16, 1.4.33).
- b) ὅτι ταῦτα λελάληκα ὑμῖν... (16, 6).
- c) Ταῦτα λελάληκα ὑμῖν. (14, 25; 16, 25).

Las tres fórmulas, como se deduce de la simple lectura de los textos indicados, sirven para unir una frase a lo anterior, señalan la conclusión de un tema, introducen o un tema nuevo o un aspecto nuevo del anterior.

La primera fórmula expresa la intención de lo expuesto anteriormente<sup>13</sup>. Jesús les ha hablado "para que su gozo esté en ellos" (15, 11), "para que no se escandalicen" (16, 1), para que, cuando suceda, recuerden que él ya se lo había dicho (16, 4), para que tengan paz en él (16, 33). La expresión *tauta*, genérica, pero indeterminada de suyo, tiene un alcance limitado, como claramente se deduce de 15, 11, donde no puede referirse más allá del comienzo del capítulo, dado el corte redaccional existente entre 14, 31 y 15, 1.

La segunda expresión indica que lo que se acaba de decir es causa directa de lo que ocurre ahora, en este caso, de la tristeza de los

<sup>12</sup> El análisis del v. 26, íntimamente ligado con el v. 25, se hará más adelante. La colocación de éste entre las dos expresiones referentes a la oración hace suponer que el cambio de situación en referencia a la oración se debe precisamente a la situación nueva con relación a la misma revelación. Esta es la opinión ordinaria actual de los comentaristas. Cf. H. Van den Bussche: "la véritable prière suppose évidemment une révélation integrale", *Le discours...* 130. No puede excluirse, sin embargo, la ausencia de esa relación de causalidad entre la revelación y la oración. Podría tratarse simplemente de dos efectos independientes de la nueva situación, como parecen indicar Wikenhauser, Lagrange y otros.

<sup>13</sup> Pertenece a la categoría de las "ἵνα-Satz", que ha constituido objeto ya de análisis especiales. Cf. R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes* (Göttingen 1964), p. 254, nota 10; 416, nota 9. H. Riesenfeld, 'Zu den johanneischen ἵνα-Sätzen', *ST* 19 (1965) 213-20.

discípulos. El alcance de *tauta* es aquí más limitado aún, refiriéndose sólo a lo dicho sobre la separación que se va a producir con la ida de Jesús al Padre (16, 5).

La fórmula tercera, que es la que hallamos en nuestro texto, necesita un estudio más atento. Tanto en 14, 25 como en 16, 25 se encuentra al final del discurso; en ambos casos la fórmula es absoluta, sin relación sintáctica expresa con lo anterior; en las dos ocasiones ofrece carácter de conclusión, no ya sólo de algo que se ha dicho inmediatamente antes sino de toda una situación.

El alcance de *tauta* en nuestro texto es discutido. Mientras para algunos comentaristas se refiere sólo a los últimos versículos<sup>14</sup>, otros lo extienden a todo el segundo discurso<sup>15</sup> o a todo lo dicho durante la última cena<sup>16</sup>.

Nuestra opinión es que la expresión *tauta* tiene un alcance mucho más amplio. En 14, 25 el sentido y alcance se deduce claramente de la contraposición con el v. 26 subrayada incluso gramaticalmente mediante la partícula *de*. El Espíritu enseñará a los discípulos *todo* y les recordará *todo* (*pánta*) lo que Jesús les ha dicho. *Tauta* y *panta* se corresponden antitéticamente<sup>17</sup>. El texto presenta como distintas no sólo dos frases sino dos situaciones, la de la vida de Jesús, la de su permanencia junto a los discípulos (*par'hymin ménon*) y la que se inicia con la venida del Paráclito después de su partida. Si la actividad del Paráclito se extiende a todo lo dicho por Jesús e inaugura una nueva situación parece lógico concluir que el v. 25 expresa la conclusión de la situación anterior, extendiéndose el *tauta*, por consiguiente, a todo lo dicho por Jesús durante su vida terrena.

El paralelismo entre 14, 25-26 y 16, 25 es evidente. En ambos casos, el mismo contexto literario de revelación; en ambos la misma fórmula, de modo absoluto y como conclusión del discurso; en uno y otro la misma contraposición de dos situaciones distintas con respecto a la inteligencia de la revelación, época de incomprensión la primera, de clarificación la segunda. Este paralelismo induce a atribuir a *tauta* en 16, 25 el mismo alcance absoluto que hemos visto tiene en el texto paralelo<sup>18</sup>.

<sup>14</sup> En la antigüedad, Teofilacto. Modernamente Spitta en el Comentario y de alguna manera también Loisy.

<sup>15</sup> Westcott, y en algún sentido también Lagrange, que alude a la alegoría de la viña (*Jn.* 15, 1-11).

<sup>16</sup> Th. Zahn. Es la sentencia más corriente, admitida, nos parece, más por instinto que por un examen minucioso del texto.

<sup>17</sup> En el mismo sentido W. Bauer, en el comentario; J. M. Bover, en *El sermón de la cena* (Madrid 1951); A. Durand, G. M. Behler, *Les paroles d'adieu du Seigneur* (París 1960), Van den Bussche.

<sup>18</sup> Cf. L. Cerfaux, 'Le thème littéraire parabolique dans l'évangile de

La misma conclusión se deduce del análisis literario de nuestro texto. En él se contraponen dos revelaciones<sup>19</sup>, separadas en el tiempo (*erjetai hora*) y distintas en el modo (*en paroimiais-parresiā*). La *parresia* sustituye no a unas frases más o menos enigmáticas, sino a una situación que, en cuanto tal, ha resultado toda ella enigmática, misteriosa, en la que, por lo mismo, *todo lo dicho (tauta)* ha sido expresado “en enigmas” (*en paroimiais*)<sup>20</sup>.

*Tauta* se refiere, pues, con toda seguridad, a *toda la revelación* hecha por Jesús a sus discípulos<sup>21</sup>, revelación que se concentra en los discursos de la cena pero que evidentemente no puede limitarse a lo revelado en ellos, ya que en ellos se expresa, dirigida a los discípulos y bajo una luz más profunda, la totalidad de lo expuesto a lo largo de todo el evangelio<sup>22</sup>.

Este alcance absoluto de *tauta* no es exclusivo de estos textos. Tenemos otros ejemplos en el mismo cuarto evangelio: en 8, 26 Jesús habla “todo lo que ha oído del Padre”; en 10, 25 lo que testimonia en favor suyo es “todas las obras” que ha realizado; y particularmente y sin duda alguna en 20, 31 (*tauta gégraptai*), como conclusión de todo lo que ha sido escrito en el evangelio<sup>23</sup>. Lo mismo ocurre en *1 Jn.* 5, 13, donde se refiere a toda la carta, y en *Apoc.* 22, 8<sup>24</sup>.

---

Jean', *Recueil L. Cerfaux* II: “La comparaison (entre 14, 25 y 16, 25) semble prouver que ταῦτα de 16, 25 doit s'étendre a tout l'enseignement du Christ dans l'évangile...” (p. 21).

<sup>19</sup> Por ahora valga esta afirmación. Más adelante precisaremos que no se trata de dos revelaciones, sino de dos etapas o modos de una misma y única revelación, cf. pp. 134-135.

<sup>20</sup> El alcance absoluto del *tauta* es admitido hoy por la mayor parte de los comentaristas. Además de los ya citados pueden verse los comentarios de Weiss, Bultmann, Lagrange, Leal, Wikenhauser. Véase especialmente W. Wrede, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien* (Göttingen 1901) 196; Van den Bussche, *Le discours...* 130; 'L'attente de la grande Révélation', *NRT* 75 (1953) 1018.

<sup>21</sup> Este alcance se confirma por el sentido también absoluto de *leláleka* que designa la revelación de Jesús como completa ya y definitiva.

<sup>22</sup> Por otra parte no es necesario aludir al hecho de que la revelación dirigida preferentemente a los judíos en la primera parte del evangelio, se dirige también a los discípulos. Estos, en efecto, acompañan a Jesús a lo largo de todo el evangelio (cf. *Jn.* 2, 2.11.12.22; 4, 27 ss.; 6, 5 ss.; 11, 7 ss.); ya en la primera parte se describe la reacción de los discípulos ante sus palabras (cf. 6, 67-70).

<sup>23</sup> Nótese el uso del perfecto como en nuestro texto.

<sup>24</sup> Como confirmación de lo dicho puede verse el “logion johanneum” en *Mt.* 11, 25 (*Lc.* 10,21), donde *tauta* se usa absolutamente, sin antecedente alguno, y donde con toda seguridad se refiere a toda la revelación del Padre que el Hijo hace a quien quiere.

## 2. Ταῦτα... ΛΕΛΑΛΗΚΑ ὑμῖν.

El verbo *laléo* ha perdido ya en la *Koiné* su sentido peyorativo<sup>25</sup> pasando a significar simplemente "hablar". Más aún, en los LXX, y, sobre todo en el nuevo testamento, adquiere un matiz teológico, empleándose con frecuencia para señalar la comunicación de la revelación divina (cf. *Num.* 22, 38; 23, 18; *Deut.* 1, 43 (compárese con el v. 42); 2, 1; 4, 12; 5, 22.27). Más frecuente aún es este uso en los libros proféticos (cf. *Jer.* 1, 7.16; 26, 13; 27, 1; *Ez.* 3, 1; 24, 14). Del nuevo testamento baste citar algunos textos significativos como *Mt.* 13, 9-13 y sobre todo *Hebr.* 1, 1.

Esta connotación de orden teológico es mucho más frecuente en san Juan donde es característico el uso de *laléo* para designar la locución a través de la cual Jesús revela al Padre y se da a conocer a sí mismo. Jesús habla lo que sabe (3, 11), pero no habla de sí mismo (7, 13.17-18), sino que habla aquello que el Padre le ha enseñado (8, 27), las palabras de Dios (3, 34), palabras que son espíritu y vida (6, 63). La palabra que él habla es la verdad (8, 40.45), una palabra que juzga al mundo (12, 48).

Digno de notarse es el uso del perfecto en la segunda parte del evangelio, con el que se señala la revelación como completa, terminada y definitiva cuando la *hora* de Jesús ha llegado (cf. 14, 25; 15, 11; 16, 1.4.6; 18, 20; cf. también 10, 6).

En nuestro texto, el uso del verbo *laléo* así como el tiempo empleado (*leláleka*) confirman el carácter absoluto de la expresión. Jesús se refiere no a una frase concreta pronunciada anteriormente, ni siquiera a un discurso particular más o menos largo. La revelación que Jesús *tiene hablada* (λελάληκα) a los discípulos durante toda su vida (cf. 14, 25), ha sido toda ella, una revelación *en paroi-miais*.

3. Ταῦτα EN ΠΑΡΟΙΜΙΑΙΣ λελάληκα ὑμῖν<sup>26</sup>.

*Paroimía* significa originariamente "refrán", "proverbio"<sup>27</sup>. Trae al hebreo *mashal* que, además de proverbio (cf. *Deut.* 28, 37;

<sup>25</sup> Cf. Zorell, *Lexikon graecum Novi Testamenti* (Roma), art. *laléo*. Una traducción bastante exacta sería "charlar" y, mejor aún, "cotorrear", si se admite la expresión.

<sup>26</sup> Sobre las parábolas y el tema parabólico en san Juan, puede verse, además de los comentarios, los siguientes estudios: P. M. Adinolfi, 'Le parabole nel quarto vangelo', *StBibFranc. Liber annuus* 12 (1961-62) 123-46; el mismo, 'La parabola nel quarto Vangelo', *Atti della XVII SettBibltal* (Brescia 1964) 289-311; J. M. Bover, 'El símil del Buen Pastor', *EstBib* 14 (1955) 297-308; L. Cerfaux, 'Le thème littéraire parabolique dans l'Évangile de S. Jean', *Recueil L. Cerfaux*, II, 17-23; C. H. Dodd, *Historical Tradition in*



1 *Sam.* 10, 12; *Ez.* 18, 1), puede significar “comparación”, “fábula”, un modo de hablar figurado y oscuro (*Sal.* 78, 1), una sentencia sabia y profunda (*Prov.* 1, 6). Los LXX lo traducen ordinariamente por *parabolé* (cf. 1 *Re.* 10, 12; *Ez.* 18, 1; *Sal.* 77, 2...). Poco a poco, la *parábola* pasa a tener un sentido preciso: “la comparación de dos cosas con el fin de hacer evidente y comprensible una de ellas, perteneciente al dominio religioso, por medio de la otra, tomada de la vida cotidiana o de la naturaleza”<sup>28</sup>.

Los profetas emplean la parábola como método de enseñanza para comunicar las revelaciones de Dios (cf. *Ez.* 17, 2 ss.; 24, 3 ss.; véase también, aunque no aparezca el término “parábola”, *Is.* 5, 1-7; 2 *Sam.* 14, 5 ss.).

En la época del nuevo testamento es muy conocido el método entre los rabinos judíos que lo utilizan habitualmente en sus enseñanzas debido a las cualidades pedagógicas del mismo<sup>29</sup>. De él se sirve también Jesús para revelar los misterios del reino de los cielos a las turbas, como se afirma expresamente en la tradición sinóptica y se deduce de las colecciones de parábolas que los tres primeros evangelistas nos transmiten (cf. *Mc.* 4, 34; *Mt.* 13 y par.; *Lc.* 15-16; *Mt.* 20, 1-16; 21, 28 - 22, 14; 24, 45 - 25, 30)<sup>30</sup>.

Sólo en muy contadas ocasiones traducen los LXX el *mashal* hebreo por el griego *paroimía*<sup>31</sup>. La palabra *paroimía* ya no significa aquí “proverbio”, “refrán”, como se deduce de *Prov.* 1, 1<sup>32</sup>, donde se da el título de *Paroimiai* a toda la colección de sentencias atribuidas a Salomón y a los sabios<sup>33</sup>, de las que muy pocas ofrecen el carácter de verdaderos refranes.

*the Fourth Gospel* (Cambridge 1963) 366-87; el mismo, ‘Une parabole cachée dans le quatrième évangile’, *RHPHilRel* 42 (1962) 107-15; J. A. T. Robinson, ‘The Parable of John 10, 1-5’, *ZNW* 46 (1955) 233-40; G. Boccali, ‘Un “mashal” e la sua applicazione (Gv 6, 63)’, *BibOr* 10 (1968) 53-58.

<sup>27</sup> “Quod para oimon “juxta viam” hic illic audiri solet”, Zorell, *Lexicom...*

<sup>28</sup> J. Schmid, *El evangelio según san Marcos* (Barcelona 1967), Excurso II. *El concepto de parábola*, 130.

<sup>29</sup> Cf. *TheoWörtNT*, *parabolé* (Hauck); *DictBiblSuppl.* VI 1149 ss. Sobre el uso entre los rabinos cf. Strack-Billerbeck, I, 654.

<sup>30</sup> Cf. L. Cerfaux, *Le thème...* 17-18. Sobre la interpretación de las parábolas son ya clásicas las obras de A. Jülicher, *Die Gleichnisreden Jesu*, I-II (Tübingen 1910). C. H. Dodd, *The Parables of the Kingdom* (London 1952); J. Jeremías, *Die Gleichnisse Jesus* (Zürich 1952) (traducción española, Estella-Salamanca 1970); L. Algisi, *Gesù e le sue parabole* (Torino 1963).

<sup>31</sup> Sólo en 7 ocasiones, dos en el libro de los Proverbios (1, 1; 25, 1) y cinco en la Sabiduría de Ben Sira (6, 35; 8, 8; 18, 29; 39, 3; 47, 17).

<sup>32</sup> El título de “Proverbios” dado al libro por la Vulgata, y a partir de ella, por todas las traducciones modernas, no es totalmente adecuado.

<sup>33</sup> El hecho de ser formulada por un “sabio” la distingue del proverbio propiamente dicho que se origina en la vida del pueblo *sñm* que se pueda precisar su autor.

La *paroimía* es más bien una frase o sentencia pronunciada por un sabio (*Prov.* 1, 1.6<sup>b</sup>; *Sir.* 6, 35; 39, 3), comprensible para quien posee la sabiduría (*Prov.* 1, 5-6) y escondida para el necio (*Sir.* 9, 3).

La opinión ordinaria identifica *paroimía* con *parabolé*<sup>34</sup>. Existe, sin embargo, una distinción de matiz que obliga a rechazar esta opinión. Mientras que la parábola, como vimos, tiene forma de narración, la *paroimía* mantiene siempre su carácter de simple sentencia; mientras la parábola se destina a la enseñanza del pueblo y se caracteriza por su claridad, por su adaptación a un auditorio sencillo, la *paroimía* se reserva a los sabios y se caracteriza por su carácter oscuro, enigmático; mientras la parábola se halla fundamentalmente en boca de los profetas, la *paroimía* puede afirmarse que define el modo de enseñanza de los sabios<sup>35</sup>. El texto griego del Eclesiástico tiene conciencia de esta diferencia de matiz, como se observa en 47, 17 donde *paroimía* y *parabolé* se yuxtaponen como actividades distintas junto a las *odas* y *hermeneias* con las que Salomón dejó admirado al mundo<sup>36</sup>. Ciertamente que la cercanía de los significados, el uso mucho más frecuente de *parabolé*, hace que este término invada el campo lingüístico de la *paroimía* y que llegue en muchas ocasiones incluso a suplantarla<sup>37</sup>, dando ocasión así a la confusión frecuente. No obstante, de lo dicho se deduce que queda abierto el camino para una distinción de ambos conceptos y para una mayor profundización teológica del matiz diferenciador.

En el nuevo testamento la palabra *paroimía* aparece solamente en cinco textos. En 2 *Pe.* 2, 22 significa ciertamente "proverbio". Los otros cuatro textos pertenecen todos al cuarto evangelio, dos veces en el texto que nos ocupa y en 10, 6 y 16, 29.

En 10, 6 se califica como *paroimía* la comparación del Buen Pastor. De ordinario se identifica en este caso la *paroimía* con la parábola<sup>38</sup>, aunque tiene que reconocerse que se trata de una parábola muy especial y aunque falte en ella la explicación<sup>39</sup>. Esta identificación nos parece muy problemática. Necesitaríamos más ejemplos para dirimir la cuestión. Mientras tanto debe notarse que a san Juan

<sup>34</sup> Cf. *TheoWörtNT*, art. *paroimía*. Véase más adelante a propósito del uso en san Juan.

<sup>35</sup> Ya hemos notado el uso exclusivo de *paroimía* en los libros sapienciales, y concretamente en *Prov.* y *Sir.*

<sup>36</sup> ἐν ὕδασι καὶ παραβολαῖσι καὶ παροιμίαισι καὶ ἐν ἑρμηνείαισι...

<sup>37</sup> Así se observa en *Prov.* 1, 6 si se le compara con el v. 1.

<sup>38</sup> Cf. *TheoWörtNT*, art. *paroimía*; R. Bultmann, o. c., p. 285, nota 5; J. A. T. Robinson, *The parable...*; A. Loisy, en el comentario.

<sup>39</sup> L. Cerfaux, *Le thème...* 18-19 sostiene, contra Schweitzer, el carácter de parábola auténtica y considera los vv. 7 ss. como la explicación de la misma.

le interesa subrayar precisamente el carácter profundo, misterioso, de la comparación, puesto que afirma: “ellos (los fariseos) no entendieron qué era lo que les decía” (v. 6<sup>b</sup>).

En 16, 29 los discípulos se apropian, en singular, la expresión de Jesús del v. 25, y la entienden ciertamente como calificando a alguna sentencia concreta que les ha resultado oscura, difícil de entender, sin duda ninguna la expresión “un poco y no me veréis, y otro poco y me volveréis a ver” del v. 16 (cf. vv. 17-19).

En nuestro texto (v. 25) no significa “proverbio”, como lo entiende la Vulgata. Nada, en efecto, hay en todo el contexto inmediato que pueda ser calificado como “proverbio”. Asimismo se excluye dicho sentido por el carácter absoluto de la expresión que, como vimos, afecta, más que a una frase o a un conjunto de sentencias, a todo el evangelio <sup>40</sup>.

Tampoco significa “parábola”, aun cuando éste pudiera ser el sentido en los otros textos en que aparece <sup>41</sup>.

a) La misma estructura de las frases no permite la identificación:

10, 6: ταύτην τήν παροιμίαν εἶπεν

16, 29: οὐδημίαν παροιμίαν λέγεις

16, 25: ἐν παροιμίαις λελάληκα

En 10, 6 y en 16, 29 la *paroimía* se emplea en singular, como complemento directo, sin preposición, y con el verbo *lego*, en presente o en aoristo. Ciertamente se refiere a una expresión actual o pasada, pero concreta. En 16, 25, en cambio, se usa en plural, con preposición, lo que la constituye en una determinación modal del verbo *laléo*, que se usa en el perfecto. En *paroimíais* afecta y determina a toda la revelación hecha por Jesús durante el tiempo de su permanencia con los discípulos, revelación que ha adquirido ya su carácter definitivo <sup>42</sup>. Mientras que en 10, 6 el *evangelista* califica

<sup>40</sup> La única expresión del evangelio que podría entenderse como proverbio es 4, 35 “aún cuatro meses, y llega la siega”, o acaso también el v. 37 “uno es el que siembra y otro el que siega”. Sobre el primero, sin embargo, no están de acuerdo los autores. El segundo es calificado como “logos” por el mismo evangelista, y no como proverbio o *paroimía*.

<sup>41</sup> “Ce que l'évangéliste entend maintenant par *paroimía* dépasse évidemment la signification de la parabole comme les synoptiques la comprennent et comme il la comprend lui-même au chap. X”, L. Cerfaux, *Le thème...* 22.

<sup>42</sup> Cf. una oposición semejante en Mateo entre “proponer una parábola” (13, 24-31) o “hablar una parábola” (13, 33), que se refiere a una concreta, y “hablar en parábolas” (13, 3.10.13.34) que tiene un alcance general: les hablaba *mucho* en parábolas; sin parábolas no les hablaba nada. Véase a este respecto, J. Jeremías, *Las parábolas de Jesús* 13-27.

una expresión concreta de Jesús como *paroimía*, y en 16, 29 son los *discípulos* los que afirman que Jesús no dice ninguna *paroimía*, en 16, 25 es el mismo Jesús quien afirma que todo su hablar ha sido *en paroimías*.

b) El contexto inmediato y el mismo carácter absoluto de la expresión *tauta... leláleka* excluyen asimismo la identificación de ambos términos. La "parábola" de 10, 1-5<sup>43</sup>, o las posibles reminiscencias de otras que pudieran rastrearse a través de todo el evangelio<sup>44</sup> no serían suficientes para justificar la expresión tan absoluta en labios de Jesús.

La voz "paroimía", pues, es puesta en labios de Jesús con un sentido especial<sup>45</sup> para caracterizar el modo propio de la revelación llevada a cabo por él durante su vida terrena<sup>46</sup>.

El uso que hemos observado ya en los LXX induce a entender la *paroimía* como una sentencia oscura y misteriosa, oscuridad que se deriva fundamentalmente del contenido profundo de la misma más que del modo de su formulación. La determinación más exacta del sentido propio de la expresión en nuestro texto sólo podrá ob-

<sup>43</sup> El examen de ésta puede verse en J. A. T. Robinson, 'The parable of John 10, 1-5', *ZNW* 46 (1955) 233-40.

<sup>44</sup> Puede verse el análisis de Dodd en *Historical...* donde defiende el carácter parabólico de los siguientes pasajes: 3, 29; 5, 19-20a; 8, 35; 10, 1-5; 11, 9 s.; 12, 24; 16, 21. Bultmann, en el comentario, admite el carácter parabólico de 3, 29 y de 8, 35. Schnackenburg, al elenco de Dodd añade los siguientes versículos: 3, 8; 5, 35; 10, 11b-12; 21, 18 (o. c. 29).

<sup>45</sup> Se ha notado el uso frecuente en san Juan de palabras de doble sentido. Cf. O. Cullmann, 'Der johanneische Gebrauch doppeldeutiger Ausdrücke als Schlüssel zum Verständnis der vierten Evangeliums', *TheolZeitschrift* 14 (1948) 360-71. H. Leroy, *Rätsel und Missverständnis. Ein Beitrag zur Formgeschichte des Johannesevangeliums* (Bonn 1968); el mismo, 'Das johanneische Missverständnis als literarische Form', *BibLeb* 9 (1968) 196-207. Podría pensarse que algo semejante ocurre en nuestro texto. La trasposición de sentido quedaría patente en la estructura misma de la frase y en la contraposición a la parresia. Como en otros ejemplos similares tampoco faltaría aquí la ininteligencia de los discípulos que toman la palabra en distinto sentido de aquel en que la entiende Jesús (cf. vv. 29.31). No obstante guiados por nuestro análisis preferimos ver en la *paroimía* un sentido unívoco en todo el evangelio, que no coincide plenamente con el de la parábola propiamente dicha.

<sup>46</sup> "L'enseignement en paraboles déviendrait la manière essentielle de l'enseignement évangélique avant la résurrection" (L. Cerfaux, *Le thème...* 21). W. Wrede afirma en el mismo sentido que la *paroimía* expresa "ein Charakterzug seiner irdischen Redeweise überhaupt" (*Das Messiasgeheimnis...* 205). La misma opinión sostiene Hauck (en el *TheolWört*), Bultmann (citando a Wrede), Lagrange, Leal, Westcott. Véase también X. Leon-Dufour, en *Los evangelios y la historia de Jesús* (Barcelona 1966) 98-100; el mismo, 'Le signe du Temple selon saint Jean', *RSR* 39-40 (1951-52) 155-75; H. Van den Bussche, 'L'attente de la grand Révélation dans le quatrième évangile', *NRT* 75 (1953) 1009-19.

tenerse analizando la expresión que aparece en paralelismo antitético con ella, tanto en el v. 25 como en el 29, la *parresia*.

#### 4. Sentido de *parresia*

*Παρρησία* se usa frecuentemente en san Juan con estos sentidos:

a) A veces indica la *confianza* o la *seguridad* con que el creyente se presenta ante Cristo en la parusía (1 Jn. 2, 28; 4, 17) o ante Dios en la oración (1 Jn. 5, 14; 3, 21). Este uso es exclusivo de la primera carta.

b) En contexto revelatorio se usa en oposición a *en kryptō* (Jn. 7, 4) e indica el carácter *público* de la actuación de Jesús (cf. 7, 4.26; 11, 54) y en particular de su hablar (18, 20).

c) También en contexto revelatorio, se refiere al sentido de una frase y designa el carácter claro, inteligible, patente, de dicha expresión. En 10, 24 los judíos rodean a Jesús y le interrogan sobre su personalidad: “¿hasta cuándo tienes nuestra alma en suspenso? Si tú eres el Cristo, dínoslo *parresia*”, abiertamente, sin rodeos. En 11, 14, después de haber aludido Jesús a la muerte de Lázaro con la expresión de doble sentido “Lázaro, nuestro amigo, *duerme*” y haberlo entendido los discípulos del sueño físico, Jesús deshace el equívoco diciéndoles “*parresia*” sin rodeos, con claridad, que “ha muerto”. Una expresión oscura, enigmática, susceptible de ser interpretada en varios sentidos, recibe una explicación y adquiere un sentido claro<sup>47</sup>.

En nuestro texto no cabe el primer sentido ya que la *parresia* se refiere ciertamente a la revelación no a la conducta del creyente. Por otra parte, la revelación de Jesús no ha sido privada, oculta, reservada a un grupo de iniciados<sup>48</sup>, sino que se ha realizado “en el templo y en la sinagoga, donde todos los judíos se reúnen” (18, 20; véase también 7, 26). A pesar de este carácter público de la actividad revelatoria de Jesús aquí se afirma que la revelación *parresia* aún no ha tenido lugar. En 16, 25, por tanto, se excluye también el segundo sentido. La revelación que Jesús promete para el futuro es, según esto, una revelación inteligible, patente, clara. Que este es el sentido de *parresia* se confirma por el v. 29 donde los discípulos

<sup>47</sup> Este triple sentido se encuentra en el Nuevo Testamento y ya en los LXX (cf. *TheolWört*, art. *parresia*). H. Holstein, “La *parresia* dans le nouveau testament”, *BiVieChret* 53 (1963) 45-54 (insiste en el aspecto de la valentía o firmeza apostólica).

<sup>48</sup> La predicación de Jesús “keine Geheimlehre und seine Gemeinschaft keine Sektenstiftung ist” (Schlier, *TheolWört*, art. *parresia*).

expresan su convicción de que el lenguaje que Jesús acaba de emplear ahora es un lenguaje tan claro y comprensible que no necesitan pedirle aclaraciones ni preguntarle nada.

La expresión antitética *en paroimíais*, por consiguiente, dada su contraposición con *parresia*, califica la revelación de Jesús durante la etapa de su vida terrena, como una revelación hecha en sentencias enigmáticas, misteriosas, oscuras, cuyo sentido y alcance escapa a la comprensión de los discípulos, de manera que se ven obligados a preguntar "qué es esto que nos dice" (16, 17), y a confesar lealmente, a pesar de todas las explicaciones de Jesús, que no entienden lo que habla (16, 18; 13, 7.12.17.28.36; 14, 5.8-9.22; 16, 5.23)<sup>49</sup>. Al desasosiego e inquietud que esta situación provoca en ellos (cf. 16, 19) responde Jesús con la promesa de una revelación clara, sin enigmas, en una nueva época que se avecina.

##### 5. *Epoca de la nueva revelación*<sup>50</sup>: ἔρχεται ὥρα.

La revelación *en paroimías* se presenta como ya realizada, como definitiva y valedera para siempre (*leláleka*), a pesar de su carácter misterioso. La revelación clara se anuncia como futura (*laléso-*

<sup>49</sup> La paroimía es "parole mystérieuse ou symbole, mode de révélation propre à la mission temporelle du Christ et qui attend la pleine lumière de la révélation en clair, après la résurrection et la descente de l'Esprit" (L. Cerfaux, *Le thème...* 26). En el mismo sentido A. Wikenhauser: "hasta aquí ha hablado "por medio de figuras" (literalmente "en parábolas"); el término griego correspondiente (παροιμία) tiene, sin embargo, el significado de enigma, palabra velada u oscura, no de parábola propiamente dicha" (Comentario, 448).

<sup>50</sup> Sobre la revelación y los períodos de la misma en el cuarto evangelio, pueden verse, además de las obras citadas en la nota 26, las siguientes: L. Cerfaux, 'Les miracles, signes messianiques de Jésus et oeuvres de Dieu selon l'évangile de saint Jean', en *L'Attente du Messie* (Bruges 1954) 131-38; J.-P. Charlier, 'La notion de signe (σημεῖον) dans le IV<sup>e</sup> évangile', *RSPPhilTheol* 43 (1959) 434-48; M. de Goedt, 'Un schema de révélation dans le quatrième évangile', *NTS* 8 (1961-62) 142-50; R. Feuillet, 'Le temps de l'Eglise d'après le IV<sup>e</sup> évangile et l'Apocalypse', *LMD* 65 (1961) 60-79; A. George, '“L'Heure” de Jean XVII', *RB* 61 (1954) 392-97; W. Groussow, 'La glorification du Christ dans le quatrième évangile', en *L'Évangile de Jean*. Etudes et problèmes (Bruges 1958) 131-45; X. Leon-Dufour, 'Actualité du quatrième évangile', *NRT* 76 (1954) 449-68; el mismo, 'Le signe du Temple selon saint Jean', *RSR* 39-40 (1951-52) 155-75; R. Schnackenburg, 'Zum Offenbarungsgedanken in der Bibel', *BZ* 7 (1963) 2-22; W. Thüsing, *Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu im Johannesevangelium* (Münster 1960); H. Van den Bussche, 'L'Attente de la grande révélation dans le quatrième évangile', *NRT* 75 (1953) 1009-19; A. Vergote, 'L'Éxaltation du Christ en croix selon le quatrième évangile', *ETL* 28 (1952) 5-23; W. Wrede, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien* (Göttingen 1901, sobre san Juan 175-206); H. Schlier, 'El revelador y su obra en el evangelio de Juan', en *Problemas exegéticos fundamentales en el Nuevo Testamento* (Madrid 1970) 335-48.

*anangelō*). La expresión *ἔρχεται ὥρα* anuncia el comienzo del nuevo estadio de la revelación de Jesús.

La palabra *hora* en san Juan tiene a veces un sentido puramente temporal, indicando un momento determinado del día, “la hora sexta, la hora nona (cf. 1, 39; 4, 6.52; 11, 9; 19, 14). Otras veces reviste un matiz antropológico y se refiere a la existencia de una persona concreta e indica el momento en que se cumple su misión personal. Así, por ejemplo, la *hora* de una mujer es aquel momento de su existencia en que se cumple su vocación maternal: “la mujer cuando pare tiene tristeza porque llegó su *hora*” (16, 21; cf. 16, 4). En este sentido es característica de san Juan la expresión “la hora de Jesús”. La primera parte del evangelio puede definirse como un caminar hacia la *hora*, a la que se alude como aún no presente (cf. 2, 4; 7, 30; 8, 20). La segunda parte, en cambio, señala ya la presencia de la hora (cf. 13, 1; 17, 1).

La *hora* de Jesús es aquel momento especial de su vida, conocido de antemano y libremente aceptado (13, 1), en el que Jesús cumple la misión que el Padre le tenía encomendada (17, 4), en que la obra de la revelación del nombre del Padre (17, 6) y del amor del Hijo a los hombres es llevada a plenitud (13, 1). Es el momento de la victoria de Jesús contra el príncipe de este mundo (12, 31; 16, 33), de la glorificación del Hijo (12, 23; 13, 31; 17, 1), de su tránsito al Padre (13, 1), de su exaltación (cf. 3, 14; 8, 28; 12, 32).

Esta *hora*, como se ve por lo dicho, no es una mera sucesión cronológica de hechos. En la perspectiva de san Juan tiene un contenido teológico. La *hora* de Jesús se define como la consumación de su obra revelatoria y salvífica. Comprende, como un todo indivisible, como una realidad única, salvíficamente significativa y revelatoriamente culminativa, la Pasión-Muerte-Resurrección-Exaltación (Ascensión)-Pentecostés<sup>51</sup>.

Todavía encontramos otro matiz en el uso que san Juan hace de la palabra *hora*: un momento impreciso del futuro, de duración indeterminada, una nueva época en alguna de las realidades que afectan a la vida de Jesús o de sus discípulos (cf. 16, 2.32; 4, 21; 5, 28).

En el texto que analizamos la expresión completa es *ἔρχεται ὥρα*. Esta expresión es propia de san Juan. Debe notarse su uso absoluto,

<sup>51</sup> Véase una bibliografía esencial sobre la *hora* en la nota 4 y en la 50. En la perspectiva de san Juan la *hora* incluye también el acontecimiento del Espíritu, o sea, Pentecostés, ya que, como hemos dicho, es la hora de la glorificación de Jesús, y es en su muerte cuando se da el Espíritu (7, 39; 19, 30). El Espíritu será, por otra parte, el encargado de continuar la glorificación de Jesús (16, 14). Entre los comentaristas se nota una cierta vacilación en orden a incluir Pentecostés como acontecimiento integrante de la Hora.

en presente, sin artículo y sin determinación alguna que especifique el momento que se señala. Los pasajes en que ocurre son: 4, 21; 5, 28; 16, 2 y 16, 25.

En 5, 28 tiene un claro sentido escatológico, ya que indica el momento en que "todos los que están en los sepulcros oirán su voz" (la del Hijo del Hombre, v. 27), e irán los que hicieron bien a la resurrección de la vida, los que obraron mal, a la resurrección de juicio". El alcance estrictamente escatológico se deduce tanto de la mención del Hijo del Hombre (sin art.) que designa a Jesús precisamente en cuanto tiene poder para condenar (v. 27) como de la mención del "juicio"<sup>52</sup>, al que se alude repetidamente en el contexto inmediato (vv. 22.24.27.29.30).

En 4, 21 señala el comienzo de la época de la adoración al Padre en "espíritu y en verdad". En 16, 2 la misma expresión<sup>53</sup> señala el tiempo en que "todo el que os mate crea ofrecer culto a Dios". En ambos textos ese momento pertenece al futuro, pero permanece indeterminado. No se refiere ciertamente a la época del retorno de Jesús ya que la adoración de que se habla en el cap. 4 es adoración hecha en la tierra. Tampoco podemos decir que se refiera al momento presente en la perspectiva del que habla, ya que falta la determinación *καὶ νῦν ἐστίν*, que se da en cambio en 4, 23 y 5, 25, donde el tiempo de la adoración "en espíritu y en verdad" (4, 23) y el tiempo en que los muertos "oirán la voz del hijo de Dios" (5, 25)<sup>54</sup> se dan como inaugurados ya con la presencia del profeta (4, 19) y del Mesías (4, 26), del Hijo de Dios (5, 25). En 16, 32 la misma expresión *έρjetai hora* se determina añadiendo *καὶ ἐλήλυθεν*, con lo que la hora de la dispersión de los discípulos y del abandono en que dejarán a Jesús se señala como actual, coincidiendo incluso con Su Hora, ya que, el perfecto *ἐλήλυθεν* se emplea en la segunda parte del evangelio, y refiriéndose a la Hora de Jesús, para señalar la presencia de la misma (cf. 17, 1; 12, 32).

La determinación precisa, por tanto, del momento señalado por la expresión *έρjetai ὥρα* no es fácil de hacer, dada su dependencia

<sup>52</sup> El "juicio" es entendido aquí como "condenación", como se deduce del paralelismo antitético en que se sitúa en relación a la resurrección de "vida". Sobre la palabras *krisis* en san Juan el estudio exhaustivo es el de J. Blank, *Krisis. Untersuchungen zur johanneische Christologie und Eschatologie* (Freiburg Br 1964).

<sup>53</sup> Aquí se emplea *hina* en lugar de *hote* pero con el mismo sentido. Para la construcción gramatical, cf. M. Zerwick, *Graecitas Biblica* (Roma 1960) n.º 428.

<sup>54</sup> El tema es distinto que en 5, 28. Aquí se habla de aquellos que están en los sepulcros, de juicio, de vida, del hijo del hombre, mientras que en los vv. 25-26 ocurren los términos "muertos" (espiritualmente), vida, hijo de Dios.



en cada caso del contexto en que se sitúa. En 16, 2 señala ciertamente la época que sigue a la muerte de Jesús y a su subida al Padre (cf. 16, 5) ya que sólo entonces tienen lugar las persecuciones de los discípulos, su expulsión de las sinagogas y su muerte por el nombre de Jesús. En 4, 21 sostienen ordinariamente los comentaristas (cf. los comentarios de Wikenhauser, Lagrange, etc.) que el momento en que ya no se adorará al Padre “ni en este monte ni en Jerusalén” se identifica con el de la adoración “en espíritu y en verdad” y que ambos se dan como ya presentes en virtud del *kai nyn estin* del v. 23. Dicha identificación, sin embargo, no es legítima, ya que en el v. 21 falta aquella determinación que, cuando se añade, señala épocas distintas, como hemos visto en 5, 25, y, por otra parte, los temas son también distintos, pues en el v. 23 se trata de la cualidad de la adoración (en espíritu y en verdad) mientras que en el v. 21 se habla sólo del lugar de la misma<sup>55</sup>. Nos parece, pues, que hay que admitir que el *érjetai hora* en 4, 21 remite también a la época que comienza con la muerte y resurrección de Jesús, con la que se inaugura y se consagra el lugar nuevo de adoración, es decir, “el templo del cuerpo de Jesús” (cf. 2, 19-22).

En nuestro texto la época de la nueva revelación es aún futura, como se deduce del tiempo de los verbos *laléo* y *anangelo*, de la ausencia de las expresiones que señalarían la presencia de la nueva época (*kai nyn estin* — *kai elelythen*), y de la expresión “en aquel día” del v. 26, que se refiere a la “hora” del v. 25, y que remite claramente al futuro (cf. 14, 20; 16, 23)<sup>56</sup>. Este resultado se confirma si se tiene en cuenta los vv. 29-31 que corrigen la opinión de los discípulos que piensan que ha llegado ya el momento de la claridad de la revelación.

Precisar más en concreto el momento en que se inaugura esa nueva etapa de la revelación no es tarea fácil. Lo iremos haciendo gradualmente.

1. La época de la nueva revelación *no es la parusía*, como sostienen, entre los antiguos, Cirilo, Gregorio Magno, y entre los modernos, Zahn, Hauck<sup>57</sup>. El argumento empleado ya por san Agustín conserva todo su valor: la nueva época es, como se afirma en el v. 26, época de oración-petición, la cual evidentemente no puede

<sup>55</sup> Confirma esta opinión el hecho indiscutible de que Jesús continúa subiendo a Jerusalén con motivo de las fiestas (cf. 5, 1; 7, 10.14.37; 8, 2; 10, 22-23) y el que el evangelista nota, sin escándalo, la presencia de muchos que van a Jerusalén para adorar (12, 20), precisamente los mismos que luego encuentran allí a Jesús y quieren verle (cf. 12, 21).

<sup>56</sup> Cf. W. Thüsing, *Die Erhöhung...* 97.

<sup>57</sup> *TheolWörtNT*, art. *paroisía*.

continuar en el tiempo siguiente a la parusía<sup>58</sup>. Nótese además la diferencia en la estructura de la frase: en 5, 28, que se refiere ciertamente a la parusía, se usa *ἔρχεται ὥρα ἐν ἡ*. En todos los demás textos, en cambio, se usa *ὅτε* que deja la frase más indeterminada, indicando más que un momento concreto, el comienzo de toda una época. Así ocurre también en nuestro texto<sup>59</sup>.

2. La "hora" de la nueva revelación *no es de suyo, e históricamente*, la "Hora de Jesús"<sup>60</sup>, ya que ésta, en la segunda parte del evangelio, se determina siempre mediante el artículo y se indica como ya presente mediante el uso del aoristo o del perfecto (cf. 13, 1; 17, 1; 12, 32). Por otra parte en nuestro texto falta también la determinación *kay elélythen* que, como dijimos, se usa en 16, 32 para identificar la dispersión de los discípulos con el momento de la Hora de Jesús.

3. La época de la nueva revelación *se inicia con la presencia nueva y distinta de Jesús entre los suyos después de la resurrección*.

a) La expresión *έρjetai hora* remite siempre (4, 21; 5, 25; 16, 2), como hemos visto, a la época que se inicia con la resurrección. El uso en nuestro texto de la misma expresión y con la misma estructura induce a atribuirle idéntico sentido.

b) La época de la nueva revelación se designa en el v. 26 con la expresión *ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμερᾷ*. Con la misma expresión se indica en 14, 20 el tiempo en que los discípulos conocerán perfectamente (*gnosesthe*)<sup>61</sup> "que yo en mi Padre y vosotros en mí y yo en vosotros"; y en 16, 23 señala el momento en que ya no tendrán necesidad de preguntar nada a Jesús, como ha ocurrido hasta ahora (cf. 16, 18-19). Dicho tiempo es, como se afirma inmediatamente antes, el momento en que Jesús vuelve a ellos (14, 18), a verlos (14, 19; 16, 22). El paralelismo temático (conocer claramente y no tener necesidad de preguntar nada, claridad en la revelación) con 16, 25 y el uso de la misma expresión obliga a identificar la época de la nueva

<sup>58</sup> El argumento es recogido más tarde por los comentaristas clásicos, Maldonado, Toledo, Ribera, y modernamente, por Durand, Huby, Lagrange.

<sup>59</sup> El matiz no suele observarse en las traducciones. Así Bover usa siempre "en la que"; la Biblia de Jerusalén traduce "llega la hora en que". La traducción que ofrecemos, "tiempo viene cuando" es más fiel al original, en cuanto que deja la expresión más indeterminada.

<sup>60</sup> Más adelante se precisará el sentido en que la nueva revelación se inicia con la Hora de Jesús (pp. 136-138).

<sup>61</sup> Sobre el sentido del *ginosko* en san Juan cf. I. de la Potterie, 'Oida et ginosko. Les deux modes de la connaissance dans le quatrième évangile', *Bib* 40 (1959) 709-25.

revelación parresia con la nueva presencia de Jesús entre los suyos después de la resurrección<sup>62</sup>.

c) A esta nueva etapa de la revelación se alude repetidas veces a lo largo del evangelio. En 2, 17 los discípulos, testigos de la purificación del templo realizada por Jesús, recuerdan el salmo 68: “el celo de tu casa me devora” (v. 10), pero el sentido profundo del signo que Jesús ofrece como prueba de su poder, la destrucción del templo y su reedificación (vv. 18-19), sólo lo entienden “cuando fue levantado (Jesús) de los muertos” (v. 22)<sup>63</sup>. Sólo “cuando Jesús fue glorificado” recuerdan y entienden los discípulos el sentido profundo de lo que ellos hicieron, en unión de las turbas, al entrar Jesús en Jerusalén (cf. 12, 16; véase también 7, 39; 20, 8-9). San Juan, pues, a lo largo de su evangelio, expresa su conciencia de que la nueva etapa de la revelación, que él señala como un recuerdo de las palabras y de los hechos de Jesús y como época de creer y entender las Escrituras (cf. 2, 17.22; 7, 38-39; 20, 8-9), dio comienzo para él y para los discípulos, para la Iglesia, con la resurrección de Jesús de entre los muertos.

4. La nueva revelación, sin embargo, no se identifica con las instrucciones dadas por Jesús a sus discípulos durante los 40 días que preceden a la Ascensión, en los que, según la perspectiva de san Lucas, “les abrió la mente para penetrar las Escrituras” (*Lc.* 24, 45) y se les aparecía “hablando sobre las cosas del reino de Dios” (*Act.* 1, 3)<sup>64</sup>. La perspectiva de Juan y de Lucas es distinta en este sentido, y no es necesario, ni legítimo, buscar la concordia entre ambas. San Juan no alude nunca a esas instrucciones. Se limita a consignar la resurrección, algunas apariciones, lo que considera suficiente para provocar la fe (cf. 20, 8), y con ella, y por ella, la inteligencia de toda la vida de Jesús (cf. 2, 22; 12, 16; 20, 9.20), con la confesión de que Jesús es “Señor y Dios” (20, 28).

Asimismo es distinta también la perspectiva sobre la ascensión. Mientras en la tradición lucana la ascensión es el momento fundamental, ya que manifiesta la exaltación de Jesús (*Act.* 2, 33) y su

<sup>62</sup> No se opone a esto el sentido escatológico que la fórmula tiene ya desde el antiguo testamento (cf. *Is.* 2, 12; 7, 18.20.21.23; *Sof.* 1, 15; cf. también *Mt.* 24, 36.50). Es sabido cómo para san Juan los tiempos escatológicos se han iniciado ya con la aparición de Jesús. Una exposición amplia, clara y suficiente sobre este aspecto puede verse en el Excursus *La escatología joanea* en el comentario de Wikenhauser, 415-22.

<sup>63</sup> La distinción de los dos tiempos de la revelación en este texto ha sido puesta de relieve por Leon-Dufour, en ‘Le signe...’, *RSR* 19 (1951-52) 155-75.

<sup>64</sup> Esta es la opinión del Crisóstomo (Homil 78) compartida también por Toledo, Annot XXXIV.

glorificación (3, 1), su intronización a la diestra del Padre (2, 34-35), su constitución como Señor (2, 36) y Juez que vendrá al fin de los tiempos (1, 11), para san Juan ese momento fundamental se adelanta ya a la cruz<sup>65</sup> en la que él ve realizada ya la exaltación de Jesús (cf. *Jn.* 3, 14; 8, 28; 12, 32)<sup>66</sup>, su glorificación (12, 23; 17, 1-5) su intronización como Rey (cf. 19, 33; 18, 37; 19, 3.12.13.15-16.19) y como Juez del mundo y del príncipe de este mundo (cf. 12, 31-32)<sup>67</sup>. En la perspectiva de san Juan, los sucesos que en la historia fueron distintos se unifican todos en la categoría teológica de la *hora*<sup>68</sup>. Y como dijimos ya, la eficacia salvífica y revelatoria de la Ascensión la anticipa él a la cruz<sup>69</sup>. En ella ve ya san Juan los frutos de la salvación (la vida eterna: 3, 14; la atracción de todo a Jesús; 12, 32), y el ejercicio de la potestad regia de Cristo (12, 31-32)<sup>70</sup>.

5. La nueva revelación la realiza Jesús *por la acción del Espíritu*, enviado por el Padre en su nombre.

En nuestro texto se afirma la nueva revelación como obra de Jesús mismo. Otros textos del evangelio, en los que también se distinguen claramente las dos etapas de la revelación, ayudan a comprender el cómo de esa revelación a la vez que indican, con mayor precisión, el comienzo de la misma.

En 16, 12-15<sup>a</sup> Jesús promete un remedio a la incapacidad de los discípulos de entender<sup>71</sup> ahora lo mucho que aún tiene que decirles. Ese remedio tiene nombre personal: es el "Espíritu de la verdad", "que los guiará (*ὁδηγήσει*) a la verdad integral"<sup>72</sup>. El verbo *hodegéo*

<sup>65</sup> Sobre esta identificación cf. las obras citadas anteriormente, en nota 50, especialmente las de Vergote y Thüsing. Además, M. McNamara, 'The Ascension and the Exaltation of Christ in the Fourth Gospel', *Script* 19 (1967) 65-73; J. P. Boyd, 'The Ascension according to St. John', *TLond* 70 (1967) 207-11; O. da Spinetoli, 'Il ritorno di Gesù al Padre nella soteriologia giovannea', en *Atti della XVII SettBibItal* (Brescia 1964) 145-49.

<sup>66</sup> Nótese el uso en los tres casos del verbo *hypsóo*, término técnico empleado en los Hechos para designar la exaltación por Dios (2, 33).

<sup>67</sup> Sobre la intronización de Jesús como rey y juez, anticipada ya durante el proceso de Pilato, véase el art. de I. de la Potterie, 'Jésus roi et Juge d'après Jn 19, 13: ekáthisen epi bématos', *Bib* 41 (1960) 217-47.

<sup>68</sup> Cf. Van den Bussche, a. c., 53-54; Cerfaux, a. c., 22; Feuillet, 'Le tems...' 62; 'L'heure...' 6-7; J. Leal, 'La hora de Jesús', *EstEcles* 26 (1952) 147 ss.; X. Leon-Dufour, 'Le signe...' 155; Thüsing, o. c. 100.

<sup>69</sup> A. Vergote, 'L'Exaltation...' 12.

<sup>70</sup> En este sentido el P. de la Potterie en *Exegesis Novi Testamenti. Notae ab alumnis ordinatae* (Roma 1962-63) p. 11, donde examina las sentencias de Bultmann, Wikenhauser, para quienes la identificación se debe al mero simbolismo material de la elevación en la cruz, y la de Vergote, que lo ve sólo en la intronización.

<sup>71</sup> *Bastádo*: llevar con las propias fuerzas o con la propia capacidad una carga cualquiera, soportar, aguantar. En contexto intelectual, entender, captar, comprender. (Cf. Zorell, *Lexikon*...).

<sup>72</sup> Un examen minucioso de estos textos sobrepasa los límites de este

se usa en los LXX para indicar la nube que señalaba el camino a los israelitas (*Num.* 9, 12) y se aplica al espíritu de Yavé que ha conducido al pueblo a lo largo de toda su historia (*Is.* 63, 14). En *Act.* 8, 31 con el mismo verbo se indica la necesidad de un intérprete de la Escritura para comprender lo que en ella se afirma. En el *Sal.* 24, 5 el salmista pide a Yavé: ὁδηγήσον με ἐπὶ τὴν ἀλήθειαν σου. Lo que se pide no es evidentemente un conocimiento teórico sobre Dios, sino la *inteligencia* (*didáskon*, v. 5<sup>b</sup>) y la *explicación* (*gnoridson*, v. 4<sup>a</sup>) de sus caminos y de sus designios (v. 4), el comprender la realidad consoladora de que “tú eres el Dios Salvador mío”. El Espíritu, pues, que Jesús promete, será el “guía”, el intérprete que explicará a los discípulos “toda la verdad” llevándolos a una penetración más profunda y a una inteligencia más clara de la revelación de Jesús, que este es el sentido de la “verdad” para san Juan <sup>73</sup>.

El paralelismo con nuestro texto es no sólo temático (a la actual inteligencia imperfecta seguirá una clarificación) sino incluso verbal (al *laléo* de la revelación sucede en ambos casos el *anaggello* de la inteligencia de la misma)<sup>74</sup>. De este paralelismo puede deducirse que la clarificación de la revelación que Jesús promete en 16, 25 será realizada por el Espíritu de la verdad, que suplirá la incapacidad actual de los discípulos para entender lo que Jesús les dice.

El paralelismo con 14, 25-26 ya ha sido señalado anteriormente. La revelación hecha por Jesús mientras permanecía con ellos será continuada y sustituida por la acción del Paráclito que, enviado por el Padre en nombre de Jesús, “enseñará todo y recordará todo” lo que Jesús había dicho. Teniendo en cuenta que a este recuerdo alude san Juan a propósito del signo del templo (2, 22) y de la entrada en Jerusalén (12, 16), alusiones que evidentemente expresan una comprensión actual más clara de dichos sucesos, ese recuerdo del Espíritu es ciertamente una clarificación de la revelación que en ellos y en las palabras de Jesús se encerraba <sup>75</sup>. A la luz de estos textos se entiende también la restricción con que Jesús responde a la

---

trabajo. Me limito, por lo tanto, al sentido general, que es suficiente para establecer el paralelismo con 16, 25.

<sup>73</sup> Cf. H. Van den Bussche, *Le discours...* 66; I. de la Potterie, *Exegesis...* 67-71.

<sup>74</sup> Véase más adelante la nota crítica a propósito de *anaggello*, pp. 18-19.

<sup>75</sup> Como se ve por estos textos la nueva revelación se atribuye unas veces a Jesús y otras al Espíritu. Estas contradicciones aparentes han dado lugar a una serie de conjeturas interpretativas, atribuyendo unos ciertas expresiones a influjo gnóstico (Así Bultmann; H. Becker, *Die reden des Johannesevangeliums und der gnostischen Offenbarungsreden* (Göttingen 1956). Otros a influjo de Qunram (O. Betz, *Der Paraklet, Fürsprecher im häretischen Spätjudentum, im Johannesevangelium und in neu gefundenen gnostischen Schriften* (Leiden/Köln 1963), otros a la intervención de redactores distintos (Loisy).

samaritana cuando, en un contexto paralelo, en el que se habla del "espíritu y la verdad" aquélla se consuela con la idea de que viene el Mesías que "explicará todas las cosas". Allí Jesús responde: Yo soy ὁ λαλῶν σοι, como si dijera "Yo soy el revelador", mientras que la aclaración y explicación será la obra del Espíritu<sup>76</sup>. Como confirmación también de lo dicho puede verse 7, 39 donde se promete el Espíritu como torrente de agua viva que brota del seno, con lo cual, según la opinión más probable, se alude a la acción del Espíritu que hace penetrar al creyente en la revelación de Jesús<sup>77</sup>.

El análisis de la expresión *érjetai hora* nos ha llevado a la conclusión de que la nueva época de la revelación se inicia no con la parusía, sino con la nueva presencia de Jesús entre los suyos después de la resurrección. Esta nueva época se caracteriza por *una profundización esclarecedora de la revelación hecha por Jesús durante su vida*, llevada a cabo interiormente por el Espíritu de la verdad, continuador de la obra iniciada por Jesús, obra que había quedado incompleta, inacabada, debido a la incapacidad de los discípulos para entender el lenguaje de Jesús.

6. *Objeto de la nueva revelación*: περὶ τοῦ πατρὸς ἀναγγελῶ ὑμῖν.

Definido el modo de las revelaciones (*en paroimíais-parresia*) y la época (*érjetai hora*) el texto expresa también el contenido de la nueva etapa con estas palabras: *peri tou patros anaggelō hymin*.

*Nota de crítica textual*

El texto es críticamente dudoso. La mayor parte de los manuscritos, y los mejores, leen ἀπαγγελῶ. Otros testigos, ciertamente no muy numerosos, pero sí de valor, leen ἀναγγελῶ<sup>78</sup>.

<sup>76</sup> Esta interpretación me fue sugerida de palabra por el P. I. de la Potterie. Nótese la correspondencia en los textos entre el *laléo* y la *aletheia*, por una parte, en conexión con el revelador, y el *pneuma* y *anaggello*, por otra, en orden a la clarificación.

<sup>77</sup> La bibliografía sobre este tema es inmensa. Damos algunos títulos como orientación. F. M. Braun, 'L'eau et l'Esprit', *RevThom* 49 (1949) 5-30; J. Cortés Quirant, 'Torrentes de agua viva. ¿Una nueva interpretación de Jn 7, 37 ss.?', *EstBib* (1957) 279-306. S. de Ausejo, 'Ríos de agua viva correrán de su seno. El pasaje Jn 7, 37 ss. y el corazón de Cristo como fuente de agua viva', *EstFranc* (1958) 161-86; M. E. Boismard, 'De son ventre couleront des fleuves d'eau vive', *RevBib* (1958) 523-46; P. Grelot, 'Eau du Rocher ou source du Temple?', *RB* (1963) 43-51; M. Balague, 'Flumina de ventre credentis (Jn 7, 38)', *EstBib* 26 (1968) 187-201.

<sup>78</sup> Merck en su edición crítica aduce los siguientes testigos en favor de ἀναγγελῶ: Ta<sup>3</sup> ΨΔ 700 1-1071 pl. N 157<sup>r</sup> Γ pl. 270 rel. verss. El Papiro Bodmer II (p. 75) lee *laléo*. Pero el mismo copista ha advertido su error ya que a continuación añade *apaggelō*.

Las ediciones críticas prefieren ordinariamente la lectura mejor atestiguada<sup>79</sup>. La aparición de ἀναγγεῖλω en algunos manuscritos podría explicarse por influjo del triple ἀναγγεῖλῃ de los vv. 13-15. Pero también puede explicarse la aparición de ἀπαγγεῖλω en la mayor parte de los testigos por tratarse de un verbo más usado, por su uso más literario, por haber entendido los copistas *parresia* en sentido de publicidad. De aquí que sea necesario analizar la cuestión con detenimiento.

#### APAGGELLO - ANAGGELLO en los LXX.

1. El sentido propio de *apaggello* es el de “predicar”, “anunciar”, insistiendo en el aspecto de publicidad de dicho anuncio. Se podría traducir por tanto por “publicar” (cf. *Sal.* 77, 4.6: de generación en generación; 70, 17-18: pregonar las grandezas de Dios a las generaciones venideras; *Nah.* 1, 15; *Am.* 3, 9; *Is.* 48, 20: hasta el fin de la tierra; *Sal.* 104, 1: anunciad entre los pueblos sus obras. Generalmente traduce el hifil de *nagad*).

2. El sentido propio de *anaggello* es, en cambio, “manifestar”, “desvelar”, “explicar” un sueño, un secreto, una revelación de Dios (cf. *Gen.* 49, 1: desvelar lo que sucederá a lo último de los días; *1 Re.* 3, 13: lo que sucederá a la casa de Helí; *Is.* 41, 22: manifestar el porvenir; 45, 21; 46, 9-10; 48, 3.5.14).

3. Muchas veces, sin embargo, ambos verbos se confunden, como se deduce del hecho de que los dos traducen los mismos verbos hebreos, especialmente el hifil de *nagad*, fenómeno que se observa aun en un mismo libro; de que la confusión ocurre a veces en el mismo versículo (cf. *1 Cron.* 9, 2); del hecho de que las lecciones variantes son frecuentísimas en los dos sentidos. La frecuencia de dicho fenómeno no puede explicarse siempre por meros errores de los copistas (cf. *Jdt.* 16, 2.6.10.13.17.18).

4. A pesar de esta confusión, que indica ciertamente un campo común en la extensión de ambos verbos, éstos, en sus sentidos específicos, siguen distinguiéndose, máxime en contexto apocalíptico o de revelación. En *Ez.* 24, 19 y 37, 18, los judíos piden a Ezequiel que les “explique” lo que hace, es decir, aquellos gestos raros, llamativos, misteriosos, que Dios le ha mandado realizar, a manera de parábola para el pueblo, con motivo de la muerte de su esposa, y a raíz de haber escrito el profeta los nombres de Judá y de Efraín en un palo. La aclaración del sentido de esos gestos se pide con el verbo *anaggello*.

En dicho contexto revelatorio los traductores griegos se preocupan por distinguir perfectamente ambos verbos. En Daniel, el arameo *hawē* “explicar”, “interpretar”, referido a los sueños, es traducido por distintos verbos: *delōo* (2, 5.9.11); *fradso* (2, 4); *hypodeiknymi* (9, 23; 11, 2; 12, 21). En muchas ocasiones es empleado *anaggello* (2, 2; 2, 4.6; 10, 21; 11, 2). En todas estas ocasiones la versión de Theodoción usa *anaggello*. Debe advertirse que los

<sup>79</sup> Nestlé-Aland ni siquiera consideran la variante como digna de mención. Sólo la edición de F. H. A. Scrivener (London 1909) escoge ya *anaggelō*.

LXX, en todas estas narraciones, distinguen entre “narrar” el sueño (*apaggello*) y “explicarlo”, “interpretarlo” (*anaggello*) (cf. 2, 2.4.5.6.9).

En conclusión podemos decir que, en los LXX, a pesar de la confusión frecuente entre *apaggello* y *anaggello*, ambos verbos conservan la distinción de su matiz propio, y precisamente esto ocurre casi siempre en contexto de revelación.

#### APAGGELLO - ANAGGELLO en el Nuevo Testamento.

*Apaggello* se usa con mucha frecuencia y tiene el sentido de “informar” (Mt. 28, 8.10; Mc. 5, 19; Lc. 7, 18.22; Act. 4, 23; 5, 25; 12, 14.17), “anunciar”, “predicar”, “publicar” (Act. 26, 20; 1 Cor. 14, 25).

*Anaggello* es más raro. A veces significa “evangelizar”, “predicar” (Rom. 15, 20; 1 Pe. 1, 12). Se confunde, pues, con *apaggello*. Pero hay textos en que mantiene su sentido propio de “manifestar”. “desvelar” algo secreto, explicar. Así ocurre normalmente en los Hechos (cf. 14, 27; 15, 4; 19, 18; 20, 20.27).

En san Juan, en la primera carta, en 1, 5, *anaggello* parece confundirse con el *apaggello* de los versículos 2-3. El sentido sería, por tanto, “anunciar”, “predicar”.

En el evangelio aparece cuatro veces, además de nuestro texto. En 4, 25, la mujer samaritana, una vez que Jesús le ha revelado todo cuanto ha hecho ella (4, 17-19.29), le ha prometido el don del agua viva (vv. 10-16), le ha expuesto el misterio de la adoración en espíritu y verdad (vv. 20-24), realidades que ella no acaba de entender (vv. 11.16), expresa su confianza de que cuando venga el Mesías él se encargará de resolver todas sus dudas, les dará a entender esos misterios (*anaggelei hemin hapanta*). *Anaggello* conserva aquí su matiz peculiar de explicar, aclarar algo oscuro, misterioso, insondable.

En 16, 13-15 enfáticamente se atribuye al Espíritu la misión de desvelar lo porvenir, de explicar lo que reciba de Jesús.

En el cuarto evangelio, pues, el verbo *anaggello* conserva su sentido de “explicar”, “aclarar”, conducir a la inteligencia de algo que ha quedado oscuro, de exponer su sentido profundo y desvelar su misterio, facilitando así la comprensión de dicho misterio<sup>80</sup>.

En nuestro texto, 16, 25, aunque la crítica externa está a favor de *apaggello* creemos que se debe preferir *anaggello*, por argumentos de crítica interna, que exponemos a continuación.

a) El uso especial de *anaggello* ya en el A. T., en contexto de revelación, de explicación de gestos o palabras misteriosas o de sueños, cuyo significado resulta ininteligible para los espectadores induce a preferir *anaggello* en nuestro texto, ya que ciertamente nos hallamos en un contexto de revelación,

<sup>80</sup> Sobre el sentido del verbo *anaggello* véase P. Jouon, 'Le verbe *anaggello* dans saint Jean', RSR 28 (1938) 234-35.



y se apunta a una tarea de clarificación (*parresia*) de dicha revelación que ha permanecido escondida (en *paroimíais*).

b) El contexto del evangelio de san Juan, y en especial, el contexto inmediato, exigen el verbo *anaggello*. Hemos visto antes que *parresia* significa "con claridad", "sin enigmas", y que esa claridad será debida a la acción del Espíritu. Por otra parte, consta que en san Juan la labor del Espíritu es una acción callada, que ilumina desde el interior, que nunca se le atribuye una acción revelatoria *pública*. Teniendo todo esto en cuenta, el uso de *apaggello* estaría en contradicción con el contexto y con la mentalidad del cuarto evangelio. Si a esto se añade la correspondencia entre el *pneuma* y el *anaggello* que hemos notado en 4, 23-26 y el triple *anaggeleī* con que se define la acción del mismo Espíritu en 16, 13-15, se nos impone, por el paralelismo con nuestro texto, el uso de *anaggello*. Admitida esta lectura debe notarse aún la perfecta correspondencia con los textos anteriores, en los que a un *laléo*, obra de Jesús, sigue el *anaggello*, obra del Espíritu <sup>81</sup>.

\* \* \*

El sentido del verbo *anaggello* nos asegura que la promesa de Jesús a los discípulos se refiere a una clarificación, en una etapa posterior, de la revelación realizada por él. El objeto de esta clarificación se define con la expresión "*peri tou Patrós*".

El Padre ha constituido el objeto primero y propio de toda la actividad revelatoria de Jesús. El era el único que podía darlo a conocer por estar en su seno (*Jn.* 1, 18; cf. en el mismo sentido *Mt.* 11, 25-27 par.). Toda la vida de Jesús no ha sido otra cosa más que una manifestación continuada, de palabra y de obra, del nombre del Padre (*Jn.* 15, 15; 17, 6.26), aun cuando parecía hablar de sí mismo, ya que aun entonces Jesús habla sólo lo que el Padre le ha encargado (8, 23.38; 12, 49-50) y el Padre está con él (8, 29; 16, 32) y en El (14, 10-11), obrando con él las obras (5, 17.19-30; 10, 25.36). Quien ve y conoce a Jesús ve y conoce al Padre (14, 7.9) porque es igual al Padre (5, 18; 10, 34), procede de él y a él va (13, 1.3; 16, 5.28; 17, 13), más aún, es uno con él (10, 30; 17, 21).

Jesús promete pues, una clarificación de la manifestación que ha hecho "acerca del Padre", manifestación que por la incapacidad actual de los destinatarios (cf. 16, 22) ha quedado oscura, como si hubiera sido hecha en enigmas. La iluminación del Espíritu que Jesús enviará (14, 26; 16, 12-15) suprimirá esa incapacidad actual de los discípulos, con lo cual entenderán el misterio de Jesús, su

<sup>81</sup> Los comentaristas se inclinan cada día más a elegir *anaggelō*. Así Bultmann (comentario), Schniewind (*TheolWört*), Zorell. En cuanto al sentido, Wikenhauser, Van den Bussche.

origen (*póthen*, de dónde viene), y su destino (*pou*, a dónde va) (16, 28), es decir, comprenderán su unidad con el Padre, y desde ella, conocerán claramente al Padre (14, 7-9).

Debe notarse el matiz de la expresión griega "*peri tou patrós*". El objeto directo de la clarificación no será el Padre, su ser, su naturaleza íntima, sino algo relativo al Padre. El verbo *anaggello*, y lo mismo se debe decir de *apaggello*, se construye con acusativo para designar el objeto de la explicación, o del anuncio respectivamente (cf. *Ez.* 24, 19; 37, 18; *Dan.* 2, 2.6; *Jn.* 4, 25; 16, 13). En los pocos casos en que se emplea *perí* con genitivo (sólo 10 veces en los LXX y tres o cuatro en todo el nuevo testamento) refiriéndose a cosas, la cosa en sí no es objeto del anuncio o de la explicación, sino algo relativo a la cosa. En *Gen.* 26, 32 los siervos informan a Jacob "acerca del pozo" que estaban construyendo, en concreto de que no han encontrado agua. En *1 Esd.* 3, 17 se pide una explicación "acerca de los escritos", no propiamente de lo que son o dicen, ya que se ha escuchado su lectura (vv. 10-12), sino del misterio en ellos encerrado (cf. vv. 18 ss.). En *1 Mac.* 14, 21 el objeto de la información que han referido los espartanos no es propiamente la honra y gloria de los judíos, sino los hechos que los han dado a conocer en todas partes.

Cuando el objeto de la información o explicación es una persona se usa siempre *perí* con genitivo en lugar del acusativo (cf. *Est.* 6, 2; *Deut.* 13, 10; *Judt.* 5, 5; *Is.* 52, 15, citado en *Rom.* 15, 21; *Lc.* 13, 1; *1 Tes.* 1, 9). Esto nos autoriza a pensar que, tratándose de personas se impone el uso del genitivo con *perí* debido a que una persona nunca puede ser objeto directo de un anuncio o de una explicación. Sólo se puede informar, publicar, anunciar o explicar algo referente a la persona, su conducta, sus obras, su actuación, que es donde la persona se manifiesta a sí misma (cf. *Is.* 52, 15 comparado con los vv. 13-14, donde se describen las obras del siervo de Yavé). Si esto es así el uso de *perí* en nuestro texto significaría que el Padre en sí mismo no será objeto de la clarificación de Jesús, sino más bien algo relativo al Padre, a saber, su actuación, sus obras, sus intervenciones salvíficas en la historia, fundamentalmente la *obra* del Padre por excelencia, que es el envío de su Hijo al mundo (3, 16; *1 Jn.* 4, 9). Esclarecida esta obra el Padre mismo será conocido más perfectamente.

La actividad salvadora del Padre es, pues, el objeto de la acción clarificadora de Jesús y del Espíritu. Pero el Padre siempre seguirá siendo el "invisible", el inaccesible al ojo humano, siempre quedará más allá de la capacidad receptiva del hombre y por tanto de la

actuación revelatoria del Hijo y de la clarificación del Espíritu. El misterio siempre permanece.

### 7. *Destinatarios de la promesa (hymín)*

Al final de cada frase se repite enfáticamente *hymín* con lo que se designa a los destinatarios de la promesa. Este plural debe ser calificado como un "plural eclesial". En él se hallan incluidos todos los creyentes de todos los tiempos, aquellos a quienes se dirigió históricamente la palabra de Jesús y aquellos a quienes se dirige perennemente la palabra del autor del cuarto evangelio.

Los discípulos inmediatos de Jesús, los testigos de la cena, serán los primeros beneficiarios de la clarificación. Ellos, los que han estado con él desde el comienzo (16, 4; 15, 27), los que han sido testigos presenciales de las obras que manifestaban su gloria (2, 2.11; 4, 27; 6, 67-70; 11, 7-8; 13-17 *passim*) son los destinatarios primeros de su revelación (14, 25; 17, 6.14).

Pero no son ellos los destinatarios exclusivos de la promesa. La revelación de Jesús, aunque dirigida históricamente a un grupo de personas en un lugar y en un momento determinado, tiene carácter definitivo y universal, es valedera para todos y para siempre (*lelá-leka*). Precisamente san Juan escribe su evangelio "para que creáis que Jesús es el hijo de Dios" (20, 31), es decir, para actualizar en cada momento de la historia y para cada uno de los hombres aquel momento que se dio en la vida de Jesús, para hacer a Jesús contemporáneo de todos los hombres<sup>82</sup>. En todos los discursos de despedida se pasa frecuentemente de la perspectiva limitada del grupo de los testigos inmediatos al de los discípulos de siempre, a los creyentes en general (cf. 14, 12.21.23; 15, 1-10.13), aunque no se confundan los tiempos ni se supriman las funciones, como se observa en la oración sacerdotal, donde los estadios aparecen como sucesivos, y el primero, el de los testigos inmediatos, como apoyo de todo lo demás (cf. 17, 6.12.20). Todo creyente que permanece en el amor de Jesús es discípulo suyo (8, 31) y los mismos discípulos inmediatos son tales que todavía pueden "hacerse" discípulos (cf. 15, 8).

La nueva manifestación de Jesús (17, 26) y la iluminación del Espíritu (14, 26; 16, 13-15), que fundan y caracterizan la nueva época de la revelación no son privilegio de "los 12"<sup>83</sup>, sino prerrogativa de todo "el que cree" (7, 38-39) hasta el fin de los tiempos (14, 15-17).

<sup>82</sup> Cf. Van den Bussche, *Le discours...* 126-27. Leon-Dufour, *Los evangelios...* 87-123, especialmente 108-115.

<sup>83</sup> "Los doce" como grupo ha desaparecido prácticamente de la perspectiva del cuarto evangelio. Sólo son nombrados incidentalmente en 6, 66.70. En 13, 16 se alude a ellos, pero genéricamente con el nombre de "apóstoles".

Los destinatarios, pues, de la clarificación de la revelación son primeramente los discípulos que asisten a la última cena, pero con ellos y en ellos, todos los que, por su palabra, habrían de creer en Jesús en todos los tiempos (cf. 17, 20)<sup>84</sup>.

### III. RELACION DE LAS DOS EPOCAS DE LA REVELACION

A la revelación hecha por Jesús durante su vida terrena de un modo enigmático sucederá a partir de la resurrección, una revelación clara, actuada por el Espíritu en nombre de Jesús. El problema de las relaciones entre ambas revelaciones está ya implícitamente resuelto en el análisis del texto. Aquí no hacemos más que reunir las conclusiones que de dicho análisis se deducen.

1. La nueva revelación no se refiere al anuncio del mensaje cristiano hecho por los discípulos después de la resurrección. Así se deduce del sentido de la expresión *parresiā* que, como vimos, no alude a la publicidad del mensaje, y del uso del verbo *anaggello* que se refiere siempre a una interiorización clarificadora del mismo.

2. La revelación que se promete *no es una revelación nueva*, sino sólo un estadio distinto, de la revelación de Jesús, única y definitiva, estadio que se refiere a la inteligencia de la misma en virtud de la acción iluminadora del Espíritu.

a) "El Padre", su amor a los hombres que le ha movido a enviar a su Hijo al mundo (*Jn.* 3, 16; *1 Jn.* 4, 9) constituye, como hemos visto, el objeto último, y en cierto sentido único, de la revelación, tanto en el primer estadio como en la nueva etapa (*Jn.* 17, 6.26; 16, 25). La nueva etapa de la revelación no comporta, pues, novedad alguna en el orden del contenido. No puede tratarse, por tanto, de una revelación "nueva", distinta.

---

En san Juan domina la perspectiva del discípulo. Discípulo es todo aquel que cree en Jesús (8, 31). De esta manera puede decirse que ha existido una transposición teológica, obra del evangelista. Por ser "los doce" la primicia de los creyentes (cf. 2, 11) aquéllos han recibido el nombre de discípulos. Con esta trasposición de vocabulario lo acontecido ante ellos y en ellos se considera como válido para todos los que habían de creer en Jesús por la palabra de ellos (cf. 17, 20).

<sup>84</sup> De aquí que fallen todos los intentos por ver en 16, 25 la afirmación de una especial asistencia al colegio episcopal. Evidentemente que esta asistencia no se excluye; más aún, podría decirse que constituye un sólido fundamento para ella; pero la asistencia clarificadora del Espíritu no es privilegio exclusivo de él. Debe afirmarse por el contrario que la promesa se refiere y pertenece a la fe, al "colegio de los creyentes", si se quiere hablar así, al pueblo de los fieles. En cuanto la fe del colegio episcopal es sostén de la fe de los creyentes, serían ellos los primeros beneficiarios de la promesa.

b) El uso de *anaggello* para designar el segundo período excluye también el que se trate de una revelación distinta. El verbo, en efecto, designa la tarea de desvelar, iluminar, esclarecer un contenido ya anteriormente dado. Para expresar la comunicación de una revelación nueva san Juan emplea otros verbos (*exegéomai*: 1, 18; *gnoridso*: 15, 15; 17, 26; *phaneróo*: 17, 6; el mismo *laléo*: *passim*).

c) Jesús tiene conciencia de que su tarea reveladora ha terminado, pues ha manifestado ya plenamente el nombre del Padre a los discípulos (17, 6), que es la tarea que le había sido encomendada por El (17, 4) y les ha comunicado todo lo que él ha oído junto al Padre (15, 15)<sup>85</sup>. En la misma expresión “ya no os hablaré más en paraimías”, si bien el énfasis se pone en el modo, en la paraimía, implícitamente se entiende que termina la acción indicada por el *laléo*, es decir, la actividad reveladora.

d) El nuevo estadio es obra del Espíritu. Pero la tarea del espíritu, según el cuarto evangelio, no es aportar novedades sino “recordar” lo que Jesús ha dicho (14, 26). El Espíritu, podríamos decir, es un fiel oyente de la palabra por cuanto hablará solo lo que oiga (16, 13<sup>b</sup>), se limitará a explicar lo que reciba de Jesús (16, 14-15) guiando así a los discípulos hacia la verdad plena (16, 13<sup>a</sup>).

e) El género literario de la revelación en parábolas que, transformado, forma, sin embargo, la base de 16, 25, confirma también lo que venimos diciendo. Toda parábola, en efecto, debido a su carácter misterioso, exige como complemento una explicación. Aquello que en la parábola quedaba oscuro e incomprensible se hace comprensible y claro en virtud de la explicación de la misma. El segundo estadio no añade en realidad nada nuevo al contenido del primero.

Los dos estadios, pues, iguales en contenido, en extensión, podríamos decir, se diferencian en la profundidad. Todo y sólo lo que Jesús ha revelado, que permanecía oscuro y enigmático, lo hará patente él mismo después de la resurrección por medio del Espíritu, que ilumina y transforma al creyente capacitándolo para percibir con claridad la revelación de Jesús. Es inexacto, por consiguiente, hablar de *dos* revelaciones, ya que en realidad se trata solamente de dos períodos de inteligencia de una sola y única revelación<sup>86</sup>.

<sup>85</sup> No existe contradicción entre esta afirmación y la de 16, 12, ya que los verbos empleados son distintos (*gnoridso* - *lego*). Para mayores explicaciones debe acudirse a los comentarios al evangelio.

<sup>86</sup> Desde esta perspectiva, consecuencia del análisis minucioso del texto, deben entenderse nuestras palabras siempre que hemos hablado de “dos”

## IV. EL NUEVO ESTADIO DE LA REVELACION Y LA CRUZ

El nuevo período de la revelación es ya la época de la fe perfecta. Aunque los discípulos han comenzado a creer en Jesús ya durante su vida terrena (*Jn.* 1, 50; 2, 23; 6, 69) en virtud de los signos que manifestaban su gloria (2, 11), su fe, como el conocimiento de Jesús, era aún imperfecta y terrena (1, 50; 6, 60.64.70-71; 16, 31). La cruz de Jesús es también para ellos un escándalo, una parábola, el máximo enigma, la paraimía absoluta, como se ve por su actitud al subir a Jerusalén (11, 8), por su abandono del Maestro (16, 32; cf. 19, 25-27) y la negación del mismo (13, 38; 18, 17-18.25-27), por las reiteradas advertencias de Jesús poniéndolos en guardia sobre el escándalo (16, 1.4).

Sólo cuando Jesús “hubo resucitado de entre los muertos” se purifica y perfecciona la fe de los discípulos (20, 8-9) y adquiere sentido desde ella toda la vida de Jesús, todas sus obras y todas sus palabras (12, 16; 2, 22). A la luz de la fe los discípulos conocen el sentido de la vida de Jesús y el misterio de su persona<sup>87</sup>. Desde la fe, adquirida en realidad a la luz de la resurrección y por la acción del Espíritu, la muerte de Jesús en la cruz aparece no ya como escándalo, fracaso y derrota, sino como su triunfo (12, 31; 14, 30; 16, 33), como su intronización como Rey y Juez del mundo (18, 33.36-37; 19, 3.5.13-15.19-22), más aún, como el signo clarificador de su personalidad (3, 14; 8, 28; 12, 32) ya que, como dijimos anteriormente, el evangelista ve en la subida de Jesús a la cruz la anticipación y el símbolo de su “subida” al Padre. Esta ascensión al Padre explica el origen divino de Jesús, ya que “nadie ha subido al cielo sino el que descendió del cielo” (3, 13). Explica y aclara, por consiguiente, quién es Jesús, un ser no de este mundo (17, 16), sino de Dios.

Este conocimiento del misterio de Jesús que para los discípulos se da históricamente sólo con la resurrección y Pentecostés, se convierte para Juan, y con él, para el lector de su obra, que se supone

---

revelaciones. Si hemos empleado esta expresión lo hemos hecho a sabiendas de su inexactitud, y por no adelantar el resultado de la investigación.

Desde este resultado deben enjuiciarse también todos los intentos, pasados y presentes, de contraponer una revelación nueva, obra del Espíritu, a la revelación antigua, realizada por el Hijo, como si ésta debiera abandonarse superada por la del Espíritu. Quizá desde esta perspectiva se puedan aclarar también las difíciles relaciones entre institución y acontecimiento, así como la función de la tradición en la vida de la Iglesia.

<sup>87</sup> Sobre la relación entre fe y conocimiento en san Juan véase el art. *pisteuo* del *TheolWört* (Bultmann).

ya iluminado por la fe (20, 30) y guiado por el Espíritu (3, 6.8; 16, 13), en la perspectiva bajo la que contempla, ya desde el principio, toda la vida de Jesús. Bajo esta perspectiva, la Cruz, como hemos dicho, constituye la máxima revelación del amor de Jesús a los suyos (cf. 13, 1; 15, 13; 10, 11-18) y del amor del Padre al mundo, amor que le mueve a entregar a su Hijo (3, 16-17; 5, 2; cf. *1 Jn.* 3, 16; 4, 10), y es el signo clarificador de su origen y de su personalidad.

Por otra parte la Cruz es también origen de la claridad del nuevo período de la revelación en cuanto que en ella Jesús “entrega el espíritu” (19, 30) expresión que no tiene un sentido meramente biológico, como se ha entendido ordinariamente (expiró), sino sobre todo teológico, “concedió el don del Espíritu”, como defienden hoy con razón gran parte de los comentaristas<sup>88</sup>, Espíritu que es el encargado de perfeccionar la obra de Jesús, como hemos repetido varias veces.

La cruz, pues, es, en relación con el nuevo período de la revelación:

a) Objeto primero y principal de la misma, en cuanto solo a la luz de la nueva etapa se comprende el sentido de la misma y cae el velo que cubre esa “paromía fundamental” de la vida de Jesús.

b) Es, además, fuente y origen de la nueva claridad, en cuanto que la cruz tiene eficacia para “dar el Espíritu”, y en cuanto es condición para la exaltación de Jesús, exaltación que ilumina su vida y esclarece su misterio.

c) En la perspectiva del cuarto evangelio, que, como hemos dicho repetidas veces, ve en la cruz la anticipación de la subida al Padre, la cruz se convierte en el signo clarificador del origen divino de Jesús, que es el misterio fundamental de su personalidad. Aclarado este misterio, se clarifica por ello mismo toda su vida y todas sus palabras (cf. 3, 14; 8, 28; 12, 32).

Ahora se entiende la restricción con que en la p. 124 se decía que “la hora de la nueva revelación no es de suyo, e históricamente, la “hora de Jesús”. Cuando san Juan utiliza la fórmula “*érjetai hora*” y los verbos en futuro es consciente de que la claridad en la revelación, históricamente, cuando Jesús habla, se espera en el futuro, es decir, con los sucesos de Pascua y de Pentecostés. Pero al fundir en el evangelio todos los sucesos en una unidad, en la Exaltación de Jesús en la Cruz, el evangelista sabe y afirma que, para todos los

<sup>88</sup> Entre ellos, Loisy, Barret, Leal, de la Potterie (o. c. 129-30).

discípulos de todos los tiempos, la nueva revelación comienza con la *hora* de Jesús<sup>89</sup>.

## V. MOTIVO DEL CAMBIO EN EL MODO DE LA REVELACION

Cuando Jesús dice a sus discípulos: “aún tengo mucho que decirlos, pero no podéis *soportarlo ahora*; mas cuando venga Aquél, el Espíritu de la verdad, os guiará a la verdad integral” (16, 12-13) está indicando el motivo por el cual su revelación ha sido en *paroi-mías*, por qué el nuevo modo de la revelación será una revelación *parresiā* y por qué se produce el cambio de la *paroi-mía* a la *parresia*.

El mensaje que Jesús trae al mundo es de “realidades celestiales” (3, 13), realidades que el hombre nacido de la carne (3, 6) no puede captar por sí mismo. Para entenderlas se necesita nacer de arriba (3, 3), ser transformado de carnal en espiritual (3, 6) mediante la acción del agua y del Espíritu (3, 5). Pero el don del Espíritu sólo se da, según hemos indicado, con y en la muerte de Jesús (cf. 7, 39; 14, 16-17.26; 15, 26-27; 16, 7-15). Sólo en la cruz se abre la fuente del “agua y de la sangre” (19, 30). Hasta este momento los mismos discípulos, a pesar de su íntima comunión de vida con el Maestro, continúan siendo “carnales”. A esta condición suya se debe el que Jesús no ha podido hablarles claramente, sino sólo en *paroi-mías*. Muerto Jesús y “entregado el Espíritu”, y realizada la nueva creación o regeneración de los discípulos mediante el Espíritu (cf. 20, 22; 3, 5.9), aquéllos son hechos capaces de entender el mensaje de Jesús.

La *hora* de Jesús, suceso cumbre de la historia de la salvación, acontecimiento determinado por el Padre y aceptado por Jesús en obediencia amorosa (10, 17-18; 18, 11), que transforma la existencia de Jesús al hacerlo digno de recibir de nuevo en su carne espiritualizada la gloria que tenía junto al Padre ya antes de la creación del mundo (cf. 6, 52; 12, 23-24.28; 17, 4-5.24) prolonga su eficacia hasta los mismos discípulos, transformándolos, mediante el espíritu dado en dicha hora, de carnales en espirituales, haciéndolos capaces, por lo mismo, de entender lo que Jesús, “mientras estaba con ellos” (14, 25) había tenido que decirles en *paroi-mías*.

<sup>89</sup> Esta conclusión se refuerza aún más por el uso de la expresión *erjetai hora* que, si bien, como dijimos antes, no se refiere directamente a la *Hora*, “se rapporte a des réalités du temps éschatologique, inaugurés par l'Heure” (Van den Bussche, *L'Attente...* 1009). Debido a esta fusión de aspectos a veces se tiene la impresión de encontrarnos frente a contradicciones insuperables. Sólo con la atención a las distintas perspectivas de cada caso se logra la conciliación. Y se descubre la riqueza de cada una de ellas.



La revelación en paromías ha sido pues una *condescendencia* más de Jesús, consecuencia de la encarnación (1, 14), una adaptación pedagógica a la condición carnal y a la capacidad limitada de los discípulos<sup>90</sup>.

## VI. SOBRE EL MODO DE LA REVELACION DE JESUS<sup>91</sup>

Para una mejor inteligencia del versículo analizado añadimos aquí, a modo de apéndice, una breve exposición sobre dos puntos complementarios de nuestro texto, sobre el *modo* de la revelación y sobre el *alcance escatológico* del texto.

\* \* \*

La primera parte del texto tiene, como hemos dicho, un alcance absoluto, se refiere a *toda* la revelación hecha por Jesús durante su permanencia terrena con los discípulos. Cabe preguntarse si esta afirmación conclusiva del evangelio se realiza verdaderamente a través de todo él, es decir, si el lenguaje del cuarto evangelio, y más profundamente, si el modo de la revelación puede ser calificado en verdad como un lenguaje o una revelación en paromías.

Las respuestas a esta cuestión son muy variadas. Para unos<sup>92</sup> la afirmación se realiza en el modo metafórico de hablar Jesús en el

<sup>90</sup> *Relinquitur itaque... ut intelligatur Jesus discipulos suos de carnalibus vel animalibus se spirituales promississe facturum, quamvis nondum tales quales erimus, quando spiritale etiam corpus habebimus... Non itaque percipiens quae sunt Spiritus Dei homo animalis, sic audit quaecumque audit de Dei natura, ut aliud quam corpus cogitare non possit quamlibet amplissimum vel inmensum, quamlibet lucidum ac speciosum, corpus tamen: ideo proverbia illi sunt quaecumque dicta sapientiae de incorporea inmutabilique substantia; non quod ea tanquam proverbia deputat, sed quia sic cogitat quomodo qui proverbia solent audire neque intelligere... (Tratados sobre el evangelio de san Juan, 102, 4).*

*Cum ergo promittatur adhuc hora illa in qua sine proverbii locuturus est, cur isti dicunt, ecce nunc palam loqueris et proverbium nullum dicis? nisi quia illa quae scit ipse non intelligentibus esse proverbia, illi usque adeo non intelligunt, ut nec saltem non se intelligere intelligant? Paruli enim erant, et nondum spiritualiter dijudicabant, quae de rebus non ad corpus, sed ad spiritum pertinentibus audiebant. (Tract 103, 1).* En el mismo sentido, Santo Tomás en la *Expositio in Johannem, ad locum*, y también Toledo, Maldonado, Ribera.

<sup>91</sup> La bibliografía sobre el modo de la revelación véase en la nota 50.

<sup>92</sup> Cf. E. Schweizer, 'Ego eimi'. *Die religionsgeschichtliche Herkunft und theologische Bedeutung der johanneischen Bildreden, zugleich ein Beitrag zur Quellenfrage des vierten Evangeliums* (Göttingen 1939). A. Feuillet, 'Les ego eimi christologiques du quatrième évangile. La révélation énigmatique de l'être divin de Jésus dans Jean et dans les Synoptiques', *RSR* 54 (1966) 2-22.212-40.

cuarto evangelio, especialmente en las conocidas frases introducidas con la fórmula "yo soy" en las que Jesús se declara el *pan* de la vida (6, 35.41.48.51), la *luz* del mundo (8, 12), el *pastor* bueno (10, 11.14), la *puerta* del redil (10, 7.9), el *camino*, la *verdad*, la *vida* (14, 6), la *viña* verdadera (15, 1.5). El uso de metáforas, sin embargo, no puede calificarse como un hablar en parolímias, como un hablar enigmático y misterioso, ya que el contenido significativo de la metáfora suele ser suficientemente claro. Por otra parte, las afirmaciones fundamentales del cuarto evangelio no son metafóricas, como aquellas que se refieren a la unidad de Jesús con el Padre (10, 30; 17, 22), a la permanencia del Hijo en el Padre (14, 10; 17, 21), al origen divino de Jesús (16, 28).

Otros<sup>93</sup> se fijan en el carácter literario de los discursos de Jesús tal como aparecen en el cuarto evangelio, siguiendo un esquema característico. En ellos se parte de una afirmación misteriosa, equívoca, que provoca admiración o sorpresa en el oyente, signo casi siempre de incredulidad por su parte. Ante la reacción del oyente no se corrige la primera afirmación sino que se completa con otra más misteriosa aún. Esta segunda paradoja provoca en el oyente una nueva incompreensión, ante la cual Jesús no retira lo afirmado, sino que apela a un signo que ratificará y aclarará la verdad de lo que afirma aunque sin suprimir su oscuridad (cf. 1, 51; 3, 10-14; 4, 10-15.20-26; 5, 17-20; 6, 60-63; 8, 23-28). Ese signo clarificador de sus afirmaciones es generalmente la exaltación de Jesús que, como hemos dicho, se identifica con la cruz<sup>94</sup>, que muestra al creyente de dónde viene al mostrarle a dónde sube, y por tanto, revela quién es (cf. 1, 51; 3, 14; 8, 28; 12, 32). La *hora*, pues, de Jesús es el signo que da garantía, que explica y aclara su revelación misteriosa. El paralelismo estructural y temático con nuestro texto es evidente, y la afirmación de este texto se realiza ciertamente en aquéllos. Esta solución, sin embargo, nos parece parcial.

Podría añadirse aún la opinión de aquéllos, que como vimos, buscan auténticas parábolas en el evangelio, patentes u ocultas<sup>95</sup>. Pero ya vimos también cómo esta opinión no da razón plena de la afirmación absoluta de nuestro texto.

El sentido que hemos descubierto como propio de la expresión *en parolímias* señala el camino de la solución satisfactoria, ya que,

<sup>93</sup> Así L. Cerfaux, *Le thème...* 23; Van den Bussche, *L'attente...* 1010; Leon-Dufour, *Los evangelios...* 103-104; *Le mystère...* 498-99.

<sup>94</sup> Véase pp. 136-138 y nota 50 con la bibliografía allí indicada.

<sup>95</sup> Hemos analizado estos intentos en las pp. 109 y 116. En las notas 9, 26 43-44, dimos la bibliografía correspondiente.

como hemos visto, no significa que Jesús haya hablado en parábolas, sino que su revelación ha sido oscura, enigmática, ininteligible. El carácter "paroimiaco" u oscuro afecta no tanto al *modo de hablar*, al lenguaje o estilo elevado, profundo, del Jesús johaneico cuanto sobre todo al *contenido*, a la realidad viva de lo expresado a través del lenguaje. Esa realidad, por ser de orden celeste (3, 12) supera la capacidad receptiva de los discípulos (16, 12) mientras Jesús está con ellos (14, 25), es decir, como vimos, mientras los discípulos aún no habían recibido el Espíritu porque Jesús aún no había sido glorificado (cf. 7, 39).

La unidad de Jesús con el Padre (10, 30.38; 17, 22), su procedencia de él y su retorno a El (16, 28), su igualdad con él (5, 18), la preexistencia de Jesús (cf. 8, 58), su filiación divina y su divinidad son expresiones en sí mismas no metafóricas, no parabólicas, sino claras, hasta tal punto que los judíos no tienen excusa por su incredulidad habiendo venido Jesús y habiéndoles hablado en un estilo y en un tono que en nada se distingue del empleado con los discípulos (cf. 15, 21.22). Hasta tal punto son claras e inteligibles las expresiones en sí que suscitan la violenta oposición de los judíos que quieren llevarle a la muerte acusándolo de proferir blasfemias (cf. 10, 30-39; 8, 58-59). Es por lo tanto la realidad afirmada la que es ininteligible y resulta misteriosa, más aún, dura de ser oída (cf. 6, 60). La oscuridad del contenido se proyecta sobre la expresión en que se comunica justificando el que pueda ser calificada como en *paroimiais*<sup>96</sup>. Para penetrar en ese contenido, para captar esa realidad, la carne no vale nada, es el espíritu el que, por su acción vivificadora, da la inteligencia (cf. 6, 63). Sólo la fe, penetrando, por conaturalidad con el Espíritu, en el contenido de la Revelación de Jesús, aclarará su contenido, y aclarado éste, también el modo como había sido propuesto. La realidad de Dios sólo puede ser propuesta a los hombres al modo humano, en palabras humanas. Pero las palabras humanas resultan siempre inadecuadas para expresar la realidad celeste, divina. El lenguaje humano de la revelación de Jesús es siempre, hasta que no sea elevado por el Espíritu, un lenguaje "parabólico", en enigmas.

La revelación de Jesús se comunica no sólo con palabras sino también con *obras*<sup>97</sup>, que son don del Padre (5, 20.36; 10, 32-37;

<sup>96</sup> Vimos que esta opinión es expuesta por san Agustín, los autores clásicos, y hoy la admiten ya muchos modernos.

<sup>97</sup> Parece que el verbo *laléo* puede significar también "hablar con obras". "Dios habló en los profetas" (*Heb.* 1, 1) que debe entenderse no sólo de sus palabras, sino también de sus personas y de sus vidas. La sangre de Cristo "habla" mejor que la de Abel (*Heb.* 12, 24).

17, 40)<sup>98</sup>, signos de la gloria de Jesús (2, 11; 4, 54; 7, 4; 11, 40), revelan su personalidad de profeta (6, 14; 9, 17; 11, 45; 12, 11.18), dan testimonio de quién es El (10, 25), de su unidad con el Padre (10, 37-38; 14, 12). La última y máxima revelación de su vida la hace Jesús sin palabras, con su subida a la cruz, con su muerte.

También a la revelación realizada por las obras afecta el carácter paraimiáco. También de sus obras puede afirmarse que los discípulos no entendían lo que significaban (cf. 12, 16; 13, 7). La Cruz es, como hemos dicho, la máxima paraimía.

Con toda verdad, pues, puede afirmar san Juan que todo lo que Jesús ha revelado (*tauta... leláleka*), con palabras y con obras, ha sido una revelación en *paraimíais*<sup>99</sup>.

El género literario parabólico del antiguo testamento, que sufre modificaciones considerables ya en los sinópticos<sup>100</sup>, se transforma aún más en manos de Juan. Califica el modo de la revelación propio de la etapa terrena de la vida de Jesús en contraposición al período que se inaugura con la resurrección, período que se caracteriza por la clarificación de aquella revelación. Y se aplica no sólo a las palabras sino también a las obras, que en el evangelio de Juan revisten el carácter de signos. Esta transformación se justifica porque, como hemos repetido insistentemente, la oscuridad afecta propiamente al contenido, a lo revelado, más que a la exposición del mismo y del contenido se refleja la oscuridad a las expresiones en que se enuncia haciéndolas parecer enigmáticas y oscuras al oyente que aún no está informado por la fe y al que aún no guía el Espíritu.

## VII. SENTIDO ESCATOLOGICO DEL TEXTO

El segundo punto complementario se refiere al alcance escatológico del texto. Hemos visto que algunos autores lo entienden en un sentido escatológico estricto. La hora de la clarificación sería, según ellos, la hora de la Parusía, cuando la etapa transitoria de la fe haya pasado y el misterio de Dios y del Hijo sea contemplado directamente en la visión (cf. *1 Jn.* 3, 2). Vimos ya cómo esta opinión no

<sup>98</sup> Cf. A. Vanhoye, 'L'oeuvre du Christ, don du Pere (*Jn.* 5, 36 et 17, 4)', *RSR* 48 (1960) 377-419.

<sup>99</sup> "La vie publique ne fut a ses yeux (los de los discípulos) qu'une parabole dont la signification réelle échappa aux disciples, jusqu'au jour ou la mort du Seigneur fait tomber le voile, laissant apparaître le mystère du salut et ouvrant aux disciples les yeux de la foi" (Van den Bussche, *Le discours...* 28).

<sup>100</sup> Cf. L. Cerfaux, *Le thème...* 17-18.

era aceptable como sentido propio del texto, debido a la presencia de la oración en la nueva etapa, actividad que se excluye, por su propia naturaleza, de la situación definitiva.

Sin embargo, el empleo de las fórmulas *érjetai hora y en ekeine te hemera* (16, 25; cf. vv. 23 y 26), que suenan muy cercanas a las fórmulas estrictamente escatológicas (cf. 5, 25.28; 6, 39.40.44.54; 7, 37; 11, 24; 12, 48) así como el carácter de la fe que, en Juan, como en Pablo, se concibe como anticipación y preludio de la visión (cf. *1 Jn.* 3, 2; *1 Cor.* 13, 12; *Rom.* 8, 29; *Filp.* 3, 21; *Col.* 3, 4) induce a atribuir al texto, con bastante probabilidad, un alcance escatológico estricto<sup>101</sup>.

La claridad que caracteriza la época de la actuación del Espíritu y del caminar en la fe, en contraposición a la oscuridad durante la vida terrena de Jesús podría considerarse como anticipo y tipo de la claridad de la etapa estrictamente escatológica, cuando se manifestará claramente nuestra condición de hijos de Dios y "le veremos tal como es" (*1 Jn.* 3, 2).

## CONCLUSION

Jesús, Verbo de Dios hecho carne (1, 14), ha revelado al Padre (1, 18) con palabras y con obras. Durante su vida terrena, tanto sus palabras como sus obras, su vida entera, así como el misterio de su persona y de su existencia, permanecían oscuras, enigmáticas, difíciles de entender no sólo para los judíos que, al no recibir a Jesús (cf. 1, 11) y no ser de los suyos, no pueden entender su voz (cf. 8, 47; 10, 3.27; 18, 37), sino también para los mismos discípulos, quienes, a pesar de su voluntad buena (cf. 6, 68-70) y de su entrega al Maestro (cf. 11, 16; 13, 36-38) no acaban de saber lo que dice ni llegan a comprender siquiera la debilidad de la propia fe y la deficiencia de su comprensión (cf. 16, 16-19.31).

La obra de la revelación culmina con la muerte de Jesús en la cruz y se clarifica con la donación del Espíritu (cf. 19, 30). La muerte de Jesús en la cruz, en efecto, que san Juan concibe como su exaltación, por cuanto simboliza y anticipa su ascensión a donde estaba

<sup>101</sup> Por tratarse de una realidad de la vida de la Iglesia que anuncia y prefigura una realidad de la época plenamente escatológica, nos atreveríamos a llamarlo, no sin cierto riesgo, sentido "típico". Por tener un fundamento en el texto mismo podría ser llamado sentido "plenior". Sea lo que fuere del nombre la realidad del alcance escatológico del texto creemos que puede ser admitida con sólido fundamento.

antes (cf. 6, 62), manifiesta por eso mismo su origen y procedencia de Dios, del Padre (cf. 16, 18; 1, 1.18).

Esta muerte —culmen de la revelación— es, a los ojos del hombre carnal —y los discípulos antes de la resurrección de Jesús y del envío del Espíritu lo son— el enigma supremo, la máxima paraimía. El hecho de la resurrección y la acción del Espíritu que da Jesús por su muerte (cf. 19, 30; 20, 22), iluminan su vida y su muerte y perfeccionan su revelación. La resurrección es el sello de Dios para la obra realizada por Jesús. Y el Espíritu, transformando interiormente a los discípulos, a los creyentes, los hace capaces de recordar y descubrir el sentido de la muerte de Jesús, y desde aquí, les da la clave para interpretar y entender toda su vida y el misterio profundo de su persona (cf. 14, 16-17.26; 15, 26; 16, 7.11.12-15).

Realizada la glorificación de Jesús y entregado el Espíritu, el Verbo de Dios ya puede callar, pues el Espíritu —exegeta de las parábolas de Jesús— seguirá, en su nombre, haciendo resonar día a día sus palabras en la Iglesia hasta que El vuelva.

LUIS RUBIO MORÁN

*Profesor de ciencias bíblicas*