FACULTAD DE TEOLOGÍA

Departamento de Sagrada Escritura e Historia de la Iglesia

El paradigma eclesiológico joánico

Jn 21 como relectura del mensaje del evangelio

Autor: Ldo. Francisco Javier González Carrión

Director: Prof. Dr. José Ramón Busto Saiz

Madrid

Julio 2017

A Carmen, Ramón y Enrique con quienes me inicié en la alegría del amor.

A Magnolia, Asunción, Fulgencio, Clemencia y Raquel que me enseñaron que Dios es alegre y es amor.

A Carmen de Oropeza, Marino Menini, José Caba, José Ramón Busto que me transmitieron la pasión por el saber y la disciplina de la ciencia.

A Ángel Fernández, Francisco Méndez, Juan Carlos Pérez Godoy por creer en la persona y apostar por la formación del salesiano.

A mis hermanos de comunidad por darme la oportunidad de poner en práctica el mandamiento del amor mutuo, piedra de toque del discipulado.

A Felipe Bandera, cuya valiosa ayuda ha supuesto una cualitativa contribución para la presentación de este trabajo.

A los jóvenes, nuestra zarza ardiente, donde nos está esperando Jesús para ofrecernos la gracia del encuentro con él.

Εἷς τῶν στρατιωτῶν λόγχῃ αὐτοῦ τὴν πλευρὰν ἔνυξεν,
καὶ ἐξῆλθεν εὐθὺς αἷμα καὶ ὕδωρ
(Jn 19,34)

Siempre que se piense de Cristo, nos acordemos del amor con que nos hizo tantas mercedes, y cuán grande nos le mostró Dios en darnos tal prenda del que nos tiene; que amor saca amor

(Teresa de Jesús, Libro de la vida, 22,14)

SUMARIO

SIGLAS Y ABREVIATURAS IX

INTRODUCCIÓN 1

CAPÍTULO I 9

PASAJES ECLESIOLÓGICOS DEL CUARTO EVANGELIO, VALORACIÓN CRÍTICA Y ECESIDAD DE UN REPLANTEAMIENTO 9

1. Principales posturas críticas sobre la valoración de los pasajes eclesiológicos del cuarto evangelio 9

2. Consideraciones metodológicas en torno al argumento del silencio 27

3. Revisión de la cuestión de la "redacción final" del evangelio 36

4. Los textos eclesiológicos a la luz del proceso de relectura de la comunidad joánica 59

CAPÍTULO II 63

EL MODELO DE LA RELECTURA, INSTRUMENTO IDÓNEO PARA LA INTERPRETACIÓN DEL CUARTO EVANGELIO 63

1. Intertextualidad: surgimiento, evolución y relevancia del término 64

2. Tipología del concepto de intertextualidad 67

3. El acercamiento intertextual e implicaciones para la interpretación bíblica 70

4. El fenómeno de la relectura en la tradición joánica: una propuesta de tipología 74

5. La escuela joánica 93

CAPÍTULO III 115

JN 21, EL EPÍLOGO DEL EVANGELIO 115

1. El género literario del epílogo 116

2. Función del epílogo con respecto al relato del evangelio 118

3. Cambio de situación que motivó la relectura del epílogo 129

4. Tradiciones y trabajo redaccional en función de la relectura del epílogo 144

5. Contexto y estructura literaria del epílogo 154

CAPÍTULO IV 165

LA TERCERA MANIFESTACIÓN DEL RESUCITADO A LOS DISCÍPULOS ENMARCADA POR EL LENGUAJE DE LA REVELACIÓN 165

1. El enunciado temático del epílogo (Jn 21,1.14) 165

2. *El verbo "φανερόω" y sus comparecencias en el cuerpo del evangelio (Jn 1-20)* 170
3. *Las apariciones del Resucitado a los discípulos como acto de revelación* 200
4. *Las recurrencias de "φανερόω" en el epílogo del evangelio* 219

CAPÍTULO V **231**

EL RECONOCIMIENTO DEL RESUCITADO NECESITA DE MEDIACIONES 231
1. *Estaban juntos sus discípulos…Pero aquella noche no pescaron nada (vv. 2-3).* 232
2. *La manifestación de Jesús a la orilla del lago al despuntar el alba (vv. 4-8)* 262
3. *La comida (vv. 9-13)* 275

CAPÍTULO VI **305**

EL ROL DEL PASTOR Y EL TESTIGO, DEFINIDOS Y ARTICULADOS DENTRO DE LA COMUNIDAD DE DISCÍPULOS DEL RESUCITADO 305
1. *Narración y diálogo, indisociables en orden a la comprensión* 306
2. *Un diálogo en dos momentos* 308
3. *El rol de Pedro, seguir a Jesús como pastor de su rebaño* 312
4. *El rol del discípulo amado, seguir a Jesús como testigo* 341

CAPITULO VII **371**

EL PARADIGMA ECLESIOLÓGICO JOÁNICO 371
1. *Jesús prolonga su revelación en el mundo en, con y a través de su comunidad de discípulos* 372
2. *Las apariciones pascuales, acto de revelación que lleva a culmen la exposición del relato evangélico* 372
3. *La Iglesia, comunidad de discípulos del Resucitado* 387
4. *Las mediaciones eclesiales del pastor, el testigo y la eucaristía para garantizar la vida y misión de la comunidad de discípulos del Resucitado* 408
5. *La Iglesia, enviada a prolongar en el mundo los efectos de la misión de Jesús* 430

CONCLUSIÓN **441**

1. *Resultados obtenidos* 441
2. *Límites de la disertación* 460
3. *Aspectos abiertos a una ulterior investigación y profundización* 461

ANEXOS **465**

BIBLIOGRAFÍA **469**

ÍNDICE **487**

SIGLAS Y ABREVIATURAS

Tomamos como referencia la obra de S. M. SCHWERTNER, *Internationales abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete*, Berlin – New York ^{2}1992. Para las abreviaturas de los libros bíblicos seguimos las de la Biblia de Jerusalén, edición española de 1999. Las abreviaturas que no pertenecen al ámbito bíblico-teológico son citadas conforme a la convención de la propia disciplina o campo científico.

AfrER	African Ecclesial Review
Bib	Biblica
BiBh	Bible Bhashyam
BS	Bibliotheca Sacra
BTB	Biblical Theology Bulletin
BullBibRes	Bulletin for Biblical Research
BZ	Biblische Zeitschrift
CS	Contributions in Sociology
DavarLogos	DavarLogos
Did(L)	Didaskalia
DowR	Downside Review
EBB	Elenchus of Biblical Bibliography
EsprVie	Esprit & Vie
EstB	Estudios Bíblicos
EstFr	Estudios Franciscanos
EThL	Ephemerides Theologicae Lovanienses
ETR	Études Théologiques et Religieuses
EvQ	Evangelical Quarterly

HNT	Handbuch zum Neuen Testament
IndJournTheol	Indian Journal of Theology
Interp	Interpretación
JBL	Journal of Biblical Literature
Jeev	Jeevadhara
JournRelThought	Journal of Religious Thought
JSNT	Journal for the Study of the New Testament
JSNTSup	Journal for the Study of the New Testament, Supplement Series
JSOT.S	Journal for the Study of the Old Testament, Supplement Series
KleBl	Klerusblatt
MD	La Maison-Dieu
MLN	Modern Language Notes
MoBi	Monde de la Bible
Neotest.	Neotestamentica
NT	Novum Testamentum
NTS	New Testament Studies
Priest	Priest
RB	Revue Biblique
RdT	Rassegna di Teologia
RevHistPhilRel	Revue d'histoire et de philosophie religieuses
RExp	Review and expositor
RivBib	Rivista Biblica

ScotJT	Scottish Journal of Theology
Scrip.	Scripture
SelTeol	Selecciones de Teología (Barcelona)
ST	Studies in Theology
StTh	Studia Theologica
StudBibFranLibAnn	Studii Biblici Franciscani Liber Annuus
StudPat	Studia Patavina
SVTQ	St. Vladimir's Theological Quarterly
ThQ	Theologische Quartalschrift
TZBas	Theologische Zeitschrift (Basel)
TZ (W)	Theologische Zeitschrift (Wien)
v., vv.	Versículo(s)
Worship	Worship
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament
WW	Wort und Wissen
ZKTh	Zeitschrift für Katholische Theologie

INTRODUCCIÓN

Las siguientes páginas desean introducir el tema de la presente disertación mediante un breve planteamiento del problema, la formulación del argumento de la investigación y los objetivos específicos en los que se desglosa secuencialmente dicho argumento. A continuación, se realizará una sucinta descripción del contenido de cada capítulo, haciendo un énfasis especial en el aspecto del acercamiento metodológico propuesto en esta disertación.

En relación al problema subyacente, hay que destacar que varios exégetas contemporáneos llaman la atención sobre la necesidad de reconsiderar el estatuto y la función del capítulo "21" del evangelio de Juan, en relación a todo el cuerpo del relato (Jn 1-20), pues hasta ahora el consenso mayoritario de la crítica exegética lo ha tenido como un añadido, de carácter secundario. Y sin embargo, Jn 21 lleva a término, de manera coherente, aspectos que han quedado pendientes en la trama literaria del evangelio.

Todos estos aspectos tienen que ver con el tema eclesiológico: el desenlace del *camino de discipulado* de figuras emblemáticas del relato como lo son Simón Pedro y el discípulo amado (cf. Jn 13,33.36; 21,15-19.20-24); el *reconocimiento del Resucitado* por parte de sus discípulos en el tiempo post-pascual (cf. Jn 14,22-23; 16,22-23; 21,7.12); la puesta en práctica de *la misión* de la comunidad de discípulos después del envío misionero (cf. Jn 20,21-23; 21,2-8.10-11); la promesa de la vida eterna asociada a quien *come del pan que Jesús va a dar*, que es su carne (cf. Jn 6,51; 21,9.12-13); la relación entre *creer* y *amar* (cf, Jn 3,16; 21,7.12.24), *discipulado y amor* (cf. Jn 13,37; 14,23-24; 21,15-19.20-23), temas neurálgicos del evangelio; los *encargos eclesiales* que necesita la comunidad de discípulos para garantizar en el tiempo post-pascual su vida y la misión confiada (cf. Jn 1,42; 15,26-27; 21,15-19.20-24).

En este sentido, H. Thyen ha recordado la urgencia de llevar a cabo una seria revisión del cuarto evangelio en su totalidad; ya que, el texto de referencia es el evangelio de Juan en su forma canónica, y la finalidad de la exégesis, entre otras,

consiste también en establecer la naturaleza y la finalidad de la redacción final. Ésta última se manifiesta de modo privilegiado en Jn 21[1].

Pues bien, colocando el foco de atención sobre el último de los aspectos anteriormente enumerados, es decir, los encargos eclesiales que el Resucitado establece y articula en el interior de la comunidad, pasaríamos a desarrollar un argumento que, a modo de eje transversal, toca los otros aspectos eclesiológicos de Jn 21, los estructura armónicamente, y conduce a una adecuada dilucidación los temas pendientes en el relato evangélico.

De esta forma, la presente disertación desea proponer que Jn 21, en coherencia con el estilo literario y la teología del cuerpo del evangelio (Jn 1-20), desde su consideración como acto de relectura en el seno de la comunidad joánica, introduce la descripción del tiempo de la Iglesia caracterizado por la presencia del Ausente, a quien es necesario reconocer, amar, alimentarse de él y continuar siguiendo.

Dicho de manera breve: el paradigma eclesiológico joánico, visualizado en Jn 21, desde su consideración de relectura eclesiológica del evangelio, a partir de las mediaciones eclesiales.

Sentado esto, en orden a un desarrollo coherente de la disertación, presentamos a continuación los objetivos específicos:

1.- Evidenciar la necesidad de un enfoque hermenéutico y metodológico, que reconsidere la naturaleza y función de la redacción final del evangelio, conducente a una adecuada valoración de la presencia de textos y declaraciones eclesiológicas diseminadas a lo largo del relato, entre las que destaca el conjunto literario de Jn 21, puesto que la temática abordada en dicho capítulo es netamente eclesiológica.

2.- Exponer y justificar, con vistas al análisis de Jn 21, el "modelo de la relectura" como acercamiento metodológico idóneo que permite, a la vez, desde una perspectiva sincrónica y diacrónica, dar razón de la unidad de sentido y coherencia, tanto literaria como teológica, del evangelio, amén las huellas del devenir histórico de

[1] Cf. H. THYEN, *Entwicklungen innerhalb der johanneishen Theologie und Kirche in Spiegel von Joh 21 und der Lieblingsjüngertexte des Evangeliums*, in M. DE JONGE (ed*.), L'Évangile de Jean, Sources, rédaction, théologie*, Leuven 1977, 259-299.

su composición. Todo ello con la finalidad de que, Jn "21" recupere su adecuado estatuto y la importancia de su significado como capítulo que sintetiza y articula adecuadamente la eclesiología del evangelio, a partir del aspecto de las mediaciones eclesiales.

3.- Considerar y establecer la naturaleza y función de Jn 21 como epílogo con respecto al cuerpo del relato (Jn 1-20), ya que, la investigación joánica sobre Jn 21 parece haberse interrogado de manera insuficiente, hasta ahora, sobre el género literario del "epílogo".

4.- Destacar y profundizar, a través del análisis, la importancia e implicaciones teológicas del encuadramiento de la tercera manifestación de Jesús resucitado al grupo de los discípulos por el lenguaje de la revelación, "φανερόω" (Jn 21,1.14).

5.- Demostrar que, a través del análisis y profundización sobre los encargos eclesiales que representan las figuras de Pedro y del discípulo amado, simbólicamente esbozados en Jn 21,1-14, y clarificados en Jn 21,15-24, se accede a una síntesis del mensaje del epílogo y la dilucidación de importantes aspectos de carácter eclesiológico del cuarto evangelio.

6.- Presentar el paradigma eclesiológico que se desprende del análisis de Jn 21, en su consideración como epílogo del evangelio a partir del acercamiento del modelo de la relectura.

Se trata ahora, en forma breve y sintética, de esbozar a grandes rasgos el desarrollo de nuestra disertación. Al tal respecto, cada uno de los objetivos anteriormente enumerados, constituirá, *grosso modo*, un capítulo de la investigación.

El capítulo inicial aborda la visión de conjunto de las distintas posiciones que se han dado en los estudios joánicos, a partir del afianzamiento de la crítica de las fuentes hasta nuestros días, sobre la valoración de las declaraciones y textos eclesiológicos del evangelio, entre los cuales destaca Jn 21. Según puede apreciarse, se trata de la posibilidad de acceso crítico al tema de la eclesiología subyacente en el cuarto evangelio. A este respecto, pasaremos revista tanto a las posturas minimalistas como maximalistas que se han postulado; asimismo, a los diferentes modelos de composición literaria que se han ido alternando, sin posibilidad de consenso hasta ahora.

De esta forma, el primer capítulo desembocará en el meollo de la problemática en lo concerniente al debate sobre la teología de la Iglesia en Jn, a saber, dado que existen razones de peso aludidas por la crítica literaria para atribuir los pasajes eclesiológicos a una redacción final del evangelio: ¿dicha redacción ha imprimido una radical diferencia al enfoque teológico del evangelio? ¿Ha corregido la perspectiva teológica o más bien la ha completado, profundizado o adaptado?

Se planteará, así, la necesidad de un enfoque hermenéutico, con su respectivo correlato metodológico, más amplio y comprensivo, cuyo empleo favorezca una valoración más adecuada de los pasajes y declaraciones eclesiológicas que hallamos en Jn, en especial del conjunto literario de Jn 21.

El segundo capítulo retoma la problemática que quedó planteada e intenta dar respuesta proponiendo, en primer lugar, un enfoque hermenéutico y metodológico diverso; este nuevo enfoque es el modelo de la *relectura*, en el marco de la teoría de la *intertextualidad*. Por lo tanto, un apartado del segundo capítulo abordará el origen, fundamento y evolución de esta teoría surgida en el seno de las ciencias de la literatura, para contextualizar con mayor precisión las potencialidades hermenéuticas de dicho modelo.

A continuación, se abordará la resonancia y el impacto que han tenido estos aportes en el campo de la exégesis bíblica. En relación a esto, un apartado central del segundo capítulo, consistirá en la conceptualización del modelo de la relectura llevado a cabo por A. Dettwiler, a partir de su aplicación a unidades literarias específicas del cuarto evangelio, los discursos de despedida[2].

En tal sentido, desde la perspectiva metodológica del modelo de la relectura, según lo que se explicitará más adelante, la valoración de la "redacción final" cambia de un modo significativo. Ya no se estaría hablando de "alguien" ajeno al medio ambiental o contexto vital donde se produjo el evangelio. Sino de una comunidad o una escuela que, a partir de un personaje clave e influyente, con mucha probabilidad testigo presencial de los orígenes, fue dando cuerpo a una tradición peculiar portadora de la *anamnesis* post-pascual de Jesús, meditada, predicada, puesta por escrito, retomada,

[2] Cf. A. DETTWILER, *Le phénomène de la relecture dans la tradition johannique: une proposition de typologie*, en D. Marguerat – A. Curtis (ed.), *Intertextualités*, Gèneve 2000, 185-200.

actualizada en varias ocasiones, id est, *releída*, según las distintas vicisitudes históricas y las nuevas situaciones por las que atravesó esa comunidad[3].

Finalizará el segundo capítulo con la consideración de una modalidad importante de relectura típica del evangelio de Juan, su paratexto. En este sentido, como lo ha propuesto J. Zumstein[4], se debe resaltar que el campo de las relaciones intertextuales que establece el texto con su paratexto, es decir, el título, subtítulos, prólogo, epílogo, advertencias, notas al margen, epígrafes, ilustraciones, y los otros tipos de signos accesorios, autógrafos o no-autógrafos, constituyen uno de los lugares privilegiados de la *dimensión pragmática de la obra*, de su acción sobre el lector. Entre los elementos del paratexto joánico se halla, como elemento fundamental, aunque no exclusivo, el epílogo. La exposición de este apartado, preparará la temática general del capítulo siguiente.

El contenido del tercer capítulo desarrolla el tópico referente a la consideración del género literario del *epílogo* del evangelio. Todo ello, en orden a establecer su naturaleza y función con respecto al cuerpo del evangelio (Jn 1-20) con el que se halla en estrecha relación intertextual.

En consecuencia, los apartados que estructurarán el tercer capítulo abordan, en primer lugar, el género literario del epílogo; a continuación, la función del epílogo en relación al cuerpo del evangelio, de donde resultará su consideración como relectura en clave eclesiológica; se pasa, luego, al planteamiento de un propuesta sobre el cambio de situación que, en el contexto de la andadura creyente y de profundización teológica de la comunidad joánica, motivó el acto de relectura que encontramos en Jn 21.

En el cuarto apartado de este capítulo, se desarrollará el carácter "compuesto" de Jn 21, aspecto evidenciado por la crítica literaria. Del estudio de dicha peculiaridad, se extraerán valiosas orientaciones para establecer algunas líneas de sentido presentes en el texto. Finalmente, el quinto apartado situará al epílogo en su contexto literario inmediato, el ciclo pascual (Jn 20-21), así como también, en su contexto global (Jn 1-21). Se evidenciarán aquí múltiples conexiones intertextuales que contribuyen a acentuar su carácter de "epílogo".

[3] Cf. ib., 192-193.
[4] Cf. J. ZUMSTEIN, *Processus de relecture et reception de l'Écriture dans le quatrième évangile*: Estudios Bíblicos Vol LXX (2012) 39.

Seguidamente, una primera presentación general de la estructura literaria de Jn 21, con su respectiva justificación, concluyen los apartados del tercer capítulo.

El cuarto capítulo, ya adentrándonos en la exégesis del texto, centrará su atención sobre el enunciado temático del epílogo, Jn 21,1, y su correspondiente réplica, a modo de inclusión literaria, en Jn 21,14. Dicho enunciado se caracteriza por la calificación de "acto de revelación" (φανερόω) otorgada a esta nueva *manifestación* del Resucitado a los discípulos.

De este modo, entre los principales apartados de este capítulo destacan, en primer lugar, la finalidad del enunciado temático (Jn 21,1) con respecto al conjunto del epílogo; en segundo lugar, las comparecencias de "φανερόω" en el cuerpo del evangelio (Jn 1-20) con vistas a comprender adecuadamente las del epílogo.

En tercer lugar, las relaciones entre las "manifestaciones pascuales" de Jesús a los discípulos tanto en Jn 20 como en Jn 21, en orden a destacar similitudes y diferencias, aspectos de continuidad y discontinuidad, toda vez que, el epílogo enumera las dos primeras apariciones (Jn 20,19-23.24-29) dentro de la categoría de "revelación/manifestación del Señor" (cf. Jn 21,1.14).

Concluye el cuarto capítulo con la atenta consideración del significado de las comparecencias de "φανερόω" en el epílogo del evangelio y las respectivas implicaciones eclesiológicas de dicho encuadramiento.

Después de enmarcar las escenas de Jn 21 dentro de la categoría de "φανερόω", se prosigue con el análisis exegético de las dos sub-unidades literarias de Jn 21, a saber: Jn 21,1-14 y Jn 21,15-24. Se dedicará un capítulo para sendas secciones, destacando constantemente la estrecha relación entre ambas.

Al respecto, el quinto capítulo, cuyo título expresa la necesidad de mediaciones para el reconocimiento del Resucitado en el tiempo post-pascual, aborda la tarea interpretativa de la primera sub-unidad en tres momentos: a) el establecimiento de la escena (vv. 2-3), b) el inicio del proceso de reconocimiento del Señor en el contexto de una pesca milagrosa (vv. 4-8), c) la culminación del proceso de reconocimiento en el marco de una comida donde Jesús hace de anfitrión (vv. 9-13).

Si en la primera sección de Jn 21, (vv. 1-14), el texto se vale de la forma literaria del relato para introducirnos en la temática, la segunda sección (vv. 15-24) lo hará a través del diálogo (vv. 15-24). Mediante esta estrategia, de una manera viva y expresiva, los autores del epílogo van a ir clarificando gradualmente las palabras y gestos esbozados por los personajes de Pedro y el discípulo amado en la primera sección (vv. 1-14). Esto constituye el contenido del sexto capítulo: el rol del pastor y el testigo, definidos y articulados dentro de la comunidad de discípulos del Resucitado.

De esta forma, el capítulo sexto desarrollará la perspectiva joánica de las medicaciones eclesiales del pastor y el testigo. En un primer momento, tendrá un original desarrollo el encargo pastoral, centrando el foco de atención del diálogo en el discípulo Simón Pedro (vv. 15-19); a continuación, y en el mismo contexto del diálogo entre Jesús y Simón Pedro, el centro de atención cambiará hacia el significado y el rol del discípulo amado (vv. 20-24).

En el paso de un centro focal a otro, los autores del epílogo, ingeniosa y creativamente, efectuarán la articulación de ambas funciones eclesiales, de manera tal que, como lo esbozaba ya el relato (cf. v. 7), una no podrá comprenderse sin la otra, y ambas, articuladas, en función de la vida y misión de la comunidad de discípulos del Señor en el tiempo que media entre su pascua y la parusía (Jn 21,22-23).

Concluye el sexto capítulo haciendo referencia al papel específico que desempeña el epílogo con respecto al cuerpo del relato evangélico en su conjunto, a propósito de lo sugerido en los versículos finales (vv. 24-25).

Para concluir el desarrollo del cuerpo de la disertación, el séptimo capítulo presenta el paradigma eclesiológico joánico derivado de la atenta consideración y análisis de Jn 21 como la relectura eclesiológica del mensaje global del evangelio.

El orden a seguir en dicho capítulo se despliega de esta forma: las implicaciones desde el punto de vista eclesiológico del encuadramiento del epílogo por el lenguaje de la revelación (φανερόω); la naturaleza de la Iglesia en la perspectiva del cuarto evangelio, destacando su categoría eclesiológica central, “μαθητής”, y las otras categorías que enfatizan y enriquecen aspectos clave en el discipulado cristiano, “παιδία”, “τεκνία,”, “φίλοι”, “ἀδελφοί”, “ἀγαπητοί”; la peculiaridad y función de las

mediaciones eclesiales del pastor y el testigo, y la eucaristía; la misión de la Iglesia desde la óptica joánica.

La conclusión general recogerá los resultados obtenidos en el desarrollo del argumento, teniendo como referencia los objetivos específicos planteados, y destacando lo que pudiera constituir un aporte novedoso en el campo en que se ha desplegado el tópico de la disertación. Seguidamente, se expondrán las limitaciones detectadas, así como también los desafíos abiertos a ulteriores procesos de investigación relativos al tema.

Seguirán algunos anexos que, cuales epígrafes, ilustraciones o signos accesorios, pretenden hacer un guiño al acercamiento metodológico empleado.

CAPÍTULO I

PASAJES ECLESIOLÓGICOS DEL CUARTO EVANGELIO, VALORACIÓN CRÍTICA Y NECESIDAD DE UN REPLANTEAMIENTO

El presente capítulo parte de una visión de conjunto de las distintas posiciones que se han dado en el campo de los estudios joánicos, desde el afianzamiento, en ámbito exegético, de la crítica de las fuentes hasta nuestros días, sobre la valoración de las declaraciones y pasajes eclesiológicos del evangelio, entre los cuales destaca, por su extensión y contenido Jn 21; pasa, a continuación, a la presentación de los diversos modelos propuestos para la explicación del proceso de composición del evangelio, con la finalidad de desembocar, una vez realizado el balance, en el meollo de la problemática subyacente en lo concerniente al debate sobre la teología de la Iglesia en el cuarto evangelio: la adecuada valoración de la redacción final que se manifiesta de modo privilegiado en Jn 21.

Se pasará luego a la constatación de la necesidad de un enfoque hermenéutico, más amplio y comprensivo, cuyo empleo, debidamente justificado, muestre la idoneidad de una aproximación metodológica más adecuada a la comprensión y sentido de la redacción final del evangelio y, por ende, a la justa valoración de las declaraciones eclesiológicas presentes en el relato evangélico[1].

1. Principales posturas críticas sobre la valoración de los pasajes eclesiológicos del cuarto evangelio

A lo largo de los años, sobre todo a partir de la aparición de la crítica de las fuentes, una fuerte tensión y aguda divergencia se ha venido produciendo en torno a la cuestión de la eclesiología del cuarto evangelio: ¿existe una teología de la Iglesia en el cuarto evangelio donde se muestre un real sentido de tradición, de historia de la

[1] Cf. U. SCHNELLE, *Johanneische Ekklesiologie*: New Test. Stud. 37 (1991) 50.

salvación, organicidad y funciones, existencia de los sacramentos, y el envío misionero?[2]

Por lo general, los puntos de vista se han concentrado en torno a dos posturas: la de los "minimalistas" para quienes, aduciendo un tipo de razón u otra, en el evangelio de Juan no se encuentra presente una teología de la Iglesia; y la postura de los "maximalistas" para quienes el evangelio de Juan ofrece constancia, como ningún otro, de la existencia de la Iglesia.

Veamos a continuación en detalle las razones y argumentos que esgrimen autores representativos de cada postura, para pasar luego a dilucidar cuál ha sido y continúa siendo el meollo del problema, la aporía principal en el campo de la eclesiología del cuarto evangelio.

1.1. La postura minimalista

Según **Bultmann**, el evangelista era un gnóstico convertido y una de las fuentes principales de las que se sirvió en la composición del evangelio era gnóstica[3]. En efecto, Bultmann afirmará que el mito gnóstico del Redentor referente a la encarnación del Hijo pre-existente y su exaltación, a través de las cuales éste prepara la vía para llevar a los suyos al mundo de la luz, provee la terminología para la cristología del evangelio de Juan[4].

Para Juan, por tanto, el envío del Redentor es el acontecimiento escatológico, esto es, el punto crucial y decisivo del tiempo. La perspectiva de la historia de salvación, en consecuencia, falta por completo en el evangelio de Juan. La idea de

---

[2] En el actual apartado se seguirá muy de cerca la excelente síntesis sobre el estado de la cuestión en relación a la eclesiología del cuarto evangelio realizada por R. BROWN, *An Introduction to the Gospel of John*, edited, updated, introduced, and concluded by F. MOLONEY, New York 2003, 220-234. Aunque en varios momentos del desarrollo también se entrará en diálogo con la presentación de dicho autor.

[3] Cf. M. RODRÍGUEZ, *Antisacramentalismo/sacramentalismo exagerado/solución correcta*, en F. RAMOS (ed.), *Diccionario del mundo joánico*, Burgos 2004, 51-62, que acota al respecto: "La labor de Bultmann consiste, en parte, en reconstruir y recuperar el evangelio original de Juan, que quedó desfigurado –según él- por la "redacción eclesiástica", algo torpe y de orientación sinóptica, interesada por subrayar la importancia de los sacramentos; para ello se sirve R. Bultmann de la crítica literaria y del método de la historia de la religión, sobre todo para distinguir el material de orientación gnóstica del material sinóptico".

[4] Cf. R. BULTMANN, *Theology of the New Testament. With a New Introduction by R. Morgan*, 2 volumes, Waco 2007, vol2. P.3. c.1 p.4.

alianza entre Dios e Israel, el concepto de nueva alianza, la elección de Israel por parte de Dios, según Bultmann, no juegan ningún papel.

Por lo tanto, es claramente comprensible que el término "congregación", "iglesia" (ἐκκλεσία), proveniente del ámbito de la historia de la salvación, no comparezca ninguna vez en el evangelio de Juan[5]. La terminología eclesiológica helenística también se halla ausente, al menos en el texto original del evangelio, del mismo modo que se encuentra ausente toda referencia de culto al "Señor" (Κύριος) o la referencia a los sacramentos. "Señor" aparece, según el exégeta de Margburgo, en glosas redaccionales como por ejemplo en Jn 4,1; 6,23; 11,2; salvo en Jn 20, el relato de Pascua, donde aparece como designación de Jesús Resucitado.

Las referencias a los sacramentos fueron subsecuentemente introducidas en el texto a través de procesos editoriales (Jn 3,5; 6,51b-58). El evangelista evita hablar de ellos yendo incluso hasta el punto de omitir la narración de la institución de la Cena del Señor, y la sustituye por la oración de despedida de Jesús en el capítulo 17[6].

Los acontecimientos de la historia de la salvación en el sentido tradicional, reitera nuevamente Bultmann, no poseen un rol importante en el cuarto evangelio. El íntegro drama de la salvación (encarnación, muerte, resurrección, pentecostés, parusía) se encuentra concentrado en un único y singular acontecimiento: la revelación de la realidad de Dios (ἀλήθεια) en la actividad terrena del hombre Jesús articulada con la aceptación de esta paradoja mediante la fe. Sólo partiendo de esta concentración se puede comprender el porqué de la irrelevancia de los sacramentos en el evangelio de Juan[7].

De todo lo anteriormente dicho, en forma sucinta, podemos decir que Bultmann concebiría a la Iglesia, desde la perspectiva de Juan, como una agrupación de individuos unidos por su fe personal en Jesús. No habría, según él, ninguna preocupación ni indicio de querer resaltar por parte del evangelista la importancia ni la unidad orgánica de la Iglesia.

---

[5] El mismo Bultmann dirá al respecto que la única vez en que comparece el término "iglesia" en los escritos joánicos es en 3Jn 6.9 donde denota una comunidad particular, no "la Iglesia". Cf. Ib., vol.2. p.3. c.1 p.9.
[6] Cf. ib., vol.2. 3. c.1 p.9.
[7] Cf. ib., vol.2. p.3. c.2. p.58.

Desde la óptica bultmanniana, Juan percibe la Iglesia como "Iglesia invisible", es decir, los que son "de la verdad" pertenecen a ella. Y éstos prueban pertenecer a la verdad, ser de "los suyos" (ἴδιοι), cuando el llamado llega hasta ellos y ellos le siguen[8].

De aquí se deduce la razón por la cual se expresa en futuro la unión de todos los suyos en un solo rebaño, ya que la tarea de hacer resonar el llamado del Revelador en el mundo constituye un encargo que compete a aquellos que en el presente son creyentes. Los suyos, dispersos por el mundo, deben ser congregados y conducidos a la unidad con él. Sin embargo, este proceso ha sido establecido a través de la venida del Revelador, por lo tanto, la Iglesia invisible se va realizando gradualmente en la Iglesia visible de los discípulos.

La unidad que les enmarca y agrupa se refiere en primer lugar a la unión de cada individuo con él, el Buen Pastor (Jn 10), la vid verdadera (Jn 15). Se trata de la unidad en la fe. Pero como su libertad en relación al mundo y en relación al pecado, incluye el imperativo "mantente libre", la unidad de los creyentes con él, implica también la unidad con cada uno de aquellos que se rige por el mandamiento del amor.

No es, por lo tanto, a través de una disciplina de abstención respecto al mundo, o de una conducta de vida ascética, o de un culto sacramental, como esta Iglesia intenta alcanzar su carácter escatológico. Porque ella es, pura y simplemente, la Iglesia de la Palabra; la Palabra de la que ella vive, la Palabra que es también su encargo en el mundo[9].

Finalmente, se debe observar también que, aunque Bultmann reconoce que en el evangelio, en la forma como nos ha sido transmitido, existen claras referencias al culto, a los sacramentos y a la historia de la salvación, las considera como añadidos del "redactor eclesiástico" que ha impuesto su eclesiología al evangelio original[10].

[8] Cf. Ib., vol.2 p.3. c.4 p.92.
[9] Cf. ib., vol.2. p.3. c.4 p.92
[10] Cf. R. BULTMANN, *The Gospel of John. A Commentary*, Oxford 1971, 701-702.

Otro autor, **Schweizer**, aunque no comparte las sospechas gnósticas de Bultmann en relación al evangelio, sus conclusiones sobre la eclesiología del cuarto evangelio no difieren mucho de las de aquél[11].

La visión de Juan sobre la Iglesia está marcada por la idea, más enfatizada en él que en ningún otro escrito del Nuevo Testamento, de que todos los acontecimientos decisivos ya han tenido lugar. Si bien, en el evangelio de Juan se halla presente la idea de una consumación que se realizará en el futuro, no se refiere ésta a una historia que todavía deba desarrollarse a través de una determinada misión, o de un tiempo de persecución que aún no se ha experimentado, sino a la consumación entendida como confirmación de lo que ya ha acontecido con toda su fuerza. El juicio final ha quedado atrás para el creyente y la parusía está aconteciendo por medio de la palabra predicada.

Así pues, según Schweizer, Dios ha hablado en Jesús de Nazaret cuya vida y obra se halla contenida en el evangelio, con sus respectivos detalles de tiempo y lugar, y no en un tratado dogmático atemporal. En consecuencia, tanto el creer como el no creer han llegado a ser, a partir de este evento de revelación insuperable, posibilidades plenas para todos los seres humanos[12].

Por lo tanto, en Jesús, la vid verdadera, no existe un nuevo período en la historia de la salvación en contraste con otro anterior, sino, más bien, los creyentes en contraste con el mundo, el reino de Dios en lugar del reino del Diablo, la atmósfera de la luz en lugar de las tinieblas. Y todo aquel que sea separado de la vid sufre inevitable aniquilación.

De lo dicho anteriormente se sigue, en la perspectiva asumida por Schweizer sobre la Iglesia en Juan, que en último caso cada individuo está unido a Cristo de la misma manera, y que la cuestión relativa a la línea histórica desde Jesús hasta la actual Iglesia resulta irrelevante[13].

Aunque es cierto que el testimonio ocular juega un papel destacado, puesto que Juan mantiene sin reserva que la revelación de Dios aconteció en el hombre Jesús de

---

[11] Cf. E. SCHWEIZER, *The Concept of the Church in the Gospel and Epistles of St. John*, en A. HIGGINS (ed.), *New Testament Essays in Memory of T. Manson*, Manchester 1959, 230-245.
[12] Cf. E. SCHWEIZER, *Church Order in the New Testament*, London 1961, 119.
[13] Cf. ib., 120.

Nazaret, la cuestión relativa a la superación del abismo que media entre el testimonio original y la actual Iglesia a través de la tradición, es eliminada de cuajo por el hecho de que el testimonio del Espíritu pasa a ser visto como el único decisivo (cf. Jn 16,13-15). La extraña coexistencia en Juan del testimonio del Espíritu y la evidencia del testimonio ocular, induce a ver en este último casi como un apéndice (cf. 15,26s)[14].

Esto llega a ser todavía más claro, según Schweizer, en aquellos relatos que manifiestan que, para acceder a la fe, nadie necesita ya de un testigo ocular del tiempo de los orígenes (cf. Jn 4,42). Se comprende así, entonces, la ausencia en el evangelio del término "apóstol", entendido en el sentido de rol o encargo eclesial[15].

Por lo tanto Juan no describe la Iglesia, como lo hace Pablo (1Cor 9,19ss) en términos de misión constante y tenaz. El cuarto evangelista, en efecto, no menciona ni el llamado (cf. Mc 3,13ss) ni el envío (cf. Mc 6,7ss) de los doce[16].

En este sentido la oración de Jesús que pide al Padre para que los discípulos sean "uno", de tal modo que puedan conducir a otros a la fe (cf. Jn 17,20), no ha de entenderse, en línea con lo propuesto por Schweizer, como un desarrollo que debería verificarse en un venidero tiempo de la Iglesia, sino como algo que estaba ya desde el principio. Para él la Iglesia no constituye en absoluto un paso o una etapa ulterior, sino sólo una continuación, sin novedad alguna, respecto a su origen[17].

En consecuencia, con la anterior afirmación, se puede avanzar hacia otro aspecto del concepto de Iglesia en Juan, según la presentación de Schweizer. Se trata del énfasis en la unión directa del creyente con Cristo, la relación individual del discípulo con su Señor.

La imagen de la vid también posee aquí una particular impronta: lo que en ella se quiere remarcar es la dependencia absoluta con respecto a Jesús. De igual modo, sigue idéntico el énfasis con la imagen del rebaño bajo el cuidado y la guía de un único pastor. Los sarmientos llegan a estar reunidos porque todos ellos pertenecen a la misma vid, y las ovejas son guiadas por el mismo pastor. Pero tanto entre aquéllos como entre

[14] Cf. ib., 120.
[15] Cf. ib., 120.
[16] Cf. ib., 120.
[17] Cf. ib., 122.

éstas no se prestan ningún servicio el uno al otro, en contraste con la imagen paulina del cuerpo donde el brazo sirve a los dedos, o la boca al estómago, y así sucesivamente[18].

De esta forma, como lo deja ver con claridad Schweizer, en el evangelio de Juan no sólo la antigua designación de Israel como pueblo de Dios está ausente, sino también la palabra "Iglesia". Semejante visión de la concepción joánica de la Iglesia impone su peculiaridad en cuanto al tipo de organización u orden que puede evidenciarse dentro de ella.

Así encontramos que la diversidad de dones y carismas no se reporta en ningún momento, sólo existe el don del Espíritu, a saber, la revelación del Padre a través del Hijo. Además, tampoco existen ministros ni roles especiales. Una y otra vez, según Schweizer, el cuarto evangelio declara que el hecho fundamental reside en el individuo que bajo la acción del Espíritu, se halla cara a cara con Dios. Por tanto la unión directa y plena del individuo con Jesucristo establece el sello constitutivo del ordenamiento eclesial en Juan[19].

Käsemann considera la comunidad joánica como un grupo herético opuesto al concepto de vida y de organización eclesiales dentro de la tradición de la Iglesia. Para llegar a conclusiones como éstas, previamente se ha interrogado sobre la presencia o no de un concepto de Iglesia en el cuarto evangelio. Veamos en qué términos formula él mismo su cuestionamiento:

> Una de las muchas sorprendentes características de nuestro evangelio y tal vez la más sorprendente de todas es que no parece desarrollar ninguna eclesiología explícita. Con esta formulación, doy ya a entender que no puedo concebir un mensaje cristiano sin eclesiología. Esto vale también para un evangelio cuyo centro lo constituye la cristología. En todo caso Juan no desarrolla una eclesiología tal como la espera el historiador de un representante de la comunidad cristiana a finales del siglo I. ¿Puede el mensaje joánico, que destaca tan fuertemente la gloria de Jesús, y que, por consiguiente, piensa a partir del Señor exaltado y que hace retroceder decisivamente la esperanza apocalíptica, y por tanto, debe ser contemplado en la corriente del catolicismo primitivo, descuidar la teología de la iglesia?[20]

Tras esta pregunta Käsemann irá examinando con rigor el evangelio de Juan e irá evidenciando, según su análisis, que determinados elementos fundamentales de la vida eclesial como lo son el culto, los sacramentos, los roles u oficios ministeriales

[18] Cf. ib., 123.
[19] Cf. ib., 124.
[20] E. Käsemann, *El testamento de Jesús*, Salamanca 1983, 77.

desempeñan en el evangelio un papel muy poco significativo, que lleva a pensar en el escaso o ausente interés del evangelista sobre el tema de la Iglesia.

La indagación de Käsemann explicita, en continuidad con lo anterior, que en el cuarto evangelio falta el término "Iglesia", y que no se habla de los atributos que, en otros escritos del Nuevo Testamento, son usados para referirse, al menos en forma metafórica, a ella, como "familia" o "pueblo de Dios", "edificio eclesial" o "cuerpo de Cristo".

Por otro lado, los discípulos son considerados sólo como individuos. En el evangelio se les conoce como los amigos de Jesús, los amados de Dios, los elegidos, los santificados a través de la palabra[21].

En relación al ordenamiento eclesial, Käsemann llama la atención sobre el rol determinante y sobresaliente que ocupa el Discípulo Amado en Juan, a tal punto que deja en la penumbra tanto a Pedro como al grupo de los doce:

> Si se recuerda lo que se nos dice en 20,4: no es Pedro sino el otro discípulo que le acompañaba, que sin duda debe ser el discípulo amado, el que llega primero al sepulcro, y, sin embargo, entra primero Pedro. Si esta última afirmación tiene el sentido de establecer componendas con la tradición histórica, sin embargo, esta tradición, por el contrario, queda en la sombra por la introducción del discípulo amado, como ocurre otras veces. Sea lo que fuere lo que hay que entender sobre este discípulo, la verdad es que al menos por él queda en la oscuridad la importancia eclesial del príncipe de los apóstoles[22].

En tal sentido, destacará el maestro de Tubinga que precisamente en Jn 20, el capítulo pascual, todos los discípulos son investidos allí de la misma misión, reciben por igual el don del Espíritu Santo, y el poder de perdonar los pecados o de retenerlos. Según lo apenas dicho, pues, la comunidad de Juan es consciente de un oficio actuado por el Espíritu, acompañado de poderes específicos.

No obstante, desde la lectura que hace Käsemann del cuarto evangelio, tal oficio no se concede a Pedro ni al grupo de los apóstoles, con lo cual no tiene por qué ser

[21] Cf. ib., 78.
[22] Cf. ib., 80.

transmitido, como sucede en las cartas pastorales donde se establece claramente que su transmisión se opera por medio de delegación apostólica[23].

De todas formas el recuerdo histórico de la figura de Pedro, propiamente dicha, como del grupo de los doce, no queda eliminado del todo, pero se reduce a algo indeterminado, sin contornos. En efecto, para Käsemann, el cuarto evangelista se presenta fundamentalmente desinteresado por una diferenciación de los dones del Espíritu; y en consecuencia por cualquier tipo de orden eclesial que se articula sobre ella.

En este punto, para hacer notar un fuerte contraste, el maestro de Tubinga recalca, por un lado, la dura lucha que supuso en la etapa post-apostólica la cuestión de los oficios y ministerios eclesiales. Esa tensión se advierte por doquier en primer plano ya a finales del siglo I. Lo cual, por otro lado, choca con la postura asumida por la comunidad joánica que pareciera hacer caso omiso de esta candente problemática contemporánea, como si la ignorase o no le interesase en absoluto.

Pero semejante anacrónico desinterés por las formas de organización eclesial ¿de qué manera puede explicarse? Es la aguda pregunta que se plantea Käsemann deseando hallar en la posible o posibles respuestas el lugar original del evangelio de Juan en el cristianismo primitivo. En tal sentido, hará el siguiente postulado que le permitirá avanzar en su indagación eclesiológica:

> Con todo nunca puede ser una iglesia tan invisible, que pueda deducirse de ella ejemplarmente el *theologoumenon* de la iglesia invisible. Si los apóstoles son únicamente honrados, partiendo de un recuerdo histórico, como los iniciadores, debe aparecer otra estructura comunitaria en la que encaje esto. A partir de ella, se debe explicar ese desinterés, anacrónico, por las formas de organización eclesial[24].

Una pista que encuentra Käsemann para responder al anterior interrogante se halla en el término “discípulo” o “discípulos”, casi omnipresente a lo largo de toda la narración del evangelio. Este concepto persistente caracteriza profundamente el ser de la comunidad joánica. Las formas verbales aparejadas a esta fórmula indican que ella implica tanto los momentos del aprender oyente como el seguimiento servicial. De aquí

[23] Cf. ib., 80-81.
[24] Cf. ib., 82.

que, según el exegeta de Tubinga, se comprende que la comunidad no sea considerada en primera instancia a partir de su conjunto, sino de sus miembros individuales[25].

El tratamiento típico, pues, del cuarto evangelio con referencia a los sacramentos, al culto y a los oficios eclesiales, para Käsemann, no puede ser estudiado y determinado de modo aislado, sino que debe ser ubicado en el contexto de conjunto de la relación de la comunidad joánica respecto a la tradición previamente existente[26].

A este tenor, lo que entra en abierta confrontación aquí es la concepción joánica de la historia en el horizonte de la doctrina de la encarnación. Al ubicar en la encarnación el eje de la entera problemática que se halla aquí en juego, se pone de manifiesto también en ella, según Käsemann, la primacía de la cristología, la cual constituye el inmutable distintivo de la teología del cuarto evangelio:

> La encarnación no puede ser introducida como un *novum* escatológico en el mundo de la historia, conocido también sin ella, como si la encarnación sólo significara un hecho admirable ocurrido en ella. Ella es más bien, según el prólogo, encuentro del Creador con su criatura. Esto significa que la historia y el mundo deben entenderse a partir de ahí y que sin eso no pueden entenderse[27].

Las radicales conclusiones que se desprenden de la precedente afirmación, entre otras, podrían enunciarse de la manera siguiente: por una parte, ninguno de los otros personajes que aparecen en el evangelio, en el rigor de los casos, tiene una vida propia efectiva, sino que describen, consideradas desde el punto de vista de su función, la conducta del mundo o de la comunidad respecto a la revelación experimentada.

Por otra parte, para Käsemann, hablar de la historia de la salvación constituye, en el horizonte de la teología joánica, algo más que atrevido. En consecuencia, la única función de la auténtica tradición consiste en que a través de ella se asegura y se conserva la voz de Jesús, el Revelador. Ella de ningún modo es fin a sí misma, sino

---

[25] Cf. ib., 83.
[26] Cf. ib., 87.
[27] Ib., 88. Sin embargo nos parece oportuno clarificar aquí la particular concepción de la encarnación a la que hace referencia Käsemann al afirmar rotundamente que no ha de entenderse dicha concepción en plan histórico. Expresa de este modo su pretendida justa comprensión de la matriz gnóstica del pensamiento del evangelista. En este sentido afirmará: "La revelación del Logos es el sentido y la medida de la encarnación y no a la inversa la encarnación, la verdad y el límite del Logos". Ib., 106-107. También cf. ib., 109-110.

canal del testimonio, el cual no se legitima por cuestión del nombre o del rango de sus portadores, sino por su objeto[28].

De esta forma, Käsemann, planteará con énfasis sostenido que para Juan, la Iglesia es constitutiva y exclusivamente la comunidad de los hombres que escuchan la palabra de Jesús y que creen en ella, dicho de otro modo, el rebaño que se encuentra bajo la Palabra, coincidiendo en esto con Bultmann. Las demás determinaciones se orientan a esto y sólo tienen relevancia en cuanto que indican esto. Lo que quiere decir al mismo tiempo que la iglesia, desde esta particular perspectiva, es contemplada bajo el punto de vista de sus miembros particulares[29].

De manera similar, aquellos que perciben a la comunidad joánica como una secta, tienden a no encontrar una teología de la Iglesia en el evangelio[30].

1.2. La postura maximalista

J.M. Lagrange piensa que Juan es el protagonista de una Iglesia fuertemente estructurada, que se alimenta de la celebración de la eucaristía y de la práctica del mandamiento del amor fraterno; según Lagrange, en el evangelio de Juan la vida cristiana aparece provista de una estructura jerárquica que la sostiene.

Por ello dirá en su comentario al evangelio que, sin haber hablado de la elección de los Doce, Juan supone que son suficientemente conocidos por sus lectores[31]. En efecto, la denominación "los Doce", empleada con tanta frecuencia en los evangelios sinópticos, sólo aparece en el cuarto evangelio en muy contadas ocasiones (cf. Jn 6,67.70.71 y 20,24). Pero dichas comparecencias, para Lagrange, poseen suma importancia pues están ubicadas en lugares claves de la narración evangélica. Las

[28] Cf. ib., 96.
[29] Cf. ib., 100. En referencia a esta afirmación, destaca Käsemann la valiosa aportación del evangelio, no obstante la acrítica recepción que, según su criterio, la Iglesia hizo de él: "El que se encuentra al margen del desarrollo eclesial dominante puede oponerse a él y, al mismo tiempo preparar lo que viene, en cuanto que su reacción no es estéril, sino útil y fructífera. También los partidarios de las sectas participaron en la constitución de la iglesia católica primitiva y con mayor influjo del que la ortodoxia desearía admitir. La canonización significa que se admite un escrito, pero no su ambiente. Tanto los errores útiles como los errores inútiles se encuentran ligados, en una historia de la salvación entendida realísticamente, a la *providentia Dei"*. Ib., 99.
[30] Cf. W. MEEKS, *The Man from Heaven in Johannine Sectarianism*: JBL 91 (1972) 44-72. N. PETERSEN, *The Gospel of John and the Sociology of Light. Language and Characterization in the Fourth Gospel*, Valley Forge 1993. En general, a los autores representativos de la postura minimalista que han sido brevemente presentados, pueden sumarse los siguientes: E. Haenchen, E. Lohse, entre otros.
[31] Cf. M.-J. LAGRANGE, *Évangile selon Saint Jean*, Paris 1925,190.

primeras de ellas, al final del discurso sobre el Pan de vida; y la última, en el capítulo pascual del evangelio.

Es cierto que Juan no los nombra en ningún momento como los "apóstoles" (ἀπόστολοι). Sin embargo, la idea de misión en él es muy familiar (cf. Jn 4,38; 13,16; 17,18; 20,21). El mismo Jesús pone a prueba su voluntad con la finalidad de ofrecerles una ocasión para confesar su fe en medio de una dramática crisis. Ellos tienen la opción de marcharse, aun habiendo oído con claridad el llamado que Dios les ha hecho[32].

En este contexto decisivo, según Lagrange, tienen lugar las primeras comparecencias del apelativo "los Doce", saltando a la escena, también aquí, el discípulo Pedro como su portavoz. En efecto, Simón Pedro no había vuelto a aparecer explícitamente en la trama del evangelio desde que Jesús le había conferido el nombre de Pedro (Jn 1,42). Al igual que en los sinópticos, él se halla a la cabeza del grupo de los Doce, ya que habla con confianza y prontitud en su nombre[33].

Su respuesta ha sido inspirada por el discurso precedente sobre las palabras de Jesús, que son "espíritu y vida" (Jn 6,63). Después de su pregunta que pareciera más bien un reproche afectuoso, como si su Maestro hubiese dado por supuesto que ellos estuviesen también a punto de marcharse para buscar a otro, Pedro añade una confesión formal de fe.

A este punto del discurso la mayoría de los discípulos han dado un paso atrás que indica cesar de creer en Jesús. Los Doce en cambio han creído y continúan creyendo; y todavía más: ellos saben que Jesús es "el Santo de Dios" (ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ) (Jn 6,69). Esta expresión designa al "elegido de Dios", destinado a una misión especial y única, asociada a la santidad de Dios (Jn 10,36)[34]. De todas formas resulta muy sorprendente, de acuerdo con Lagrange, que Pedro no añade nada más, después de todos los discursos donde Jesús ha hablado como Hijo inmerso en el misterio de las relaciones con su Padre.

Los Doce, pues, no han logrado penetrar en la profundidad de su sentido. De este modo resulta necesario ver aquí un indicador sutil de la reserva de Juan que ha

[32] Cf. ib., 190.
[33] Cf. ib., 190.
[34] Cf. ib., 191.

reproducido tal cual la respuesta de Pedro. Lo que comprueba, al mismo tiempo, que Juan no ha modificado la confesión de fe que se encuentra en los sinópticos. Aquí Pedro, en nombre de los Doce, reúsa abandonar el seguimiento a Jesús; en esto consistiría, en sentido propiamente dicho, el calibre de su confesión[35].

Por lo tanto, reiterando la afirmación de Lagrange, Juan no narra el hecho de la elección de los Doce, pero lo supone de manera constante (13,18; 15,16.19). Si en estos pasajes lo recuerda de manera implícita, no se trata de una invitación a la humildad dirigida a los Doce, sino para resaltar el hecho inaudito de la traición por parte de uno de aquellos a quienes Jesús había elegido para conformar el grupo de sus íntimos.

En cuanto a la referencia a la Cena del Señor, cuya institución tampoco narra Juan, Lagrange, al comentar Jn 6,50-58, afirma que muchos autores, incluyendo a numerosos Padres de la Iglesia, están perfectamente de acuerdo para ver en estos versículos una clara enseñanza eucarística. Ya que un lector de los sinópticos y de san Pablo, quienquiera que fuere, conociendo la práctica en la Iglesia de la eucaristía, no podría comprender el texto de forma diferente[36].

Finalmente, de acuerdo con Lagrange, existen razones decisivas de tipo teológicas, literarias y estilísticas que prueban que el capítulo 21, salvo Jn 21,24.25, pertenece al mismo autor de todo el evangelio. Cita a autores en tal sentido que, aunque no lleguen a hacer con la misma contundencia la aseveración suya, sí reconocen que en caso de que no fuese el mismo autor del evangelio, quien haya escrito Jn 21 se ha saturado del pensamiento y de la lengua del autor[37].

Dicha argumentación sirve a Lagrange para refutar a aquellos autores que ven en Jn 21 simplemente algo añadido y tendencioso. Y fija firme postura cuando declara que en absoluto se deba considerar Jn 21 como un anti-clímax del evangelio. Por el contrario, este capítulo culmina con la fundación de la Iglesia y la investidura de su jefe[38].

[35] Cf. ib., 191.
[36] Cf. ib., 193.
[37] Cf. ib., 520.
[38] Cf. ib., 521.

Para **Barret**, en continuidad con Lagrange, el cuarto evangelista es el más persuadido, en comparación con los sinópticos, de la existencia de la Iglesia. Aunque reconoce, al igual que los anteriores autores reseñados, que en el evangelio de Juan no comparece el término "Iglesia", no por ello está ausente en él una sólida concepción de la misma:

> Igual que Marcos y Lucas, Juan tampoco emplea el término "ἐκκλησία". Y eso es perfectamente legítimo, pues la Iglesia, aunque se podría decir que surgió de la palabra y acción de Jesús, no empezó a existir, en su pleno sentido, más que después de la muerte y resurrección de Cristo. Sin embargo, Juan manifiesta, y con más claridad que cualquier otro evangelista, un profundo conocimiento de la existencia de la Iglesia[39].

En este sentido, una valiosa acotación hecha por Barret en su comentario consiste en subrayar que el cuarto evangelista escribe desde la perspectiva de su época. Por ello resulta necesario reconocer que en el evangelio de Juan se encuentran referencias a condiciones históricas que se dieron sólo después de la muerte y resurrección de Jesús.

Una de estas referencias radica en hacer ver, de manera recurrente, a los discípulos de Jesús como un grupo o cuerpo enfrentado con el judaísmo. Y por este motivo el uso reiterativo, en connotación hostil, de la expresión "los judíos" (οἱ Ἰουδαῖοι) a lo largo del relato evangélico. Dígase otro tanto de la expresión "ser expulsado de la sinagoga" (ἀποσυνάγωγος) (9,22; 16,2) que resultaría un anacronismo para el tiempo del ministerio terreno de Jesús[40].

Juan enfoca este contraste desde el punto de vista teológico más que histórico, sin que por ello obvie o renuncie a éste último. De este modo, queda claro para el cuarto evangelio que los judíos eran los destinatarios de la Palabra, aquellos a los que el prólogo llama "los suyos". Pero éstos no la recibieron. En consecuencia, brotó una nueva generación de "hijos de Dios", no nacidos del linaje humano sino de Dios (cf. Jn 1,11-13). Esta nueva generación de "hijos de Dios", según la lectura de Barret, constituye una nueva comunidad, la Iglesia cristiana. Tal contraste servirá como vínculo

[39] C. BARRET, *El evangelio según san Juan*, Madrid 2003, 145.
[40] Cf. ib., 145.

de unión permanente, a modo de clave hermenéutica, entre el prólogo y el resto del evangelio[41].

La Iglesia, pues, en la concepción del cuarto evangelista, ha tenido su origen en el envío de los apóstoles por el propio Jesús. Éstos han quedado constituidos como testigos de la obra reveladora de Jesús (cf. Jn 15,27), han sido elegidos y destinados a producir frutos (15,16); y este "dar frutos" equivale a poner en acto la misión de hablar de Cristo, de tal modo que, por medio de ellos, otros puedan ser conducidos a la fe en él (cf. Jn 17,20)[42].

Por lo tanto, la autoridad que Jesús confirió a los apóstoles de perdonar o retener los pecados (cf. Jn 20,23), comporta la existencia de una comunidad de pecadores que han recibido el don del perdón y han sido llamados a una nueva vida a través del testimonio apostólico.

Se desprende de aquí, pues, que el hecho fundamental del que han de dar testimonio los apóstoles, de acuerdo con Barret, es la fundación de la Iglesia por la acción de Cristo; para que así, la misión de manifestar la vida divina en el mundo, constituya la verdadera razón de su existencia[43].

En este orden de ideas, recuerda Barret que en 21,15-17, Pedro recibe el encargo especial de pastorear el rebaño de Jesús resucitado. Por ende, la actuación del paráclito, de dejar convicto al mundo (cf. Jn 16,8), ha de considerarse ejecutada aquí, al menos parcialmente, a través de la predicación de los apóstoles[44].

Sin embargo, Barret, en este punto del carácter apostólico como aspecto fundamental de la fundación y naturaleza de la misión de la Iglesia, agrega una acotación crítica que intenta explicar la causa de la ausencia del término "apóstol", entendido como oficio eclesial, en la narración evangélica:

> El único significado que Juan puede atribuir al carácter apostólico es un sentido estrictamente teológico. Si el apóstol deja de estar en una actitud de tan completa obediencia a Jesús como él lo está con relación al Padre, si lo que domina es su propia personalidad y no la del Espíritu, perderá inmediatamente su posición y, como Judas, se

[41] Cf. ib., 146.
[42] Cf. ib., 146-147.
[43] Cf. ib., 149.
[44] Cf. ib., 147.

> verá abocado a la noche. La palabra ἀπόστολος aparece una sola vez en Juan (13,16), concretamente, en la advertencia de que "un enviado" no es más importante que el que lo envía; de modo que deberá estar preparado para cumplir su misión con humildad y abnegación.

Finalmente, para Barret, muchos aspectos de esta eclesiología subyacente en el evangelio, se hallan concentradas, de algún modo, en dos pasajes claves de la trama literaria donde se resaltan las características principales de la teología de la Iglesia según Juan:

> Hay que advertir que la doctrina de Juan sobre la Iglesia se sintetiza en los dos grandes discursos simbólicos, el del buen pastor (10,1-16), y el de la vid (15,1-6). Esos discursos presentan de manera clara y vigorosa los hechos que se deducen del evangelio en su conjunto. Todo hace referencia a Cristo: el buen pastor da su vida por las ovejas (10,11), y viene para que tengan vida (10,10). La vida que disfruta el cristiano sólo existe en Cristo; y sin Cristo, el cristiano no puede hacer nada (15,5). Cristo recoge a los cristianos y los lleva hacia sí mismo. Los cristianos, unidos íntimamente a Cristo, tienen que estar también unidos por el amor recíproco. Y como el simbolismo de la vid puede encerrar una especial referencia a la eucaristía, quizá Juan perciba una especial cristalización de la unidad de la Iglesia en Dios, a través de Cristo, en una acción en la que Dios se entrega a sí mismo al hombre, que sólo puede tener vida en él; de ese modo, el hombre se ofrece a sí mismo a Dios en una obediencia que sólo puede fructificar (15,8.16) por el don que el propio Dios ya le ha concedido.

Desde la óptica de Barret, como se ha visto, el cuarto evangelista escribe con plena convicción de la existencia de la Iglesia, nacida de la pasión y glorificación de Jesús. Pasión y glorificación, por supuesto, que tienen en el misterio de la encarnación su condición *sine qua non*[45].

Cullmann, a su vez, reacciona con energía adversando la idea bultmaniana de que el evangelio de Juan ha perdido la perspectiva de la historia de la salvación. A este tenor, enfatiza el interés del evangelista por la historia de Jesús (cf. Jn 20,30) y une "el Cristo de la historia" con "el Cristo proclamado en la fe de la Iglesia", la cual vendría a prolongar, de algún modo, la encarnación de la Palabra[46].

De acuerdo con la postura de Cullmann, el hecho de afirmar, como lo pretende la tesis bultmaniana, que la tensión entre escatología cumplida y escatología futura no

---

[45] Al respecto comenta Barret: "La Palabra de hizo carne; la carne se convirtió en vehículo de vida espiritual y de verdad; y la historia se cargó de significado suprahistórico. La encarnación, en sí misma, fue sacramental, en cuanto representación visible de la verdad y, al mismo tiempo, como medio de transmisión de lo que representaba". Ib., 132.

[46] Cf. M. RODRÍGUEZ, *Antisacramentalismo/sacramentalismo exagerado/solución correcta*, en F. RAMOS (ed.), o.c., p. 58.

está presente en el cuarto evangelio, supone negar la orientación de la historia de la salvación. Sin embargo, lo que Cullmann descubre en el trasfondo de la tesis de Bultmann es la justificación de su comprensión existencial del evangelio, como apoyo a la necesidad de "decisión" de cara a la revelación que posibilitaría la autenticidad de toda vida humana[47].

En consecuencia, Cullmann cuestiona si esta "decisión" para el cuarto evangelio queda realmente fuera de la perspectiva de la historia de la salvación. A lo que responderá, aportando las debidas razones, que la decisión de creer en Jesús como el Mesías, el Hijo de Dios (cf. Jn 20,31), está totalmente fundada en la historia de la salvación. Ya que, aunque para Bultmann "decidirse" ante la revelación implica permanecer en constante acto de decisión, esto sólo se puede justificar por el hecho de hallarse todos los seres humanos involucrados en un plan divino de salvación que abraza tiempo y espacio[48].

La anterior tesis de Cullmann se basa sobre las siguientes razones: la valoración de la vida histórica de Jesús como el centro de toda la historia; la relación existente entre la vida de Jesús y la actual Iglesia; la relación entre la vida de Jesús y la etapa anterior de la historia de la salvación, conectando incluso con el tiempo de la creación; la relación entre la vida de Jesús y la escatología[49].

Para Cullmann, pues, Cristo lleva a cabal cumplimiento el plan de salvación diseñado por el Padre, que abarca pasado, presente y futuro. El evangelio de Juan, de esta forma, relaciona el breve período terrestre de la obra de Jesús con el plan universal anunciado y prefigurado de múltiples maneras en el Antiguo Testamento. Así, pues, en la obra de Jesús el plan universal de salvación establecido por el Padre, alcanza su plena realización, especialmente, en el momento de su elevación y glorificación en la cruz[50].

El autor del cuarto evangelio ve, por consiguiente, la vida histórica del Jesús encarnado en unidad con la vida del Cristo exaltado en su Iglesia, englobando ambos aspectos en una sola perspectiva. En este orden de ideas, M. Rodríguez, exponiendo en

---

[47] Cf. O. CULLMANN, *Salvation in History*, New York 1967, 269.
[48] Cf. ib., 269.
[49] Cf. ib., 270.
[50] Cf. M. RODRÍGUEZ, *Antisacramentalismo/sacramentalismo exagerado/solución correcta*, en F. RAMOS (ed.), o.c., p. 58.

apretada síntesis la propuesta de Cullmann en el contexto de la disputa mantenida con la tesis de Bultmann, acota:

> La mirada del discípulo al Crucificado (Jn 3,14-15; 6,62; 8,28; 19,26-27.35.37) y la contemplación del sudario y los lienzos, colocados ordenadamente en el sepulcro como señal de que Jesús ha resucitado (20,7-8), indican que la fe pascual ha nacido a raíz de su exaltación y resurrección, dos realidades por naturaleza unidas, inseparables. Esta fe pascual adquiere una dimensión eclesial y misionera con ocasión de las apariciones del Resucitado al colegio de los once discípulos, que *se convierten en testigos de haber visto y oído al Señor* (20,20-21.25.27.29), fe que funda la fe de las generaciones venideras y fe que, a su vez, se funda en la exaltación/elevación, glorificación de Jesús y el don del Espíritu a la Iglesia (19,30.34-35)[51].

De aquí se desprende que lo que es verdad para todos los discípulos de Jesús, en cuanto mediadores de la tradición, se subraya con mayor intensidad para el autor del cuarto evangelio. Ya que él ha registrado los hechos y dichos de Jesús; y al mismo tiempo, ahora a la luz de la experiencia de la resurrección y la iluminación del Paráclito, ha comunicado la interpretación de aquellos hechos, el anuncio que el mismo Jesús había revelado, y que los discípulos no entendieron en el momento. Por lo tanto, en todo el evangelio de Juan, ambos aspectos, el testimonio ocular y la interpretación de la fe, son resaltados en su conexión necesaria, sin dejar de mantener su distinción[52].

A partir de aquí, Cullmann profundiza aún más su postura acotando que la perspectiva histórico-salvífica de la vida de Jesús, quizás encuentra su expresión más fuerte en Jn 5,17, la razón aducida por Jesús en la transgresión del mandamiento del sábado. Encontramos aquí, según Cullmann, una nueva base cristológica en comparación con la ofrecida por los sinópticos: "Mi Padre está trabajando hasta ahora, y yo estoy trabajando". Particularmente importante resultan para Cullmann las palabras "hasta ahora" (ἕως ἄρτι). Estas palabras incluyen la culminación de un tiempo en el que el Padre ya no trabajará más, cuando el descanso sabático haya llegado[53].

En relación a los sacramentos, Cullmann reconoce que el evangelio de Juan no reporta la institución de la Cena del Señor, que debe haber sido bien conocida por el autor. Dicha omisión se explica, según Cullmann, porque el aspecto resaltante para el evangelista consiste en mostrar que toda la obra de Jesús se halla en relación con la vida de la Iglesia. Por lo tanto, el evangelista habla en forma indirecta de la Cena del Señor

[51] Ib., 58.
[52] Cf. O. CULLMANN, o.c., p. 173.
[53] Cf. ib., 277.

cuando se refiere a las otras obras del Logos encarnado, sobre todo en el relato de la multiplicación de los panes (cf. Jn 6,1ss) o la transformación del agua en vino en las bodas de Caná (cf. Jn 2,1ss)[54].

De la misma manera, otros eventos de la vida de Jesús están orientados a describir su relación con el bautismo, así como era ya practicado en la Iglesia. El golpe de lanza sobre el costado de Jesús (cf. Jn 19,34) constituye, para Cullmann, una clara referencia tanto al bautismo como a la Cena del Señor[55].

De todas formas, aunque el interés en la vida cultual en el tiempo presente de la Iglesia, le parece a Cullmann predominante en el cuarto evangelio, dicho aspecto no agota todas las expresiones de la vida de la Iglesia primitiva que el evangelista hace remontar, a modo de fundamento, a la vida de Jesús. En modo especial las que se refieren a la actividad misionera de la Iglesia. También en esta actividad el Cristo exaltado, idéntico al Logos encarnado, está en acción[56].

El término "iglesia" no comparece, por supuesto, en el evangelio de Juan, y sin embargo, como se ha expuesto brevemente, para Cullmann, Juan es en realidad el evangelio de la Iglesia[57].

2. Consideraciones metodológicas en torno al argumento del silencio

El argumento del "silencio", basado sobre omisiones de términos, frases o pasajes significativos en el evangelio de Juan, ha jugado un papel importante, como se ha visto, en las visiones "minimalistas" de la eclesiología joánica. El criterio implícito que pareciera funcionar aquí sería el siguiente: aquello que Juan no menciona, lo rechaza, o, a lo sumo, lo considera marginal o superfluo[58].

Pero dicho argumento no está exento de peligros ni de excesos gratuitos, como a continuación se verá. Sin embargo, antes de pasar a las consideraciones metodológicas

[54] Cf. ib., 280.
[55] Cf. ib., 280.
[56] Cf. ib., 280.
[57] Cf. ib., 278. A los autores representativos de la postura maximalista que han sido sucintamente presentados, siguiendo el balance realizado por R. Brown, pueden ser añadidos, los siguientes: A. Corell, L. Bouyer, B. Vawter, P. Niewalda, D. Stanley, E. Hoskyns, R. Lightfoot. También: J. Becker, Boismard-Lamouille, R. Schnackenburg, F. Moloney, entre otros.
[58] Cf. R. BROWN, o.c., p. 221-222.

sobre el argumento del silencio, resulta oportuno también acotar que la expresión de cautelosa reserva ante dicho argumento, no implica necesariamente una opción en favor de la alternativa "maximalista"; ya que igualmente, desde esta postura, se puede correr el riesgo de atribuir a la visión de la Iglesia propia del cuarto evangelio, términos o aspectos pertenecientes a otras concepciones eclesiológicas del Nuevo Testamento, cayendo de este modo en el peligro, advertido en reiteradas ocasiones por R. Brown, de la *eisegesis*[59].

2.1. Muchos términos eclesiales están ausentes en el cuarto evangelio

Para varios autores el hecho de que muchos términos eclesiales no aparezcan en el evangelio de Juan, resulta indicativo de la ausencia de una teología de la Iglesia. D'Aragon, por ejemplo, observa que no se encuentra en Juan ninguna descripción de la comunidad cristiana como "iglesia", o como "pueblo de Dios", o "cuerpo de Cristo". Otros términos eclesiales aparecen sólo raramente: "novia" (Jn 3,29), "reino de Dios" (Jn 3,3.5)[60].

Pero ¿Cómo debería ser evaluado este silencio? Ciertamente, la teología joánica representa un desarrollo y una expansión más allá de lo que Jesús había enseñado durante su ministerio, pero la consideración del género literario de un "evangelio" exigía una expresión de dicho desarrollo en una manera sensatamente fiel al vocabulario de Jesús. En tal sentido no se debería esperar del evangelista expresiones anacrónicas como, por ejemplo, hacer hablar al Jesús joánico acerca de la iglesia como su cuerpo[61].

Además, Juan tiene extensas referencias en el capítulo "10" al rebaño o grey de los creyentes, incluyendo la idea de que hay otras ovejas que no son de este redil; y en el capítulo "15" tiene la imagen de la vid y los sarmientos, metáfora que posee una fuerte carga de sentido comunitario.

Tanto el rebaño como la vid son imágenes veterotestamentarias que representan a Israel, y ofrecen razones para pensar que Dios está llamando en Jesucristo a su pueblo. La entrada en dicho pueblo, sin embargo, es a través de la fe, no a través del nacimiento

---

[59] Cf. ib., 231.
[60] Cf. J. D'ARAGON, *Le caractère distinctif de l'Éclesiologie johannique*, en *L'Église dans la Bible*, Paris 1962, 53-66.
[61] Cf. R. BROWN, o.c., p. 222.

natural. De tal modo que se aprecia con claridad el énfasis joánico con respecto a la adhesión personal a Jesús[62].

En este sentido, aunque resulte dudoso considerar al Cristo joánico como una "personalidad colectiva", al modo de la concepción paulina del Cuerpo de Cristo, que incluiría dentro de su acción redentora e histórica a la comunidad de los creyentes, a la Iglesia. No obstante, aceptando dejar de lado la interpretación corporativa de la imagen de la vid y los sarmientos, el significado eclesiológico de la alegoría permanece en pie[63].

Puesto que lo que anuncia aquí Jesús a sus discípulos en vistas de su partida, no se puede realizar sino en el seno de la comunidad. Sólo en el seno de la comunidad de los discípulos de Jesús será posible el "permanecer en él", y el cumplimiento de la promesa de la permanencia de Jesús en ellos.

Tanto los discípulos como los fieles posteriores no lo hubiesen comprendido de manera diferente, bien sea por la exhortación que sigue a continuación de "permanecer en su amor", como por el mandamiento de ejercitar el amor fraterno[64].

Pero más allá de estas paradigmáticas referencias eclesiales presentes en el evangelio, autores como R. Infante[65] descubren otra serie de imágenes y metáforas de hondo calado eclesial. En efecto, para Infante, entre los escritos del Nuevo Testamento, el que en mayor medida privilegia el lenguaje simbólico es el cuarto evangelio.

Si bien es cierto, argumenta Infante, que en el cuarto evangelio están ausentes tanto el término "Iglesia" como sus sinónimos, a saber, "pueblo de Dios", "los llamados", "los Santos", "el cuerpo de Cristo", en la actualidad es unánime la convicción entre los exégetas de la existencia en este evangelio de una profunda eclesiología, que se expresa sobre todo, a través de símbolos e imágenes[66].

Las imágenes más conocidas y estudiadas son las del pastor y la grey (cf. Jn 10), la de la vid y los sarmientos (cf. Jn 15), como se ha dicho hace poco. Pero en modo

---

[62] Cf. ib., 222-223.
[63] Cf. R. SCHNACKENBURG, *L'Église dans le Nouveau Testament. Réalité et signifiacation théologique Nature et mystère de l'Église*, Paris 1964, 123.
[64] Cf. ib., 123.
[65] Cf. R. Infante, *Lo sposo e la sposa. Contributo per l'ecclesiologia del Quarto Vangelo*: Rassegna di Teologia 31 (1996) 451-481.
[66] Cf. ib., 452.

menos evidente y más alusivo, se encuentra en el evangelio, casi a modo de filigrana, toda una trama de elementos que revelan otro tipo de simbología eclesial: la "esponsal", que tiene sus propias raíces en la literatura profética y el Cantar de los Cantares[67].

Siempre en el ámbito de la simbología, se debe tener en cuenta también la representatividad de los personajes en el evangelio de Juan, sobre todo "los discípulos", introducidos en el relato como "tipo" o "símbolos" de una manera adecuada de reaccionar frente a Jesús y su mensaje. En el cuarto evangelio se descubre, por consiguiente, en el ámbito de la simbología "esponsal", una multiplicidad de aspectos y dimensiones de manera tal que la comunidad es alternadamente presentada como mujer, madre, esposa[68].

El uso de la metáfora y de los símbolos esponsales en el evangelio de Juan no se reduce, por tanto, a un puro y estéril ejercicio estético-literario, sino que tiene por finalidad la comprensión más profunda de las relaciones entre Cristo y la Iglesia, y delinear una praxis eclesial proponiendo actitudes y comportamientos tendientes a realizar y manifestar la novedad de la vida en Cristo[69].

2.2. Comparaciones entre Juan y los otros evangelios

Se ha hecho notar que a Juan le faltan las expresiones y las escenas eclesiales que recogen los evangelios sinópticos. Así por ejemplo, como ya se ha señalado, Schweizer[70] afirma que Juan no menciona ni la elección (cf. Mc 3,13ss) ni el envío de los discípulos (cf. Mc 6,7ss). Y en este mismo orden de ideas, otros exégetas y teólogos caracterizan a Juan como contrario a los sacramentos porque omite las escenas referidas a la eucaristía y al bautismo que se encuentran en los sinópticos[71].

---

[67] Cf. ib., 452-453.

[68] Un ejemplo de ello lo constituye para Infante la escena del Gólgota. En el Gólgota Jesús revela su madre como madre de todos los que creen en él. La madre al pie de la cruz del hijo que está a punto de espirar, representa, para Infante, la figura de la Madre-Sión que llora desconsolada por la pérdida de sus hijos. A ella el Hijo revela y dona como hijo su discípulo predilecto, figura y anticipación de una multitud innumerable de hijos. La madre de Jesús es por lo tanto la figura de la mujer-madre-Sión en quien se realiza la reunión de los hijos dispersos, no sólo de Israel sino de todas las naciones. Son donados nuevos hijos a la madre, y éstos la acogen como madre; madre e hijo de acogen recíprocamente y llegan a ser una sola cosa. Cf. ib., 481.

[69] Cf. ib., 479.

[70] Cf. E. SCHWEIZER, *The Concept of the Church in the Gospel and Epistles of St. John*, o.c., p. 237.

[71] Cf. E. LOHSE, *Wort und Sakrament im Johannesevangelium*, NTS 27 (1960-1961) 110-125.

Sin embargo, se ha de recordar que la selección de escenas recogidas en los evangelios, está subordinada por la perspectiva y propósito de cada evangelista. Por eso no se debe esperar que todos los evangelios expresen su eclesiología de la misma manera.

De ahí que, en el caso de Juan, es cierto que no se encuentra en él una lista de los doce, ni una escena a la orilla del lago de Galilea en la que sean llamados los discípulos a dejar sus redes de pescadores y seguir a Jesús. Pero la escena de Jn 1,35-50 pudiese considerarse como equivalente de la elección de los discípulos. En efecto esta elección se presupone en Jn 6,70; 13,18; 15,16; así como también la existencia de los Doce en Jn 6,67.70; 20,24[72].

El aspecto de envío misionero puede hallarse reflejado en Jn 4,38; 15,16; 17,18; 20,21; y llevado a cabo en Jn 21,1-11[73]. Al respecto constituye un aspecto resaltante el diálogo misionero entre Jesús y sus discípulos en Jn 4,31-38. Los habitantes de Sicar que van llegando a través de los campos prefiguran, de alguna manera, una cosecha llena de promesas; en esta oportunidad la mirada de Jesús se dirige hacia un horizonte lejano, hacia el tiempo del envío misionero de los discípulos, la misión de Samaría[74].

Del mismo modo, los griegos, un poco antes del relato de la pasión, vienen buscando a Jesús y manifiestan su deseo de verlo (Jn 12,20); éstos constituyen una señal inequívoca de las afirmaciones de Jesús presentes, a continuación, en el mismo pasaje: "si el grano de trigo no cae en tierra y muere, queda infecundo; pero si muere, da mucho fruto" (Jn 12,24); y también: "cuando yo sea levantado de la tierra, atraeré a todos hacia mí" (Jn 12,32). Así pues, aunque el evangelio de Juan no constituya explícitamente un escrito misionero, su interés por la misión resulta innegable[75].

De aquí que tampoco sería cierto afirmar que Juan carezca del sentido de la alianza con el nuevo pueblo de Dios por el hecho de que en Juan falta la mención de las

---

[72] Cf. R. BROWN, o.c., p. 223.
[73] Cf. ib., 223.
[74] Cf. R. SCHNACKENBURG, o.c., p. 125-126.
[75] Cf. ib., 125-126. También se expresa de manera similar H. van den Bussche, pero refiriéndose esta vez al aspecto sacramental: "Juan no escribe para cristianos teóricos, sino para hombres que viven en iglesia y practican los sacramentos. Ciertos textos manifiestan incluso una catequesis centrada en el servicio litúrgico. Pero no por ello el evangelio es un escrito litúrgico, aunque en él se descubre un notable interés por el desarrollo de la iglesia y por la vida sacramental". H. VAN DEN BUSSCHE, *El evangelio según San Juan*, Madrid 1972, 75.

palabras de Jesús acerca de la sangre de la alianza. Puesto que el tema de la alianza puede verse de otra forma en Jn 20,17: "Yo asciendo… a mi Padre y vuestro Padre". Esta expresión adaptaría a la nueva situación cristiana la fórmula de Lev 26,12 y Ex 6,7: "Yo seré vuestro Dios"[76].

En este mismo orden de ideas, R. Schnackenburg reitera y puntualiza la necesidad de respetar la perspectiva adoptada por cada evangelista en la formulación de su relato sobre la vida, pasión, muerte y resurrección de Jesús[77].

En el caso concreto del evangelio de Juan, Schnackenburg recuerda que no será sino después de la ascensión cuando Jesús "atraerá a todos hacia sí" (Jn 12,32). Existe por tanto también para Juan "un tiempo de Jesús" y un "tiempo de la Iglesia" caracterizado por el Espíritu. Solo que Juan no opta por desarrollar uno después del otro como lo hace Lucas en sus dos obras, sino que las contempla, según su óptica, ya asociadas en la obra y palabra de Cristo[78].

La mirada del Jesús terreno pareciera más bien penetrar ya constantemente en el tiempo que ha de venir, en el cual, en tanto que glorificado, hará fecunda para todos los hombres la obra que ha cumplido en la tierra (cf. Jn 19,30), a través del Espíritu Santo y la acción de sus discípulos. Esta mirada del Jesús joánico, orientada hacia el tiempo venidero, pudiera estar apuntalando hacia la Iglesia, prefigurada en diferentes palabras e imágenes por medio de las cuales el Jesús joánico ha venido esclareciendo su obra[79].

2.3. Reconsideración del argumento del silencio desde otra perspectiva

No obstante lo hasta ahora en el presente apartado, el mismo argumento del silencio esgrimido como concluyente por los minimalistas, podría reconsiderarse desde otra perspectiva más positiva. En efecto, puede ser que el motivo por el cual Juan no hace alusión directa a varias realidades en su evangelio, no sea porque no existen en la vida de la comunidad joánica, sino porque el evangelista habría modificado ciertos

[76] Cf. R. BROWN, o.c., p. 223.
[77] Cf. R. SCHNACKENBURG, o.c., p. 117.
[78] Cf. ib., 119-120.
[79] Cf. ib., 120.

elementos de dichas realidades según su óptica teológica, como acaba de verse en el punto anterior[80].

En tal sentido, si el evangelio fue escrito para indicar a los cristianos que su vida eclesial estaba enraizada en el propio ministerio de Jesús, ciertamente el evangelista presuponía la existencia de la comunidad eclesial[81]. Y, en paridad de ideas, si el evangelista ha enfatizado la unión personal con Jesús, esto no tiene necesariamente que verse como una negación u oposición a la Iglesia y a los sacramentos, sino quizás al formalismo que constituye un peligro inevitable de las instituciones y prácticas establecidas[82].

Por otro lado, no hay manera de saber con exactitud si existían figuras llamadas apóstoles, profetas y maestros en la comunidad joánica. Pero prestando atención al constante énfasis que el evangelio pone sobre el término "discípulo/discípulos" ("78" veces), Juan estaría indicando que la prioridad no consiste en el rol o en el cargo por sí mismo, sino en la relación con Jesús y en la recepción de vida que proviene de él[83].

La eclesiología del evangelio estaría marcada, pues, según los autores que asumen una posición crítica, moderada, entre la postura minimalista y maximalista, por lo que en el evangelio se enfatiza y por aquello que se pueda deducir del significado de tal énfasis. En la perspectiva de Juan, en consecuencia, no ha de verse una actitud de

---

[80] Cf. R. BROWN, o.c., p. 223-224.

[81] A. Feuillet acota al respecto que nada manifiesta mejor esta relación entre el tiempo del ministerio terreno de Jesús y el tiempo de la Iglesia que el discurso sobre el pan de vida (Jn 6): en el mismo momento en el que Jesús habla, una cierta "comunión" con Jesús es ya posible gracias a la fe: "quien viene a mí jamás tendrá hambre, quien viene a mí jamás tendrá sed" (Jn 6,35). De igual manera en los discursos de despedida Jesús no cesa de hablar a sus discípulos sobre aquello en lo que ha de consistir la vida de la comunidad de los discípulos, después de su partida. Dichas indicaciones serán completadas y ejemplificadas en los capítulos 19-20 y 21 del evangelio, en los cuales Cristo, muerto y resucitado, nos permite asistir al inicio de la realización de todo aquello que había prometido. Cf. A FEUILLET, *Le temps de l'Église d'après le Quatrième Évangile et l'Apocalypse*: La Maison-Dieu 65 (1961) 61.

[82] Cf. R. BROWN, o.c., p. 224.

[83] Cf. ib., 224. En este orden ideas, subraya también P. Le Fort que en las epístolas, el autor, sin precisar cuál es su propio estatus entre los testigos del Jesús terreno, ni si ha sido investido con un encargo apostólico, en el sentido estricto y jurídico del término, reivindica con convicción el haber sido testigo de la revelación, y apoya sobre dicha experiencia su autoridad para poner por escrito el evangelio, y hallarse, de este modo, en el origen de la tradición de la comunidad joánica. En este mismo sentido, el cuarto evangelio se presenta, pues, como la obra del discípulo que Jesús amaba; y el aspecto distintivo de este discípulo es el haber sido introducido en el conocimiento íntimo de Jesús, a tal punto de poder transmitir auténticamente el testimonio recogido en el evangelio. Cf. P. LA FORT, *Les structures de l'Église militante selon Saint Jean*, Genève 1970, 181.

desdén o rechazo hacia la Iglesia como institución, sino más bien el temor de que la Iglesia gradualmente pudiese ser pensada como una entidad separada de Jesús[84].

De tal manera que tanto el ministerio como el culto y, aún más, las otras realidades que caracterizan a la Iglesia en cuanto institución, a saber, la organización, la disciplina, la normativa dogmática, carecerían de una enseñanza explícita en los escritos joánicos. Sin embargo el silencio de Juan no constituye la expresión de una desconfianza ni de una actitud polémica en relación a la Iglesia[85].

Más bien este silencio testimonia que dichas realidades no deben ser nunca absolutizadas. Sea cual fuese la forma concreta o la importancia que se les desee atribuir, ellas constituyen mediaciones para realizar la fe y el amor que son la esencia de la Iglesia. Juan se halla, pues, visiblemente preocupado por el peligro de que la Iglesia, según P. La Fort, comience a encontrar en su propia institución la garantía de su existencia y de su fidelidad[86].

Por eso, se debería proceder con suma cautela al intentar inferir, a partir de las omisiones, una actitud contraria o adversa de parte del evangelista hacia la Iglesia.

2.4. Recurso a los otros escritos joánicos

En las cautelosas consideraciones metodológicas en relación al argumento del silencio, R. Brown llama la atención sobre otro importante aspecto a tener en cuenta: el recurso a los otros escritos del cuerpo joánico[87].

En efecto, así como la entera trama del libro de los Hechos de los Apóstoles se tiene en cuenta junto con el evangelio de Lucas en estudios sobre la teología lucana, de igual modo los otros escritos de la escuela joánica deben ser consultados antes de realizar generalizaciones acerca de la concepción eclesiológica del cuarto evangelio[88].

---

[84] Cf. R. BROWN, o.c., p. 224.
[85] Cf. P. LA FORT, o.c., p. 182.
[86] Cf. ib., 182.
[87] Cf. R. BROWN, o.c., p. 225.
[88] Cf. ib., 225.

En coherencia con esto, varios estudiosos del evangelio de Juan han seguido este criterio en sus obras[89]. De tal modo que su interpretación no sólo de la eclesiología joánica, sino de la teología de cuarto evangelio en general, resulta más satisfactoria y convincente que la de otros exégetas que tienden a colocar una necesaria oposición entre los escritos del cuerpo joánico, aun cuando tengan éstos mucho en común en razón del estilo, terminología, perspectiva teológica[90].

Las limitaciones impuestas a una obra literaria con un género específico, como es el caso de un evangelio, concretizadas a partir de un determinado formato y propósito específico, ponen en advertencia a los lectores sobre la inadecuada pretensión de encontrar en él, un registro completo y detallado de todo el pensamiento del evangelista.

Así, pues, muy a menudo las epístolas joánicas, especialmente 1Jn con su característico énfasis sobre "lo que era desde el principio" (1Jn 1,1), deberían estar en capacidad de contribuir a completar la visión de la teología joánica sobre la Iglesia, de modo particular en aquellos puntos donde el evangelio hace silencio[91].

El recurso, pues, a los otros escritos del cuerpo joánico resulta, en numerosas instancias, mucho menos riesgoso que las reconstrucciones especulativas basadas en lo que el evangelio ha omitido.

Sin embargo, como balance, hemos de decir que constituye un resultado insuficiente, en relación a las consideraciones metodológicas sobre el argumento del silencio, darse por satisfechos con postular que la eclesiología del evangelio de Juan debería pensarse a partir de lo que en el evangelio se enfatiza y por lo que se puede deducir del significado de tal énfasis.

Sin rechazar, por supuesto, el valor de tales afirmaciones, se hace necesario dar el paso de revisar críticamente el estatuto de los textos explícitamente eclesiológicos que encontramos en el evangelio de Juan tal cual como ha llegado a nuestras manos, es decir, en su forma canónica. Ya que, hasta ahora, dichos textos, han venido siendo

[89] Cf. A. FEUILLET, o.c.; R. SCHNACKENBURG, o.c. Más recientemente, entre otros, U. VON WAHLDE, *The Gospel and Letters of John*, vol. I-II, Cambridge 2010.
[90] Cf. R. BROWN, o.c., p. 225.
[91] Cf. ib., 225.

considerados por el consenso mayoritario de la crítica literaria, como textos de carácter secundario, como añadidos marginales.

En otras palabras, se está proponiendo la necesidad de pasar a una revisión crítica de la cuestión del "redactor" o de la "redacción final" del cuarto evangelio, que pueda dar lugar al replanteamiento del estatus de los textos explícitamente eclesiológicos, a través de los cuales cobrarían nueva y mayor inteligibilidad los pasajes, términos e imágenes llenos de simbolismo eclesial y sacramental del cuarto evangelio.

En este sentido, se percibe la importancia de la afirmación de Käsemann, en su momento, cuando expresaba que una de las más sorprendentes características del evangelio de Juan consiste en que no parece desarrollar ninguna eclesiología explícita. Y con esta aseveración, el exégeta de Tubinga daba a entender abiertamente, a modo de postulado, que "no concebía un mensaje cristiano, un evangelio, sin eclesiología". Esto también en el caso de un evangelio como el de Juan cuyo centro lo constituye la cristología[92].

Pues bien, aunque luego, en el desarrollo argumentativo de su obra, como ha sido reseñado arriba, Käsemann llegará a extremar la posición minimalista, su inicial postulado no deja de conservar valor y de permanecer abierto en espera de nuevos abordajes críticos que revelen tanto su vigencia como su pertinencia, a saber: el lugar propiamente dicho de la eclesiología del cuarto evangelio.

3. Revisión de la cuestión de la "redacción final" del evangelio

Como se ha comentado hace poco, más allá del controvertido argumento del silencio, en el meollo de la problemática subyacente al debate sobre la eclesiología del cuarto evangelio, destacan las objeciones metodológicas colocadas por la crítica literaria, que en el caso del evangelio de Juan, ha tenido en R. Bultmann uno de sus mayores exponentes[93].

---

[92] Cf. E. KÄSEMANN, o.c., p.77.

[93] Al respecto afirma M. RODRÍGUEZ, *Antisacramentalismo/sacramentalismo exagerado/solución correcta*, en F. RAMOS (ed.), o.c., p. 56: "El teólogo protestante R. Bultmann (1884-1976) ha sido, sin duda alguna, el exegeta más influyente del siglo pasado. Sus estudios y artículos con sus retos y

En efecto, Bultmann reconoce que, en el evangelio, en la forma como nos ha sido transmitido, existen claras y explícitas referencias a los sacramentos, a la historia de la salvación, e incluso a los encargos eclesiales (Jn 21)[94], pero él considera todas estas referencias como añadidos de valor secundario provenientes del "redactor eclesiástico" que ha impuesto su eclesiología al evangelio original[95].

Ciertamente existen razones de peso, esgrimidas por la crítica literaria, para atribuir determinados pasajes a una redacción final del evangelio[96]. En este sentido, resulta claramente perceptible que el evangelio no parece haber sido compuesto en un período específico de principio a fin, sino que ha sido objeto de muchas redacciones.

Algunas observaciones concretas, entre otras, contribuyen a apoyar la anterior percepción: por una parte, el evangelio de Juan no cuenta sólo con una conclusión, sino con dos. La primera que se encuentra en Jn 20,30-31, es la conclusión inicial del relato; mientras que la segunda en Jn 21,25, se refiere a las últimas palabras del epílogo (Jn 21). De igual modo, se debe tener en cuenta que la voz que se expresa en Jn 21,24 se diferencia explícitamente del autor del relato evangélico: "Este discípulo es el que da testimonio de estas cosas y las ha escrito, y *nosotros sabemos* que su testimonio es verdadero" (Jn 21,24).

Estas dos conclusiones, por consiguiente, no habrían sido redactadas por el mismo autor, y confirman, sin la menor duda, la hipótesis de una doble redacción. De esta forma, el conjunto literario que encontramos en Jn 21parece constituir un ejemplo privilegiado de la redacción final del cuarto evangelio[97].

Por otra parte, la existencia de glosas apoya el fenómeno de la doble redacción. Algunas de ellas aclaran un aspecto concreto de cierto detalle, como en el caso de Jn 4,2. Otro tipo de glosas hacen comentarios teológicos sobre el relato, como en el caso de Jn 4,44; 7,39b; 12,16.

---

provocaciones exegéticas respecto al EvJn, pero, sobre todo, su gran comentario al cuarto evangelio, contribuyeron a crear una de las épocas más florecientes de la exégesis joánica, obligando a autores protestantes y católicos a discutir y tomar partido a favor o en contra de las hipótesis atrevidas del exégeta de Margburgo". Cf. J.-F. COLLANGE, *Bultmann, Rudolf, 1884-1976*, en J.-Y. LACOSTE (ed.), *Diccionario Akal Crítico de Teología*, Madrid 2007,219-221.

[94] Cf. R. BULTMANN, *The Gospel of John. A Commentary*, o.c., p. 701

[95] Cf. R. BULTMANN, *Theology of the New Testamen. With a New Introduction by R. Morgan*, o.c., vol.2 p.3ª c.1 p.9. Ib., vol.2 p.3ª c.2 p.58-59.

[96] Cf. R. BROWN, o.c., p. 225.

[97] Cf. J. ZUMSTEIN, *L'Évangile selon Saint Jean (1-12)*, Genève 2014, 27.

Además, en la parte final de determinadas secuencias, algunos textos han sido agregados en un segundo momento. Dichos textos interrumpen o retrasan el desarrollo de la narración. Por ejemplo, la parte final del capítulo 12 (Jn 12,37-43), ha sido completada por un pequeño pasaje cristológico (Jn 12,44-50). De manera similar, el relato del lavatorio de los pies comprende dos interpretaciones (13,6-11.12-20). Y el primer discurso de despedida que concluye en Jn 14,31 con el célebre imperativo "¡Levantaos! ¡Vámonos de aquí!", sólo llegará a ejecutarse en Jn 18,1, que constituye ya el inicio del relato de la pasión. Los capítulos 15-17 parecen, pues, haber sido colocados en un momento posterior entre 14,31 y 18,1[98].

En todos estos ejemplos, la escuela joánica, al menos como hipótesis tentativa, pareciera haber completado una versión inicial de la obra, contribuyendo, de este modo, a su ampliación a través de la adjunción de pequeños conjuntos literarios típicamente joánicos[99].

Pero, ¿cómo podría explicarse este fenómeno de producción o elaboración literaria en el ámbito del proceso de composición del evangelio de Juan? ¿Sería posible reconstruir la historia de la composición del cuarto evangelio? ¿Cómo ponderar convenientemente la cuestión de la redacción final del evangelio? ¿Qué plausibilidad en el ámbito de la crítica pudiese tener la hipótesis que acaba de ser apenas esbozada?

De momento, ante estos interrogantes deseamos adelantar, con Brown, que el concepto de "redacción final" o de "redactor" como "algo" o "alguien" que corrige la teología del evangelista está muy lejos de ser probado convincentemente[100].

De modo especial si se piensa en el redactor como un discípulo del Discípulo Amado y, por tanto, un seguidor del evangelista. Entonces la eclesiología de las escenas añadidas por el redactor pudieran ser una clarificación y ampliación del punto de vista del evangelista; o también una adaptación a una nueva situación[101].

Por tales razones, se impone ahora pasar revista a los diferentes modelos explicativos que se han venido proponiendo en el ámbito de la composición literaria del

[98] Cf. ib., 27.
[99] Cf. ib., 27.
[100] Cf. R. BROWN, o.c., p. 225.
[101] Cf. ib., 225.

evangelio; para intentar hacer con cada uno de ellos una equilibrada ponderación que permita entrever la necesidad de un enfoque, que valorizando las intuiciones ofrecidas por los otros modelos, favorezca al mismo tiempo, una visión más integral y comprensiva del dinamismo histórico del proceso de composición literaria del evangelio[102].

3.1. El modelo de la unidad de composición

La investigación exegética en torno al evangelio de Juan, se ha esforzado a partir del siglo XIX hasta nuestros días de proponer varias hipótesis explicativas de su génesis, del proceso de su composición. Se han propuesto fundamentalmente tres modelos.

El modelo de la unidad de composición se basa sobre la hipótesis de que el evangelio en su conjunto constituye la obra de un único autor. La razón principal para la justificación de esta hipótesis se refiere al concepto estilístico. En efecto, como lo muestran las estadísticas terminológicas, se trata de la misma lengua, el mismo estilo literario que prevalece desde el principio hasta el final del relato evangélico.

Así, por ejemplo, E. Schwiezer ha logrado individuar "33" particularidades del estilo joánico. Este trabajo fue completado luego por Jeremias y Menoud, y ha sido conducido a su ulterior desarrollo por Ruckstuhl y Dschulnigg, cuya lista ha alcanzado "153" particularidades estilísticas[103].

Para quienes sostienen este modelo, las tensiones eventuales que aparecen a lo largo de la trama narrativa, pueden ser explicadas a través de una hipótesis complementaria que ve en el autor del evangelio a alguien que ha tenido necesidad de retomar su escrito en repetidas y diversas ocasiones, reelaborando de esta manera su propio original.

En tal sentido otro representante del modelo de la unidad de composición del evangelio es **W. Wilkens**[104], el cual atribuye el proceso de las reediciones a un mismo

---

[102] En este punto seguiremos muy de cerca la propuesta que al respecto hace J. ZUMSTEIN, o.c., p. 26-30.
[103] Cf. R. BROWN, o.c., 51.
[104] Cf. W. WILKENS, *Evangelist und Tradition in Johannesevangelium*: TZ 16 (1960) 81-90.

autor, el Discípulo Amado. Su propuesta se basa en las siguientes etapas para el proceso de composición literaria del evangelio:

- El núcleo básico del evangelio (*Grundevengelium*) consistía en las narraciones de cuatro signos en Galilea y tres signos en Jerusalén. Por tanto se estaría hablando aquí de una especie de libro de los signos (Jn 20,30).

- El evangelista añadió, a continuación, siete discursos a los signos. Dichos discursos poseían su propia prehistoria, de la cual el mismo evangelista sería el responsable.

- La colección de signos y discursos se convirtió luego en un evangelio marcado por el tono pascual desde su comienzo, a través de la transposición de tres relatos de la semana de la pasión a las secciones iniciales de la narración (Jn 2,13-22; 6,51-58; 12,1-7). Finalmente se produjo por parte del mismo evangelista una considerable reorganización de los versículos y las divisiones de los discursos. Estas ediciones representaban, para Wilkens, el trabajo realizado a lo largo de toda la vida del evangelista. Un redactor acabó haciendo algunos añadidos, por ejemplo, el capítulo 21.

La propuesta de Wilkens llama la atención, entre otras cosas, porque reconoce la autoría del evangelio en la persona del Discípulo Amado, considerado como testigo ocular de los signos y dichos de Jesús, lo cual revela la presencia de una tradición histórica[105].

No obstante, en la teoría de Wilkens el proceso de edición o de sucesivas ediciones ha consistido fundamentalmente en la adición de material y la reorganización del mismo, pero nunca en la reelaboración o el acto de retomar lo que originalmente había sido escrito. Tal procedimiento, a lo sumo, no deja de parecer una curiosa manera de "editar" alguien su propia obra[106].

Pero el mayor exponente de la teoría de las múltiples ediciones ha sido **M. –É. Boismard**[107]. Durante la década de los sesenta este exegeta ha sostenido que Juan el

[105] Cf. R. BROWN, o.c., p. 59.
[106] Cf. ib., 59.
[107] Cf. ib., 59-62.

hijo de Zebedeo era el autor del diseño principal del evangelio y de su tradición. El mismo Juan, según Boismard, habría escrito o supervisado la escritura de dicho primer diseño. Igualmente habría sido el responsable de dos o más reediciones las cuales habrían introducido ligeros cambios en el plan original y diversas formulaciones del mismo material. Luego hubo una redacción final que Boismard atribuía, en un primer momento, a Lucas, quien reunió todos los hilos del material joánico en el evangelio tal cual lo conocemos hoy[108].

Con el pasar del tiempo Boismard fue madurando y haciendo más compleja su teoría editorial sobre el evangelio de Juan. De este modo para la época de la aparición del tercer volumen de la famosa Sinopsis de los Cuatro Evangelios (*Synopse des Quattres Évangiles*)[109], Boismard hacía la propuesta de cuatro etapas en el proceso de composición literaria del evangelio:

- El documento "C" era un evangelio completo que abarcaba desde Juan el Bautista hasta la resurrección, mucho más antiguo que Marcos. Habría sido escrito en arameo, en Palestina, al rededor del año 50 d.C.; y aunque en ciertos puntos habría estado más cercano a los Sinópticos que el evangelio de Juan en su forma final, el documento "C", a nivel de vocabulario y estilo, no puede ser distinguido de manera sistemática en relación a las subsiguientes etapas de la composición del evangelio. Pudo haber sido escrito por el Discípulo Amado (más probable es que haya sido Juan el Zebedeo o Lázaro). Su cristología era primitiva, carente de actitudes peyorativas tanto hacia el mundo como hacia los judíos, no obstante la presencia de una fuerte influencia samaritana.

- *Jean II-A*, al igual que el Documento "C", también escrito en arameo. Su tiempo de datación debe ubicarse entre los años 60-65 d.C. Refleja la obra del presbítero Juan, un judío palestino, conocido por Papías. II-A añadió milagros al documento "C", refleja una cristología enraizada en la sabiduría,

[108] Boismard trató de demostrar esta identificación del redactor, entre otros aspectos, a partir de las características lucanas que encontró en Jn 21 y en algunas adiciones al prólogo. Para una más amplia documentación en relación a esta cuestión cf. M.-É. BOISMARD, *Comment Luc a remanié l'évangile de Jean*, Cahiers de la Revue Biblique 51, Paris 2001.
[109] Cf. P. BENOIT - M.-É. BOISMARD, et al., *Synopse des Quattres Évangiles*, 3 vol., Paris 1972-1977.

posee afinidades lucanas (pero no se basó en ninguno de los sinópticos en su forma final), introduce el aspecto de hostilidad hacia los judíos y el mundo.

- *Jean II-B* fue escrito en griego treinta años más tarde por el mismo Presbítero Juan que ahora se había trasladado hacia Éfeso, y quien también habría escrito las epístolas. En esta ocasión, Juan el Presbítero, cambió notablemente el orden del material, de tal modo que de una orientación geográfica perceptible en Jean II-A, pasó a un criterio temporal en base a ocho semanas. Algunas secciones completas de II-A fueron reemplazadas por pasajes con afinidades sinópticas, puesto que a partir de este tiempo el editor ya conocía los tres evangelios sinópticos en su forma final. También conocía para esta época las cartas paulinas y el material de Qumrán. A nivel cristológico, presentó a Jesús como una figura preexistente, claramente superior a Moisés.

- *Jean III* es la edición final del evangelio redactada por un judeo-cristiano desconocido. El lugar de esta edición final se ubica en Éfeso, en la segunda centuria. Añadió duplicados provenientes de las primeras ediciones y de las epístolas joánicas, reorganizó capítulos, enfatizó el juicio final, modificó el anti-judaísmo y orientó la cristología en la dirección del monoteísmo (Jn 17,3: “el único Dios verdadero”).

El acercamiento realizado por Boismard a la cuestión de las múltiples ediciones del cuarto evangelio, tiene en cuenta muchos aspectos referentes al pensamiento joánico, tales como diferentes cristologías, diferentes actitudes hacia “los Judíos” y hacia “el mundo”, distintas orientaciones geográficas. Su acercamiento también toma en cuenta las interrupciones de secuencia en la forma final del evangelio, que se produjeron por la inserción del editor de nuevo material en el diseño original. Del mismo modo dicho acercamiento logra explicar las repeticiones, ya que el editor pudo haber incluido formas variantes de las mismas palabras.

La presencia de significativas porciones intactas de discursos pudiera explicarse por el deseo de preservar fragmentos de la tradición sin haber sido capaz de encontrar un lugar ideal para insertarlo.

Finalmente, ha de destacarse que en línea con los representantes del modelo de la unidad de composición, según Boismard, el material usado en las diferentes ediciones ha provenido de un mismo autor y su discípulo. De tal modo que aquellos pasajes del evangelio en los cuales el estilo del griego delata una diferencia de autor, por ejemplo, Jn 21, puede ser explicado mediante la puesta en escena de una redacción final[110].

Sin embargo, la tesis de Boismard ha estado muy sujeta a la búsqueda, en ocasiones casi escrupulosa, de criticismo. En tal sentido, el peligro mayor en que ha caído su teoría consiste en la pretensión de una reconstrucción demasiado exacta de la historia de las ediciones del texto del cuarto evangelio. Ciertamente son obvios los problemas de crítica literaria en Juan, y es posible que varias ediciones causasen dichos problemas. Pero debemos estar atentos para preservar nuestro escepticismo del intento de un comentarista que pretenda decirnos hasta qué mitad de versículo pertenece a una edición y a cuál otra, la restante[111].

En resumen, pues, a modo de balance crítico, el modelo de la unidad de composición se presenta susceptible a las siguientes observaciones críticas: la unidad de estilo no implica necesariamente que la autoría de la obra repose principalmente en una sola persona, sino que puede constituir el signo distintivo de un medio sociológico homogéneo y estructurado, como por ejemplo en el caso de una comunidad o escuela, la cual se caracterizaría por el empleo de un patrimonio lexical, estilístico y semántico común[112].

Por otra parte, no logra entenderse del todo cómo un autor que retoca su misma obra pueda llegar a crear tensiones al interno de la misma tanto a nivel literario como a nivel teológico.

Además se debe notar que este modelo de la unidad de composición, pudiese estar en la base, con sus respectivas variantes y peculiaridades, de quienes actualmente defienden el análisis sincrónico. El evangelio pasa a considerarse como una obra maestra literaria, la cual forma una totalidad de significación coherente. El postulado del análisis sincrónico, sin embargo halla su límite en la medida en que el texto del evangelio lleva todavía consigo las huellas del proceso histórico de su composición, que

[110] Cf. R. BROWN, o.c., p. 61.
[111] Cf. ib., 61.
[112] Cf. J. ZUMSTEIN, o.c., p. 27-28.

no debe dejar de ser tomado en cuenta a la hora de afrontar la tarea de la interpretación[113].

3.2. El modelo del evangelio primitivo

El modelo del evangelio primitivo comenzó a tomar auge en el campo de la crítica exegética hacia los inicios del siglo XX con J. Wellhausen[114]. Luego fue retomado y desarrollado a mediados de siglo por varios autores de la corriente histórico-crítica como R. Brown, W. Langbrandtner, G. Richter y otros[115].

La idea principal de este modelo consiste en postular la existencia de una especie de "evangelio primitivo" o un cúmulo de materiales tradicionales de los hechos y dichos de Jesús, en el origen de la tradición joánica, los cuales , a continuación, comenzarían a ser objeto de reinterpretaciones y ampliaciones sucesivas.

Así, por ejemplo, Brown en su comentario al evangelio según Juan[116] presenta las siguientes etapas en el proceso de composición literaria:

- Etapa primera: *La existencia de un cuerpo de materiales tradicionales sobre los hechos y dichos de Jesús*. Estos materiales eran independientes de la tradición sinóptica y ofrecían formas variantes de las narraciones acerca de lo que Jesús hizo y dijo. El desarrollo de tales variantes llevó su tiempo. Un personaje prominente de la primitiva Iglesia predicó y enseñó acerca de Jesús, valiéndose para ello, de dichos materiales, pero dándoles una típica configuración teológica y expresiva.

- Etapa segunda: *Desarrollo de este material según los esquemas joánicos*. A través del tiempo los materiales tradicionales sufrieron desplazamientos, selección, profundización y adaptaciones hasta alcanzar la forma y estilo de los relatos y discursos que formarían parte del evangelio. Para ello jugaron un rol clave tanto la predicación como la enseñanza oral. Ya hacia el final de esta segunda etapa empiezan a aparecer las formas escritas bien sea de la enseñanza como de la predicación. Varios relatos de milagros, con mucha

[113] Cf. ib., 28.
[114] Cf. J. WELLHAUSEN, *Erweiterungen und Änderungen im vierten Evangelium*, Berlin 1907.
[115] Cf. J. ZUMSTEIN, o.c., p. 28.
[116] Cf. R. BROWN, *El Evangelio según Juan,* I-XII, Madrid 1979, 36-42.

probabilidad, los más usados en la predicación, adquirieron forma de dramas. Las frases de Jesús fueron integradas hasta constituir extensos discursos de género poético y solemne, semejantes en su forma a los discursos de la Sabiduría personificada del Antiguo Testamento. También los recursos estilísticos propios de la narrativa del cuarto evangelio tales como el malentendido y la ironía, tuvieron su génesis en esta etapa. Determinadas causas influyeron para que se uniesen signo y discurso interpretativo, entre ellas las exigencias de la predicación y las de una naciente liturgia que ya despuntaba. El dato de la presencia de unidades de material joánico, como el capítulo "21", que difieren por su estilo del bloque mayoritario que forman los restantes materiales, revela que tanto la predicación como la enseñanza estuvieron a cargo distintas personas. Todos, sin embargo, parecen proceder de una fuente predominante. Se pudiese entonces pensar en una escuela estrechamente unida de pensamiento y de expresión. En esta escuela, el predicador principal era también el responsable del cúmulo principal de materiales provenientes de la tradición.

- Etapa tercera: *La organización de los materiales para formar un evangelio consecutivo*. Se trataría de la primera redacción del cuarto evangelio. La autoría de esta primera redacción se atribuiría a aquella misma figura influyente de la segunda etapa, el maestro, predicador o teólogo principal que dio forma al conjunto más importante de los materiales joánicos. Brown se referirá a él a lo largo del comentario como el "evangelista". No es posible deducir si este mismo evangelista fuese el escribiese directamente el evangelio o se valió de los servicios de un escriba. Lo más factible, según Brown, es que esta primera redacción se hiciera en griego; y que mostrase ya un diseño general coherente. Por otra parte, la tarea de organizar la primera redacción del evangelio implicaba necesariamente una selección. Del cúmulo ingente de material empleado en la predicación del evangelista, no todo sería incluido. En el supuesto de que el evangelista hubiese predicado a lo largo de cierto número de años, con toda probabilidad echaría mano del recurso de la glosa de la tradición de las palabras de Jesús de diferentes maneras y en distintas ocasiones. Tal conjetura permitiría explicar

el que circulasen versiones variantes de los discursos, según las exigencias de distintos auditorios.

- Etapa cuarta: *Redacción secundaria a cargo del evangelista*. Esta etapa supone que el evangelista haya podido realizar varias reelaboraciones de su evangelio a lo largo de la vida. Pero la mayor parte de los aspectos que postularían una redacción secundaria podrían dilucidarse en términos de una sola reelaboración redaccional. Para ello se necesita comprender que la adaptación del mensaje del evangelio a distintos fines, según iba evolucionando la historia, suponía la introducción de nuevos materiales aptos para resolver nuevos planteamientos. Por ejemplo, Brown hace referencia aquí al pasaje de Jn 9,22-23 que tiene toda la impresión de un paréntesis que representaría la adaptación de la perícopa del ciego de nacimiento a una situación nueva planteada en la década de los años 80 y 90 de la primera centuria, la cual implicaba la excomunión por parte de la sinagoga de los judíos que confesaran que Jesús fuese el Mesías. Sin embargo, Brown admitirá con franqueza que en todos los casos no resulta posible distinguir con claridad lo que pertenecería a la segunda redacción y lo que correspondería a la redacción final.

- Etapa quinta: *Redacción final a cargo de una persona distinta del evangelista*. Brown llamará a esta persona "el redactor". Éste sería un discípulo del evangelista y miembro de la escuela de pensamiento a la que se hizo referencia en la segunda etapa. Una de las tareas del redactor consistió en conservar todo el material joánico restante de la segunda etapa que no había sido utilizado previamente en las redacciones del evangelio. Dicho material tendría como contexto de proveniencia las predicaciones del mismo evangelista, de modo tal que no entrarían en divergencia ni por cuestión de estilo ni por cuestión de vocabulario con el resto del evangelio. Por lo tanto, el hecho de que estos materiales se añadiesen en la redacción final del evangelio no implicaba por ello que constituyesen un conjunto tardío. De aquí concluirá Brown que la edad de los materiales no siempre servirá como criterio para indicar cuáles serían las adiciones atribuibles al redactor. En este sentido, un criterio más seguro vendría a ser la falta de habilidad con

> que un determinado pasaje aparezca insertado de tal modo que interrumpa la ilación del evangelio. Otro criterio lo constituirá el hecho de que un texto sea un duplicado de materiales previamente presentes en el evangelio. Teniendo en cuenta esto, Brown conjetura que el evangelista hubiera reelaborado sus materiales hasta obtener un todo coherente, mas el redactor, no sintiéndose autorizado para reelaborar el evangelio recibido, se limitaría a introducir discursos duplicados o nuevas escenas en lugares apropiados. Algunos de los materiales que el redactor introdujo parecen poseer una referencia sacramental más fuerte que el resto del evangelio. El redactor añadió también al evangelio otros materiales joánicos cuya procedencia no remitía al evangelista. Se señala en tal sentido, una vez más, el cap. 21 como un ejemplo. Según Brown, también fue probablemente el redactor el que añadió el Prólogo al evangelio, en caso de que fuese correcta la interpretación de este pasaje, como un himno independiente, compuesto anteriormente en círculos joánicos[117].

Ciertamente la fuerza de este modelo de la "tradición prejoánica" o del evangelio primitivo reposa en el hecho de presentar la historia de la composición del cuarto evangelio desde la perspectiva de un proceso teológico y literario dinámico, que a través del tiempo iba ampliando y profundizando el relato joánico.

Sin embargo, su debilidad comporta un doble aspecto:

Por un lado, no existe ningún consenso en relación a la delimitación de esta especie de "evangelio primitivo" o de este enigmático "cuerpo de materiales

[117] En la excelente obra póstuma de Brown, "*An Introduction to the Gospel of John*", editada y actualizada por F. Moloney, Brown sintetiza las cinco etapas de su hipótesis de composición del evangelio en tres estadios: 1) El origen en el ministerio público de Jesús: Jesús realizó obras dignas de admiración, proclamó en forma oral su mensaje, se relacionó con muchas categorías de personas. Eligió discípulos que le acompañaron a lo largo de su actividad docente, taumatúrgica y profética itinerante. Ellos vieron y escucharon lo que él dijo e hizo. Los recuerdos tanto de sus palabras como de sus hechos suministraron el material primitivo o la materia prima acerca del "acontecimiento Jesús". 2) La proclamación de Jesús en el contexto post-pascual de la historia de la comunidad: aquellos que predicaron a Jesús durante este período y los que aceptaron esta predicación pudieron haber formado una comunidad particularmente unida y con una historia peculiar. 3) La puesta por escrito del evangelio: en este estadio son claves dos figuras, la del evangelista y la del redactor. El evangelista es el escritor que compuso el cuerpo del evangelio actual; y el redactor es el que realizó varios añadidos después de que el evangelista hubiera completado su obra. Ambos habrían sido discípulos del Discípulo Amado. Cf. R. BROWN, *An Introduction to the Gospel of John*, o.c., p. 62-85.

tradicionales sobre los hechos y dichos de Jesús"[118]. En este sentido, el mismo Brown llegaba a manifestar su propia incertidumbre al reconocer la imposibilidad de saber con precisión hasta dónde llegó la labor personal del evangelista en la segunda etapa, en que los materiales de la primera recibieron una configuración joánica[119].

Por otro lado, la condición de posibilidad de que existiese un evangelio primitivo, a saber, un relato de la vida y muerte de Jesús, dependería del hecho de que los relatos de milagros y el de la pasión estuviesen ya, de algún modo, unidos desde el principio del proceso literario, como lo estaría sugiriendo Brown cuando comenta que parece cierto que Jn 6 contiene un núcleo de material tradicional en que se incluye no solamente el milagro de la multiplicación de los panes, sino también un malentendido del significado que implicaba el hecho y la explicación acerca del pan propuesta luego por Jesús, lo cual estaría suponiendo una connotación pascual[120]. Sin embargo, una lectura atenta del evangelio no favorece esta hipótesis; parece más bien que haya sido el evangelista el que haya unido estos dos conjuntos tradicionales diferentes el uno del otro[121].

3.3. El modelo de las tres fuentes

El tercer modelo es el así llamado de las "tres fuentes". Esta hipótesis formulada de modo programático por **R. Bultmann** ejerce todavía hoy en día gran influencia y continúa contando con el apoyo de varios exegetas que le han introducido sus respectivas variaciones[122]. La hipótesis se fundamenta en dos afirmaciones complementarias.

Por un lado, para componer el evangelio, el evangelista ha contado con un relato de la pasión, un conjunto de narraciones de milagros y un conjunto de dichos (*logia*) de Jesús que el evangelista ha reelaborado significativamente dándoles la forma de grandes discursos. Por otro lado, la obra elaborada por el evangelista fue luego retomada, ampliada y profundizada por alguien distinto al evangelista que le dio una redacción final.

---

[118] Cf. J. ZUMSTEIN, o.c., p. 28.
[119] Cf. R. BROWN, *El Evangelio según Juan*, o.c., p. 42.
[120] Cf. ib., 55.
[121] Cf. J. ZUMSTEIN, o.c., p. 28.
[122] Entre ellos se pueden mencionar, entre otros, J. Becker, M. Theobald.

Pero pasemos a ver más en detalle, al mismo tiempo que, de manera sucinta, la hipótesis de las tres fuentes planteada por Bultmann para explicar la composición literaria del cuarto evangelio[123].

- *Semeia-Quelle* o la fuente de los signos: En el evangelio de Juan encontramos una selección de milagros o signos de Jesús. Dicha selección constituye la sección principal de la primera parte del relato evangélico (Jn 1-13). Estos signos fueron extraídos de una colección mayor de signos atribuidos a Jesús. Una de las indicaciones de esta extracción selectiva de la fuente de los signos o señales, se halla en la enumeración de tales signos en Jn 2,11 y Jn 4,54, así como también en la mención de "varios" o "muchos otros"signos en Jn 12,37 y Jn 20,30. Los últimos pasajes indicados atestiguan sobre la existencia de otros signos no recogidos en el evangelio. Bultmann es del parecer que el relato de la vocación de los discípulos constituía la introducción a la fuente de los signos. Esta fuente estaba escrita en un griego que delataba fuertes afinidades semíticas (verbo antes del sujeto, ausencia de partículas conectoras, etc.). Fue compuesta por cristianos convertidos de entre las filas de los discípulos de Juan el Bautista. Originalmente la fuente de los signos fue utilizada como documento misionero para persuadir a antiguos compañeros que continuaban en la órbita del Bautista, a seguir a Jesús. Bultmann atribuye a esta fuente una pequeña cuota de valor histórico en comparación con la usada por los Sinópticos, a la hora de hacer el planteamiento sobre la reconstrucción del "Jesús histórico".

- *Offenbarungsreden* o la fuente de los discursos de revelación: Ha sido de esta fuente de donde el evangelista ha sacado los discursos atribuidos a Jesús en el evangelio. La fuente comenzaba con el Prólogo y contenía discursos poéticos escritos en arameo. El documento de las Odas de Salomón constituye un ejemplo que ha logrado sobrevivir en el tiempo de este tipo de literatura. La teología de la fuente representaba un gnosticismo oriental temprano, profesado, según Bultmann, por grupos seguidores de Juan Bautista, o, más tardíamente, por grupos que se hallarían reflejados en los

[123] Para la síntesis de la exposición de la hipótesis de las tres fuentes postulada por Bultmann para la explicar la composición literaria del cuarto evangelio, nos basaremos en la presentación que se encuentra en R. BROWN, *An Introduction to the Gospel of John*, o.c., p. 47-53.

escritos mandeos. La fuente de los discursos fue traducida luego al griego, bien haya sido por el mismo evangelista o por otra persona, pero el estilo poético fue conservado. La principal tarea del evangelista al respecto, consistió en cristianizar y desmitologizar los discursos. Para ello, en primer lugar, los colocó en boca de Jesús dándole así connotación histórica. De tal modo que lo que una vez había sido dicho por la figura gnóstica del Hombre original, ahora era dicho por Jesús, el Revelador; lo que una vez se había referido a un personaje llamado el hijo de la perdición, ahora se refería a Judas (Jn 17,12). Tanto las adiciones como los cambios introducidos en el material de la fuente, pueden ponerse al descubierto a partir de su distanciamiento del estilo poético propio de aquélla.

- *El relato de la pasión y resurrección*: a pesar de que esta narración usada por el evangelista tenía mucho en común con la empleada por los evangelios sinópticos, Bultmann insiste en que el cuarto evangelista no la extrajo del mismo material del que dispusieron los otros evangelistas. Por lo demás, el estilo de esta fuente no está claramente definido; lo que sí afirma Bultmann es que se encontraba escrita en un griego lleno de semitismos.

En la hipótesis de Bultmann, el evangelista logró combinar estas tres fuentes con ingenio, transformándolas en el vehículo de su propio pensamiento. Él mismo, según Bultmann, había pertenecido a un grupo gnóstico del círculo de los discípulos de Juan el Bautista y luego se habría convertido al cristianismo. Su griego, como se hace evidente en las adiciones y en las conexiones de pasajes, acusa una influencia semítica menos intensa que la que manifiestan sus fuentes. Sin embargo, piensa Bultmann que, de algún modo, la obra del evangelista experimentó un desorden; las líneas de los discursos se mezclaron y se produjo un gran número de desplazamientos[124].

De aquí que, Bultmann postule en su hipótesis una etapa final en la evolución del evangelio, marcada ésta por el trabajo del, así llamado, “redactor eclesiástico”. Este personaje, según la hipótesis bultmanniana, tenía dos cometidos principales, uno literario y otro teológico. A nivel literario trató de poner el trabajo del evangelista dentro de su propio orden. Este cometido lo consiguió en parte, pero continuaron presentes todavía muchos desplazamientos.

[124] Cf. ib., 49.

La segunda tarea del redactor, fue la más importante. La obra del evangelista, en el marco de la reconstrucción llevada a cabo por Bultmann, continuaba siendo demasiado gnóstica para poder ser aceptada por la Iglesia más amplia. Así, por ejemplo, no hacía ningún tipo de mención a los sacramentos, ni hablaba de la segunda venida del Señor. El redactor eclesiástico, a modo de *censor librorum*, añadió, pues, las referencias a los sacramentos, como en el caso del "agua" en el bautismo en Jn 3,5, la carne y sangre en la eucaristía en Jn 6,51-58, y de forma simbólica, las referencias tanto al bautismo como a la eucaristía en Jn 19,34-35[125].

Igualmente añadió varias referencias a la escatología y al último día en pasajes tales como Jn 5,28-29 y Jn 12,48. En detalles de tipo histórico, el redactor intenta armonizar a Juan con la tradición sinóptica. En consecuencia, el redactor final, según Bultmann, logró la aceptación del evangelio de Juan por parte de la Iglesia[126].

Pero ¿cómo evaluar el modelo de las tres fuentes, especialmente desde la impostación que Bultmann le ha dado y que tanto ha influido en la exégesis moderna del cuarto evangelio, prácticamente hasta nuestros días?

En primer lugar, se debe decir que en el evangelio de Juan los signos y discursos están íntimamente entrelazados. En efecto, Dodd ha mostrado claramente que los discursos que acompañan a los signos corresponden a su adecuada interpretación. En este sentido, Jn 6, representa un perfecto ejemplo de lo que acaba de decirse, puesto que el discurso sobre el Pan de vida esclarece convincentemente el signo de la multiplicación de los panes[127].

Resulta tan prominente esta característica para el conjunto literario de Jn 2-12 que, aunque alguien pueda conceder que el evangelista haya simplemente colocado los discursos como comentarios de los signos, resulta increíble que tanto signos como discursos proviniesen de fuentes preexistentes al evangelio totalmente independientes la una de a otra.

En segundo lugar, varios dichos de Jesús pueden hallarse incrustados en los discursos, al hacer la comparación entre estos dichos y los que se encuentran en los

[125] Cf. ib., 49.
[126] Cf. ib., 49.
[127] Cf. C. DODD, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge 1963, 333-345.

sinópticos, resulta plausible la pertenencia a una tradición primitiva de tales dichos. En este sentido, ha sido nuevamente Dodd quien ha argumentado esto adecuadamente[128].

Todo ello significaría, pues, que los discursos que hallamos en el cuarto evangelio son fundamentalmente dichos tradicionales de Jesús y desarrollos interpretativos basados sobre los mismos. La supuesta colección pre-cristiana de discursos poéticos de revelación, entonces, vendría a ser una hipótesis bastante discutible, incluso superflua[129].

En tercer lugar, las diferencias estilísticas entre las fuentes no son verificables. Estas peculiaridades joánicas se hallan presentes en el material de todas las tres fuentes descritas por Bultmann, al igual que en el material atribuido al mismo evangelista e inclusive al "redactor eclesiástico".

Aunque en este punto se pudiese objetar que el evangelista hubiera podido darse a la tarea de uniformar las tres fuentes, insertando en ellas elementos comunes de estilo, sin embargo, debe recordarse que, según el propio Bultmann, una de las fuentes estaba escrita originalmente en un arameo poético y la otra en un griego poblado de interlocuciones semíticas, lo cual hace sumamente difícil, por no decir imposible, la explicación de las peculiaridades estilísticas joánicas en las tres fuentes[130].

En cuarto lugar, no existen fuentes pre-cristianas paralelas realmente convincentes en la antigüedad para el tipo de fuentes que Bultmann ha propuesto. La hipótesis de la fuente de los signos o milagros de Jesús ha sido examinada en la discusión relativa al material pre-sinóptico, pero no se ha hallado nada de naturaleza tan sistemática como la fuente de los signos sugerida por Bultmann para el evangelio de Juan.

Entre los escritos del período inter-testamentario, las Odas de Salomón han sido propuestas como un escrito paralelo a la fuente de los discursos de revelación; no obstante, la semejanza de esta colección de himnos se acerca más al prólogo del

[128] Cf. ib., 3-9
[129] Cf. R. BROWN, *An Introduction to the Gospel of John*, o.c., p. 51.
[130] Cf. D. SMITH, *The Composition and Order of the Fourth Gospel: Bultman's Literary Theory*, Cambridge 1965.

evangelio que a los discursos. Al respecto debe decirse que la poesía del prólogo es bastante diferente a la de los discursos.

Además, exegetas como Becker han intentado buscar paralelos para la fuente de los discursos de revelación en la literatura gnóstica. Dichos paralelos, para segmentos aislados del evangelio pueden realmente encontrarse en pasajes específicos de la literatura gnóstica de Nag-Hammadi, la literatura mandea o la hermética. Pero esto no significa que exista un incontestable ejemplo de una "colección" de discursos tal cual Bultmann la propone[131].

Como resumen conclusivo sobre la hipótesis de las tres fuentes y su repercusión, léase también reacción, en el campo de la exégesis del cuarto evangelio, pudiésemos proponer el siguiente balance:

La existencia de un relato de la pasión, recibido y reelaborado por el evangelista, es, hoy, prácticamente aceptado por la crítica general, si bien la consideración de la proveniencia de dicho relato se ha prestado a controversias (¿Se trataría de un relato pre-joánico o más bien de una especie de juego intertextual con Marcos o Lucas?).

Del mismo modo la crítica en su conjunto acepta que el evangelista ha incorporado a su narración un conjunto de relatos de milagros ya previamente existente, familiares al ámbito jóanico. Pero la discrepancia tiene lugar a la hora de saber si este conjunto de relatos de milagros de Jesús formaba un todo coherente, tanto desde el punto de vista literario como teológico, o si más bien habría que pensar en una serie de relatos de milagros de diverso origen[132].

En relación a la fuente de discursos de revelación, la investigación exegética de los últimos años se ha venido separando cada vez más de la idea de una fuente de discursos pre-cristiana de origen gnóstica. Prefiere postular, en su lugar, la existencia de una colección de dichos cristianos (*logia*), transmitidos dentro del contexto de la comunidad joánica, los cuales habrían constituido la materia prima reelaborada tanto en los discursos como en los diálogos del evangelio[133].

---

[131] Cf. R. BROWN, *An Introduction to the Gospel of John*, o.c., p. 52-53.
[132] Cf. J. ZUMSTEIN, o.c., p. 28.
[133] Cf. ib., 28-29.

La hipótesis de una redacción final del evangelio, como se ha insistido al final del apartado anterior, es hoy ampliamente aceptada. El autor de dicha redacción final habría agregado textos en ciertos lugares de la narración que demarcaban, de algún modo, el fin de una sección. Así, el epílogo (Jn 21) colocado a continuación de la conclusión primitiva del evangelio (Jn 20,30-31); el segundo discurso de despedida (Jn 15-16) y la oración sacerdotal (Jn 17), después del primer discurso de despedida; Jn 12,44-50 después de la conclusión de la primera parte del evangelio (Jn 12,37-43); Jn 3,31-36 después del ciclo de Nicodemo y para completar una secuencia sobre el Bautista.

Junto a estos significativos textos agregados por la redacción final, habría que mencionar las glosas introducidas en el interior de determinado relato o discurso (Jn 1,29; 5,28-29; 6,51c-58). Esta simple enumeración permite caer en la cuenta de que el trabajo redaccional más extenso habría afectado fundamentalmente la segunda parte del evangelio[134].

La justa valoración de la redacción final, como ha podido verse no sólo a lo largo de la presentación del modelo de las tres fuentes, sino también de los otros modelos explicativos de la composición literaria del cuarto evangelio, ha sido y continúa siendo especialmente controvertida.

He aquí, pues, en síntesis, algunos aspectos principales de la ya evidenciada controversia:

- Casi todos los autores están de acuerdo en que el estilo, y sobre todo la teología del redactor final, difieren con respecto al evangelio que él ha editado. Sin embargo, los autores están en desacuerdo en relación al grado de diferencia del enfoque teológico.

  En consecuencia, a nivel de crítica, la cuestión permanece abierta al debate: ¿la redacción final ha imprimido una radical diferencia al enfoque teológico del evangelio? ¿Ha corregido la perspectiva teológica o más bien la ha completado?[135]

[134] Cf. ib., 29.
[135] Cf. R. BROWN, *An Introduction to the Gospel of John*, o.c., p. 57.

- Varios autores han llegado a atribuir a la actividad redaccional un alcance tan amplio, que prácticamente el redactor llega casi a convertirse en el autor principal de la obra. Mientras que la mayoría, en este punto, se posicionan con mayor moderación y cautela[136]. Por consiguiente, también aquí continúa en debate el llegar a saber qué radio de acción ocupó el trabajo del redactor final en relación al evangelio que editaba.

- Otros autores proponen que el redactor final del evangelio haya sido también el autor de la 1Jn, o, a lo sumo, una persona que compartía muy de cerca su teología. De aquí se desprende una línea adicional en el debate actual sobre la apropiada ponderación de lo que la crítica literaria ha llamado "la redacción final" del evangelio de Juan: ¿el redactor final del evangelio es también el autor de una o más de una de las epístolas joánicas? En caso afirmativo, ¿el redactor ha realizado su trabajo de edición final del evangelio antes o después de escribir las epístolas?[137]

Sin embargo, más allá de este balance sintético sobre el estado de la cuestión sobre la justa valoración de la redacción final del evangelio, debemos decir que la influencia ejercida por la crítica clásica de las fuentes ha jugado un papel predominante hasta nuestros días[138].

Llegados, por consiguiente, a este punto de nuestro desarrollo, consideramos oportuno retomar la afirmación de Brown, referente al justo alcance que ha de concederse a la redacción final del evangelio, en confrontación con la influyente posición de Bultmann en su teoría de las tres fuentes, y las múltiples variaciones que le siguieron. En efecto, adelantábamos más arriba que, para Brown el concepto de "redacción final" o de "redactor" como "algo" o "alguien" que corrige la teología del evangelista está todavía muy lejos de ser probado convincentemente[139]. De modo especial, si se comienza a considerar que la "redacción final" ha consistido más bien en

[136] Cf. ib., 57-58.
[137] Cf. ib., 58.
[138] Cf. J. ZUMSTEIN, o.c., p. 29; J. BEUTLER, *Das Johannesevangelium. Kommentar*, Freiburg 2013, 58.
[139] Cf. R. BROWN, *An Introduction to the Gospel of John*, o.c., p.225.

un trabajo de "relectura" dentro de la misma comunidad joánica, orientado a profundizar y a actualizar la perspectiva del evangelista[140].

3.4. Necesidad de un enfoque metodológico distinto

J. Zumstein en los últimos años, habida cuenta de las distintas teorías y sus respectivas variantes, tanto para las fuentes del evangelio como para el proceso de edición, ha propuesto un enfoque distinto apoyado sobre los siguientes presupuestos[141]:

- *La superación de la oposición entre sincronía y diacronía*: Durante la segunda mitad del siglo XX y hasta nuestros días, los exegetas se han dividido a la hora de saber si una interpretación idónea del cuarto evangelio debería privilegiar la sincronía o la diacronía. No obstante, existe la posibilidad de un planteamiento distinto de la cuestión. En efecto, se debe tomar en cuenta que, por una parte, el texto en su estado final, el evangelio bajo su forma canónica, es el que ha de ser objeto de la interpretación. El evangelio de Juan tal cual ha llegado a nuestras manos constituye una unidad de sentido coherente. Por tanto, el texto que tenemos disponible y atestiguado por la tradición ha de ser preferido a toda reconstrucción hipotética cuando se trata de poner en práctica el ejercicio exegético[142]. Por otra parte, como se ha visto al pasar revista a los diferentes modelos explicativos de la composición literaria del evangelio, éste lleva ineludiblemente las huellas de su devenir histórico. El hecho de pretender ignorar dichas huellas incurriría en un error metodológico grave, ya que ello equivaldría a descuidar la singularidad de la composición literaria del relato tal cual ha llegado hasta nosotros.

  En consecuencia, una interpretación idónea del cuarto evangelio deberá tener en cuenta el texto en su forma final como en su devenir histórico. Insistiendo un poco más en este último aspecto, el hecho de ignorar el dinamismo interpretativo que se evidencia a través de la composición del mismo relato,

[140] Cf. J. ZUMSTEIN, o.c., p. 29.
[141] Cf. J. ZUMSTEIN, o.c., p. 29-30.
[142] Cf. M. STIBBE, *The Gospel of John as Literature. An Anthology of Twentieth-Century Perspectives*, Leiden 1993, 8.

conduce a ignorar una parte importante del trabajo teológico y literario realizado por la escuela joánica.

- El segundo presupuesto se refiere a la práctica de la *crítica de las fuentes*. Más de un siglo de investigación exegética ha puesto en tela de juicio los resultados de esta empresa, como lo indica la ausencia de consenso tanto a nivel de la identificación global de las fuentes como a nivel de un análisis más detallado del proceso editorial por el que ha pasado el evangelio. En este sentido, dos causas pudiesen dar razón de este patente vacío de consenso. Por una parte, la crítica estilística, como se ha visto anteriormente, ha hecho ver que, el cuarto evangelio, en este aspecto, muestra una unidad innegable y que, en consecuencia, no sería adecuado echar mano de criterios puramente estilísticos para distinguir los diversos estratos literarios. Por otra parte, resulta oportuno destacar aquí que, las ciencias de la literatura han puesto en cuestión los criterios usuales de la crítica clásica de las fuentes y la teoría de las múltiples ediciones. De tal modo que, las tensiones, las rupturas narrativas y las repeticiones, pudiesen ciertamente revelar la utilización de diversas fuentes, o diversos procesos redaccionales, pero bien pudiese tratarse, visto desde otro ángulo, de técnicas de las cuales se sirve el narrador para construir su relato[143].

Estas observaciones permiten ver que la identificación precisa y la reconstrucción exhaustiva de las fuentes empleadas para la composición del cuarto evangelio, como el proceso editorial del mismo, se perfilan ya como una tarea imposible. Por supuesto, la imposibilidad no radica en el hecho de la incompetencia de la crítica literaria, sino a causa del estado de la documentación[144]. Por lo tanto, si una separación completa entre tradición y redacción se encuentra, metodológicamente hablando, fuera de alcance, sí resulta concebible todavía discernir, de caso en caso, la presencia de la huella de una tradición.

La crítica de las fuentes, pues, para lograr ser empleada con rigurosidad, deberá permanecer parcial en sus conclusiones y, en consecuencia, siempre incompleta.

---

[143] Cf. J. ZUMSTEIN, o.c., p. 30.
[144] Cf. J. FREY, *Johannes und die Synoptiker*, en íd., *Die Herrlichkeit des Gekreuzigten. Studien zu den Johanneischen Schriften*, Tübingen 2013, 256.

Cualquier tipo de sistematización en este asunto, iría más allá de lo que el texto, verdadero objeto de la interpretación, autorizaría.

Sentado esto, Zumstein propone trabajar con una hipótesis que, como mínimo, postule que la escuela joánica disponía de una serie de relatos de milagros, de palabras de Jesús y de un relato de la pasión, pero sin pretender reconstruir estas fuentes de modo preciso y detallado[145]. Pero entonces, considerando que la crítica clásica de las fuentes ha evidenciado sus límites, ¿la cuestión de la diacronía podría ser abordada desde otra perspectiva?

La teoría de la intertextualidad aporta una herramienta heurísticamente interesante que ha llevado a J. Zumstein y A. Dettwiler a desarrollar el modelo de la "relectura"[146]. He aquí el tercer presupuesto.

- *El modelo de la relectura en el marco de la teoría de la intertextualidad*. Los instrumentos que provee la teoría de la intertextualidad permiten explorar la relación entre el *texto fuente* y el *texto de recepción*, quedando la constitución del segundo condicionada por la existencia del primero. De acuerdo a determinadas formas a precisar en el siguiente capítulo, la intertextualidad posibilita en primer lugar comprender la relación entre el cuarto evangelio y el Antiguo Testamento (el fenómeno de las citaciones, las alusiones y las referencias). Igualmente, la relación entre Juan y los sinópticos puede ser abordada a través de esta herramienta. Pero sobre todo, la intertextualidad aporta el marco teórico necesario para poder comprender, desde un nuevo enfoque, el proceso interpretativo llevado a cabo en el interior mismo del evangelio. Se hablará entonces, en este caso, de "intratextualidad". El lector descubre, en efecto, que algunos relatos o discursos del evangelio han sido retomados y profundizados, adoptando, de este modo, un nuevo punto de vista. Así tenemos, por ejemplo, que tanto al episodio del templo como al relato del lavatorio de los pies, se les ha provisto de una doble interpretación. Por lo que respecta a los discursos, la secuencia eucarística dentro del discurso del pan de vida, o el segundo

[145] Cf. J. ZUMSTEIN, o.c., p. 30.
[146] Cf. J. ZUMSTEIN, *Le processus de relecture dans la littérature johannique*: ETR 73 (1998/2) 161-176.

discurso de despedida que retoma el primero, constituyen algunos ejemplos significativos de este "proceso de relectura".

4. Los textos eclesiológicos a la luz del proceso de relectura de la comunidad joánica

Si recordamos una vez más lo comentado por Bultmann en relación a la tarea del "redactor eclesiástico, vendrá a la memoria la expresión *censor librorum*, para indicar el trabajo de decidida corrección emprendida por el redactor final del evangelio de cara a la perspectiva teológica original de la obra del evangelista.

Pues bien, desde la perspectiva del modelo de la relectura, dicha valoración de la redacción final cambia considerablemente. Ya no se estaría hablando de "alguien" ajeno al medio ambiental o contexto vital donde se produjo el evangelio. Sino de una comunidad o una escuela que a partir de un personaje clave e influyente, con mucha probabilidad testigo presencial de los orígenes, fue dando cuerpo a una tradición peculiar portadora de la *anamnesis* post-pascual de Jesús, meditada, predicada, puesta por escrito, retomada, actualizada en varias ocasiones, según las distintas vicisitudes históricas y las nuevas situaciones por las que atravesó esa comunidad.

Desde esta perspectiva adquieren un sentido distinto las referencias y textos eclesiológicos del evangelio. Deja de vérseles como añadidos de valor secundario, irrelevantes en relación al mensaje cristológico dominante del evangelio, ya que son textos producidos por el mismo medio, por la misma escuela que se esfuerza en preservar la tradición, pero al mismo tiempo en sacar las últimas consecuencias y adaptaciones de lo que implica su fe en Jesús, como el Cristo, el Hijo de Dios (Jn 20,31)[147].

Por esta razón, autores como U. Schnelle vienen proponiendo desde hace cierto tiempo que es el momento de examinar a partir de un enfoque hermenéutico distinto del que hasta ahora se ha venido aplicando, los textos y declaraciones eclesiológicas del evangelio de Juan, *ekklesiologische Aussagen*, a fin de que éstas puedan recuperar su adecuada valoración[148].

---

[147] Cf. J. BEUTLER, o.c., p. 61.
[148] Cf. U. SCHNELLE, o.c., p. 37.

De este modo, según Schnelle, no será la labor de una extensa crítica literaria, ni los esquemas de la historia de las religiones, judeo-cristiano o gnóstico, los que permitan un apropiado acceso a la cosmovisión joánica y a sus claves de lectura teológica, sino la singular fe en la encarnación del Verbo de Dios que ha hecho suya la comunidad joánica, a través de un largo y doloroso proceso de maduración[149].

Sin lugar a dudas, las declaraciones y textos eclesiológicos del evangelio de Juan se fundamentan en la cristología, la cual en tanto que cristología extrema de la encarnación, no deroga la eclesiología o la hace superflua, sino que, por el contrario, insistentemente la exige y reclama[150].

Ahora bien, un ejemplo privilegiado de dichas declaraciones y textos eclesiológicos, atribuido de modo paradigmático a la redacción final del evangelio, lo constituye el conjunto literario de Jn 21[151].

A tenor, varios exégetas contemporáneos llaman la atención sobre la necesidad de reconsiderar el estatuto y la función del capítulo "21" en relación al entero cuerpo del evangelio, pues hasta ahora, como se ha dicho con insistencia, el consenso mayoritario de la crítica exegética lo ha tenido por un añadido, de carácter secundario. Y sin embargo, el capítulo "21" del evangelio lleva a término, de manera coherente, aspectos que han quedado pendientes en la trama literaria del evangelio[152].

Dichos aspectos tienen que ver con el tema eclesiológico: el desenlace del camino de discipulado de figuras emblemáticas del relato (Pedro y el discípulo amado), el reconocimiento del Resucitado por parte de su comunidad de discípulos en el tiempo post-pascual, la misión de la comunidad de discípulos en el *in-between-time*[153], comunidad y sacramentos (eucaristía), el tema del amor tan típicamente joánico, los roles o funciones eclesiales que necesita la comunidad de discípulos para garantizar en el tiempo su vida y su misión.

---

149 Cf. ib., 38.
150 Cf. ib., 50.
151 Cf. J. ZUMSTEIN, *L'Évangile selon Saint Jean (1-12)*, o.c., p. 27.
152 Cf. H. THYEN, *Entwicklungen innerhalb der johanneishen Theologie und Kirche in Spiegel von Joh 21 und der Lieblingsjüngertexte des Evangeliums*, in M. de Jonge (ed*.), L'Évangile de Jean, Sources, rédaction, théologie*, Leuven 1977, 259-299.
153 El tiempo que media entre la pascua y la parusía del Señor. Cf. F. MOLONEY, *The Gospel of John*, Collegeville 1998, 565.

Colocando el foco de atención sobre el último de los aspectos enumerados, es decir, los roles y funciones eclesiales que, dentro de la comunidad, el Resucitado establece y articula, se pasaría a desarrollar un argumento que, a modo de eje transversal, toca los otros aspectos eclesiológicos de Jn 21 y los estructura armónicamente.

En consecuencia, la presente disertación desearía demostrar que Jn 21, en coherencia con el estilo y la teología del cuarto evangelio, desde su consideración como acto de relectura al interno de la comunidad joánica, introduce la descripción del tiempo de Iglesia, caracterizado por la ausencia y la presencia del Resucitado que es necesario reconocer, amar y seguir. La existencia de los roles que representan las figuras de Pedro y el discípulo amado son indispensables para este nuevo tiempo.

Dicho de forma breve, la disertación ha de centrarse en la consideración de Jn 21 como el capítulo donde se encuentra explicitada, de manera simbólica, la eclesiología del cuarto evangelio desde la perspectiva de las mediaciones eclesiales.

En el siguiente capítulo se abordará la fundamentación y alcance del modelo de la "relectura" en el marco de la teoría de la intertextualidad, y las implicaciones de la aplicación metodológica de dicho modelo al conjunto literario de Jn 21 en su relación dialéctica con Jn 1-20.

CAPÍTULO II

EL MODELO DE LA RELECTURA, INSTRUMENTO IDÓNEO PARA LA INTERPRETACIÓN DEL CUARTO EVANGELIO

En el capítulo anterior habíamos finalizado con una aporía que dificultaba realizar una adecuada valoración de los textos y declaraciones eclesiológicas presentes, de diversas maneras, a lo largo del evangelio de Juan. La aporía residía en la apreciación justa y ponderada que debía otorgarse a la redacción final del evangelio. De la respuesta a esta cuestión dependía la dilucidación de aquélla.

El presente capítulo retoma la problemática que quedó planteada e intenta darle respuesta a través de la exposición del fundamento teórico del modelo de la relectura, en el marco de la teoría de la intertextualidad, esbozado en el apartado final del capítulo anterior.

Con la finalidad de lograr tal cometido, el primer punto del desarrollo abordará el origen, fundamento y evolución de la teoría de la intertextualidad, para situar con mayor precisión las potencialidades hermenéuticas del modelo de la relectura.

A continuación, abordaremos la resonancia y el impacto que han tenido estos aportes en el campo de la exégesis bíblica. A este tenor, un punto clave del desarrollo consistirá en la conceptualización del modelo de la relectura propuesto por A. Dettwiler a partir de la aplicación de las herramientas de la teoría de la intertextualidad al análisis de los discursos de despedida del evangelio de Juan.

Finalizará el capítulo con la exposición de las líneas fundamentales del trabajo de R. Culpepper sobre la adecuación de la designación de “escuela” para la comunidad joánica, dado que uno de los principales presupuestos sobre los que se apoya la conceptualización del modelo de la relectura elaborado por A. Dettwiler, reside en la consideración de la comunidad joánica como un medio homogéneo y socialmente compactado, como una escuela.

1. Intertextualidad: surgimiento, evolución y relevancia del término

El término "intertextualidad" es relativamente moderno, al igual que su teorización que, aunque se remonta a las aportaciones conceptuales de Mijail Bajtin (1895-1975), como neologismo apareció con Julia Kristeva y se relaciona con el interés por el texto en cuanto tal suscitado en los años 60 por la lingüística del texto y las teorías del texto en general. No obstante, debe acotarse de inmediato que los mecanismos intertextuales son tan antiguos como los propios textos, lo que significa que la metodología de análisis de dichos fenómenos se ha extendido a textos de todas las épocas[1].

Pero volviendo al origen del concepto de intertextualidad, éste se basa sobre la teoría bajtiniana en relación a la polifonía y el dialogismo textual. Bajtin empezó a ser conocido en Occidente a partir de la década del 60, tiempo en el que se reedita su trabajo sobre Dostoievski[2]. Es entonces cuando Julia Kristeva y Tzvetan Todorov aprovechan sus doctrinas y las propalan en Europa.

En el marco de la referencia post-estructuralista, Bajtin fue ubicado dentro de la llamada crisis del sentido. Pero, en otra línea, Bajtin sirvió de apoyo para replantear los textos culturales desde una perspectiva social e ideológica. Sus ideas, relativas al uso de la lengua, la orientación social del enunciado, el dialogismo y la polifonía, la carnavalización, han posibilitado la reformulación de importantes problemas teóricos y, al mismo tiempo, en el campo de la crítica literaria, ha propiciado nuevos enfoques o nuevas lecturas[3].

De igual forma, las ideas sobre la polivalencia del lenguaje y la polifonía han originado acercamientos fecundos y derivaciones teórico-críticas de cierta envergadura, como la referente a la "intertextualidad".

En consecuencia, lo relevante de la aportación bajtiniana consiste en la dimensión que sus planteamientos han abierto a aquellos saberes que tienen por objeto

---

[1] Cf. J. MARTÍNEZ, *La intertextualidad literaria*, Madrid 2001, 37. Para el presente apartado seguiremos como principal referencia el excelente trabajo de este autor sobre el surgimiento, la evolución y actual relevancia en el campo de la lingüística y las ciencias de la literatura del concepto y teoría de la intertextualidad.

[2] Cf. M. BAKHTINE, *La poétique de Dostoievski*, Paris 1970.

[3] Cf. J. MARTÍNEZ, o.c., p. 52.

el lenguaje, el sujeto y la cultura, en un momento clave de lo que se ha llamado "crisis del sentido"[4]. A tal respecto, sus formulaciones sobre el acto interpretativo y la comprensión dialógica han significado aportaciones fundamentales en la epistemología y la cultura que merecen tomarse en cuenta.

Por tanto, a modo de síntesis, la *dialogía* se presenta como el concepto clave por excelencia de la teoría de Bajtin. El carácter dialógico del discurso, del enunciado, es la base del concepto de intertextualidad. La *dialogía* establece la relación de voces propias y ajenas, individuales y colectivas. Frente o al lado de la palabra objetual y de la palabra directa, denotativa, autoral, se redescubre la interacción de voces, la palabra como asunción de la palabra "ajena", de la voz del otro.

Dicho descubrimiento contrasta, por consiguiente, con la voz monológica, normativa, del enunciado o discurso. El lenguaje, para Bajtin, es polifónico por naturaleza. Todo enunciado está habitado por otras voces. Nuestro hablar es un hablar también de otro. Y todo texto, oral o escrito, mira en una doble dirección, pues también propicia, hacia adelante, posibles respuestas del carácter que sea. En el discurso literario, el dialogismo del lenguaje se refracta básicamente en el género literario de la novela[5].

De esta manera, Kristeva, sustentada en el descubrimiento de Bajtin, propone el texto literario inter-penetrado de voces o palabras ajenas[6]. Es decir, que todo texto se construye como un mosaico de citas; todo texto consiste en una absorción y transformación de otro texto. En lugar de la noción de intersubjetividad, se instala, pues, la de intertextualidad[7].

La intertextualidad aparece, así, como estatuto cimentador de la textualidad. El texto tiene un carácter dinámico y heterogéneo, no es algo único ni autónomo, ni cerrado en sí mismo, sino abierto a otros textos. Kristeva habla de infinitud potencial, *l'infinité potentielle,* de las palabras y del carácter híbrido de los textos.

---

[4] Cf. ib., 53.
[5] Cf. ib., 53-54.
[6] Cf. J. KRISTEVA, *Σημειωτική. Recherches pour une sémanalyse*, Paris 1969, 56.
[7] Cf. ib., 145-146.

La intertextualidad se genera, según Kristeva, tanto desde el eje horizontal o sintagmático como desde el vertical o paradigmático; en el primero, la palabra pertenece a la vez al dominio de la escritura y del destinatario; en el eje vertical, la palabra del texto se relaciona con otras de textos anteriores, se trata del eje de la selección y la permutación[8].

El término "intertextualidad", lo reiteramos, se introdujo hace varias décadas como un neologismo, pero ya desde la Antigüedad, en todos los tiempos había habido términos y conceptos para determinadas formas de relaciones concretas entre un texto y otro(s), a saber, parodia, centón, palinodia, paráfrasis, travesti, pastiche, alusión, plagio, collage, entre otros; pero el inmediato éxito del nuevo término generalizador demuestra que éste hizo posible la clara visualización de una nueva problemática teórica independiente, que interconecta desde el punto de vista semiótico no sólo las formas tradicionales y modernas de intertextualidad ya aisladamente descritas y bautizadas, sino también las que están siendo creadas por la praxis literaria viva[9].

En tal sentido, Roland Barthes escribiría como portavoz autorizado del concepto que todo texto es un intertexto, *tout texte est un intertexte*; que otros textos están presentes en él, a niveles variables, bajo formas más o menos reconocibles[10].

El recurso de la intertextualidad, ha adquirido una gran relevancia en el panorama literario contemporáneo. De hecho, desde que fue acuñado el término por Julia Kristeva en 1967[11], numerosos críticos y teóricos han ofrecido diversas conceptualizaciones del fenómeno intertextual[12] que, en general, comparten la siguiente idea básica: *el texto no puede concebirse como un ente hermético y autosuficiente, sino como un espacio plural en el que múltiples textos coexisten y dialogan* [13].

Entre estas conceptualizaciones, una de las más sistemáticas y clarificadoras es la articulada por Gérard Genette en su influyente obra Palimpsestos (1982), donde este

---

[8] Cf. ib., 145. Íd., *De la identificación: Freud, Baudelaire, Stendhal***,** en J. KRISTEVA – O. MANNONI – E. ORTIGUES – M. SCHNEIDER – G. HAAG, *El trabajo de la metáfora*, Barcelona 1985, 43-79.
[9] Cf. J. MARTÍNEZ, o.c., p. 57.
[10] Cf. R. BARTHES, *Texte (théorie du)*: en *Encyclopaedia Universalis*, t. XV, Paris 1968, 1013-1017.
[11] Cf. J. KRISTEVA, *Le mot, le dialogue et le roman*: Critique 239 (1967) 438-465.
[12] En este sentido comenta J. Martínez, o.c., p. 56: "Ese largo camino ha originado sucesivas reelaboraciones del concepto, hasta el punto de permitir trazar su evolución diacrónica, como indican títulos de este tenor: *Historique du concept d'intertextualité* (Limat-Letelier, 1998)".
[13] Cf. C. LARA, *Tetralogía de la memoria. Historia e Intertextualidad en A. S. Byatt*, Málaga 2006, 19. Íd., *La narrativa breve de A.S. Byatt. Enfoque intertextual*, Málaga 2004, 9.

crítico francés desarrolla una clasificación de las prácticas intertextuales, centrando su atención en el análisis del texto literario propiamente dicho, lo que de entrada viene a constituir una importante delimitación del concepto[14].

Genette nos ofrece en Palimpsestos una tipología que contribuye a distinguir las diversas maneras en que los textos pueden hacer que el lector tome conciencia de las relaciones posibles entre un texto y todo aquello que lo ponga en relación manifiesta o secreta con otros textos. En tal sentido, Gérard Genette se sitúa como una figura de obligada referencia para cualquier investigador de la intertextualidad[15].

2. Tipología del concepto de intertextualidad

G. Genette desarrolla una clasificación de prácticas intertextuales, denominadas por él "transtextuales", en cinco categorías de creciente grado de abstracción, de implicación y de globalidad. La primera de las cuales, reconoce Genette, ha sido explorada por J. Kristeva bajo el nombre de *intertextualidad*, y es la denominación que suministra el paradigma terminológico sobre el que fundamentará la tipología conceptual que propone: "relación de co-presencia entre dos o más textos"; dicho de otra manera, "la presencia efectiva de un texto en otro"[16].

En su forma más explícita y más literal, la intertextualidad se refiere a la práctica tradicional de la cita; en su forma menos explícita y menos canónica, a la práctica del plagio; en forma todavía menos explícita y menos literal, a la alusión, es decir, un enunciado cuya plena comprensión supone la percepción de una relación entre dicho enunciado y otro al cual remite necesariamente. En este sentido, el "intertexto" es la percepción por parte del lector de las relaciones entre una obra y otras que la han

[14] Al respecto comenta S. Onega que las reflexiones teóricas sobre la intertextualidad iniciadas por Bajtin serán desarrolladas por Kristeva al hilo de su interés predominante por el análisis del comportamiento humano visto en su contexto social y psicoanalítico. Otros críticos de formación formalista y postestructuralistas preferirán centrar más sus estudios de la intertextualidad en el análisis del texto literario propiamente dicho. Cf. S. ONEGA, *Intertextualidad: concepto, tipos e implicaciones teóricas*: en M. BENGOECHEA – R. SOLA (ed.), *Intertextuality/Intertextualidad*, Alcalá de Henares 1997, 27.
[15] Cf. C. LARA, *La narrativa breve de A.S. Byatt. Enfoque intertextual*, o.c., 9. M. MARTÍNEZ, *Intertextuality: Origins and Development of the Concept*: en Atlantis XVIII (1-2) (1996), 279.
[16] Cf. G. GENETTE, *Palimpsestes. La littérature au second degré*, Paris 1982, 8.

precedido o seguido. La intertextualidad vendría a constituir, pues, el mecanismo que corresponde a la lectura literaria[17].

El segundo tipo lo constituye la *paratextualidad*; se trata de la relación, generalmente menos explícita y más distante, que en el conjunto de una obra literaria mantiene el texto propiamente dicho con su *paratexto*, es decir, el título, subtítulos, prólogo, epílogo, advertencias, notas al margen, epígrafes, ilustraciones, y los otros tipos de signos accesorios, autógrafos o no-autógrafos (*allographes*) que suministran al texto un marco variable e, incluso, una especie de comentario oficial del cual, por otros medios externos a la obra literaria, ningún lector podría fácilmente disponer o tener acceso.

Este campo de relaciones constituye, sin duda para Genette, uno de los lugares privilegiados de la dimensión pragmática de la obra, es decir, de su acción sobre el lector. La partextualidad es sobre todo una mina de cuestiones por explorar[18].

Entre los elementos que conforman el paratexto de una obra literaria, merece especial atención, debido a la relevancia que tendrá para la presente disertación, el epílogo. Éste tiene por función canónica, según la tipología genettiana, exponer brevemente una situación, estable, posterior al desarrollo propiamente dicho, del cual aquella resulta[19].

El tercer tipo de trascendencia textual que Genette llama *metatextualidad*, es la relación que suele comúnmente denominarse "comentario". La metatextualidad relaciona un texto con otro del cual aquel habla, sin que necesariamente tenga que citarlo. Se trata de la relación crítica por excelencia.

En tal sentido, Genette recuerda que ciertos metatextos críticos han sido estudiados con mucha atención, al igual que la historia de la crítica como género; pero no está seguro de que se los haya considerado con toda la atención que amerita el hecho mismo y el estatuto de la relación metatextual[20].

---

[17] Cf. M. RIFFATERRE, *La trace de l'intertexte*: La Pensée 215 (1980) 4-18.
[18] Cf. G. GENETTE, o.c., p. 10-11.
[19] Cf. ib., 284.
[20] Cf. ib., 11-12.

El cuarto tipo de transtextualidad, que Genette estudia con mayor profusión en su obra, es el que denomina *hipertextualidad*. Por ella entiende toda relación que une un texto B (hipertexto) con un texto anterior A (hipotexto), en el que aquel se inserta de un modo que no corresponde al del comentario. En consecuencia, el hipertexto se entendería como un texto derivado de otro anterior, bien sea por transformación simple o por transformación indirecta; en el segundo caso se estaría hablando de imitación. En cuanto respecta a la transformación simple o directa, un texto B puede no hacer explícita referencia a un texto previo A, pero en definitiva B no podría existir sin A[21].

El quinto tipo de transtextualidad, el más abstracto y el más implícito, es el que Genette denomina *architextualidad*. Se trata de una relación muda, que no articula más que, a lo sumo, una mención paratextual. La percepción del género de una obra literaria, orienta y determina en gran medida el horizonte de expectativas del lector y, por tanto, la recepción de la obra. En otras palabras, se trata de la relación transtextual que un texto establece con el conjunto de categorías generales de las que depende o el género que lo engloba[22].

Para Genette, los cinco tipos de relación transtextual que ha analizado en su obra *Palimpsestos,* no han de considerarse como compartimientos estancos, es decir, sin ningún tipo de comunicación recíproca; sus relaciones, por el contrario, resultan numerosas y, a menudo, decisivas.

De tal manera que, si se considera la transtextualidad en general, no como una clase de texto, sino como un aspecto de la textualidad, más aún, de la literalidad, se deberá igualmente considerar sus diversas variantes (intertextualidad, paratextualidad, metatextualidad, etc.) no como clases de textos, sino como aspectos constitutivos de la textualidad. Dicho brevemente, las diversas formas de transtextualidad constituyen, a la vez, aspectos de toda textualidad[23].

Ahora bien, aunque tanto la tipología de Genette como la caracterización de los fenómenos que se engloban en la transtextualidad en general y la hipertextualidad en particular, han significado aportaciones muy influyentes, el término al que la mayoría de

[21] Cf. ib., 12-14.
[22] Cf. ib., 12.
[23] Cf. ib., 16-18.

los teóricos recurren hoy no es transtextualidad ni hipertextualidad sino intertextualidad[24].

Por tanto, con una cierta perspectiva temporal, se puede señalar que a partir de *Palimpsestos* cabría hablar de un concepto amplio y un concepto restringido de intertextualidad, no necesariamente confrontados. En su amplitud, la intertextualidad contemplaría la actividad verbal como huella (reiteración, lo "ya dicho") de discursos anteriores, acogería todas las formas genettianas de transtextualidad y, más allá, a la manera de Kristeva y Barthes, entendería el texto como cruce de textos, como escritura traspasada por otros textos**;** en cambio, la intertextualidad restringida habla de citas, préstamos y alusiones concretas, marcadas o no marcadas, es decir, de un ejercicio de escritura y de lectura que implica la presencia de fragmentos textuales insertos en otro texto nuevo del que forman parte; a esta segunda noción se refiere Genette con intertextualidad, intentando precisar un concepto al que algunos habían tildado de extenso y vago en sus primeras formulaciones[25].

Lo que hoy llamamos intertextualidad, pues, en cualquiera de sus concepciones, global o de carácter restrictivo, es un concepto moderno cuya investigación sigue ofreciendo pautas y caminos, todo lo diferente que parezca, a la Teoría, la Crítica y la Literatura Comparada[26].

3. El acercamiento intertextual e implicaciones para la interpretación bíblica

Un exégeta contemporáneo ha afirmado en un artículo para una obra colectiva titulada "Intertextuality in Biblical Writings" que los desarrollos en el campo de la

[24] Cf. C. LARA, *La narrativa breve de A.S. Byatt. Enfoque intertextual*, o.c., p. 12.
[25] Cf. J. MARTÍNEZ, o.c., p. 63.
[26] Cf. ib., 198. Para ampliar el radio de investigación en torno a la teoría de la intertextualidad, se proponen las siguientes refencias sin pretensión de ser exhaustivos: G. ALLEN, *Intertextuality*, London 2000; S. BASSNEFF, *New Paradigms of Influences and Intertuality*, Oxford 2007; A. BERNARDELLI, *Intertestualità*, Milano 2000; E. BERNÁRDEZ (ed.), *Lingüística del texto*, Madrid 1987; H. BLOOM, *A Map of Misreading*, New York 1975; G. BUCHANAN, *Introduction to Intertextuality*, Levinston NY 1994; J. CLAYTON – E. ROTHSTEIN (ed.), *Influence and Intertextuality in Literary History*, Madison WI 1991; J. CULLER, *Presuppositions and Intertextuality*: Modern Language Notes 91 (1976) 1380-1396; U. HEBEL, *Intertextuality, Allusion, and Quotation. An International Bibliography of Critical Studies*, New York – London 1989; L. JENNY, *Sémiotique du collage intertextuel*: Révue d'Esthétique 3-4 (1978) 165-182; A. MENDOZA, *Literatura comparada e intertextualidad*, Madrid 1994; H. PLETT (ed.), *Intertextuality*, Berlin – New York 1991; G. PHILLIPS, *Sign, Text, Différance. The contribution of Intertextual Theory to Biblical Criticism*, en H. PLETT (ed.), *Intertextuality*, o.c., p. 78-97. Otras referecias bibliográficas, en la respectiva sección de la bibliografía de la presente disertación.

intertextualidad producidos en los círculos literarios, urgen a los exégetas a considerar las posibilidades que dichos desarrollos ofrecen al intérprete del Nuevo Testamento respecto al estudio de las relaciones intertextuales[27].

Para Vorster, el concepto literario de intertextualidad puede ser aplicado provechosamente en el estudio de la producción y recepción de escritos del Nuevo Testamento en base a la gama tipológica de relaciones intertextuales que ha sido analizada y propuesta por las ciencias de la lingüística y la literatura[28].

En efecto, se debe reconocer que tanto el Antiguo como el Nuevo Testamento se presentan como continuas reasunciones y reelaboraciones intertextuales de acontecimientos y de textos anteriores; el más notorio ejemplo de ello es la reasunción y reelaboración de la Biblia judía en los escritos de los primeros cristianos. A continuación, los Padres de la Iglesia se revelarían muy pronto como maestros en el arte de detectar las huellas del Antiguo Testamento en el Nuevo. Para ellos, la clave interpretativa de un pasaje se encontraba en otros pasajes[29].

Resulta pertinente preguntarnos ahora ¿cuáles son las nuevas posibilidades que la teoría de la intertextualidad ofrece a la exégesis? Hasta nuestros días, los biblistas han recurrido, entre otros, a los instrumentos clásicos de la crítica literaria pues ésta sostiene que, la identidad verbal o literaria permitía diagnosticar la presencia de un texto en otro, ya se tratase de una sola palabra, de una constelación de palabras o de un sintagma.

Sin embargo, entre los aportes que la teoría de la intertextualidad aporta a la exégesis, se encuentra el hecho de haber caído en la cuenta de que la reminiscencia de un texto anterior no pasaba solamente por un simple préstamo de palabras o de frases, sino también por la reasunción de una temática o de un género literario[30].

Lo dicho anteriormente plantea, por tanto, el abordaje de la naturaleza de la relación entre intertextualidad y crítica de las fuentes, tan apreciada esta última por la exégesis histórico-crítica. En tal sentido, lo primero que debe decirse es que entre crítica de las fuentes e intertextualidad existe, en cierta medida, una afinidad.

---

[27] Cf. W. VORSTER, *Intertextuality and Redaktionsgeschichte*, en S. DRAISMA (ed.), *Intertextuality in Biblical Writings. Essays in honour of Bas van Iersel*, Kampen 1989, 15-26.
[28] Cf. ib., 16.
[29] Cf. D. MARGUERAT – A. CURTIS (ed.), *Intertextualités*, Gèneve 2000, 5.
[30] Cf. ib., 6.

En efecto, la crítica de las fuentes postula que el texto es la concreción de una amalgama de préstamos perceptibles y separables, junto a los aportes originales del autor. El texto final llega a ser así el resultado de un sistema de reasunciones e influencias, del cual es posible reconstruir la génesis; sería igualmente posible indicar aquello que la originalidad del texto debe al contexto socio-cultural de la redacción[31].

La intertextualidad, por otra parte, no se presenta ajena al interés por el origen del texto; ella postula también la existencia de textos-fuentes, concebidos como principio matriz de la obra. Pero, la diferencia radica en que el acercamiento intertextual no pretende reconstruir un escenario de causa – efecto, religando el texto-fuente con el texto final. La noción de texto de referencia se extiende más allá de la presencia física del texto fuente, para englobar toda literatura que posea sobre el texto de recepción o texto final una función inspiradora, generativa. De este modo, los teóricos de la intertextualidad proponen pasar de la intención del autor a la intención de la obra, de *l'intentio auctoris a l'intentio operis*[32].

Se percibe, de este modo, que la teoría moderna de la intertextualidad ha abandonado la idea de que el autor tendría el control total de su escritura y que controlaría la parte de la heterogeneidad del texto. Por tanto, aunque la intertextualidad contiene y adopta parcialmente los procedimientos de la crítica de las fuentes, ella sobre todo, los supera de manera significativa quitando la fijación obsesiva por la cuestión de la génesis de los textos, para considerar entre texto de referencia y texto de recepción, un juego múltiple de ecos, de reasunciones, de continuidad y diferencia[33].

Ahora bien, la acepción del concepto de intertextualidad por el que se han decantado los biblistas para su respectivo empleo en la tarea exegética, proviene de la tipología propuesta por G. Genette. Dicha acepción, más limitada y restrictiva, y por ende más operativa, asigna a la intertextualidad un campo preciso que se define como la

[31] Cf. ib., 8.
[32] Cf. ib., 8. U. ECO, *The role of the reader: Explorations in the semiotics of texts*, Bloomington 1984, 21.
[33] Cf. ib., 8. Con el acercamiento intertextual se propone un cambio de foco: de una orientación interpretativa centrada en el autor, a una orientación centrada en el texto y en el lector. En palabras de W. VORSTER, *Intertextuality and Redaktionsgeschichte*, en S. DRAISMA (ed.), o.c., p. 16: "The shift in focus from author-oriented to text-an-reader-oriented study of New Testament texts simply compels us to look at matters such as intertextual relationships afresh".

relación de co-presencia entre dos o más textos (por medio de la cita, la alusión o el plagio), o la relación de derivación de un texto hacia otro[34].

Así, pues, los instrumentos que provee la teoría de la intertextualidad permiten, a nivel general, comprender la relación entre el cuarto evangelio y el Antiguo Testamento (el fenómeno de las citaciones, las alusiones y las referencias). Igualmente, la relación entre Juan y los sinópticos puede ser abordada a través de esta herramienta. Pero, sobre todo, la intertextualidad aporta un marco teórico idóneo para poder comprender desde un nuevo enfoque metodológico el proceso interpretativo llevado a cabo en el interior mismo del evangelio y del cuerpo joánico en su conjunto[35].

Por lo tanto, los exégetas han de interesarse en un conocimiento más preciso de este fenómeno. Y esto por tres razones[36]:

- Lo que se afirma de todo texto, a saber, que éste siempre apunta hacia un texto de referencia, ha de afirmarse de manera especial de la Biblia. Paul Ricoeur ha dicho en relación a la Biblia que ésta constituye *el mayor intertexto viviente*, grandiosa polifonía de diversos géneros literarios[37]. El texto bíblico vive en efecto de la relectura de textos antiguos, retomados sin cesar, reinterpretados, actualizados con vistas a hacer constar su pertinencia en el presente.

- La solicitud del recuerdo de otros textos revela la preocupación por *la tradición*; ella concretiza el trabajo de una memoria viva que se resiste al ocultamiento del pasado y al olvido de la historia. Aquí nos encontramos con el dinamismo de la *anamnesis bíblica*. Puesto que Dios se ha involucrado en la historia pasada, el pasado deber ser rememorado con la finalidad de identificar en el presente las huellas del paso de Dios. La escritura de la historia en los Hechos de los Apóstoles ilustra muy bien este movimiento.

---

[34] Cf. D. MARGUERAT – A. CURTIS (ed.), o.c., 9. Algunos autores insisten aún más en la necesidad de precisión y diferenciación de conceptos de cara al empleo provechoso de las nuevas herramientas metodológicas en exégesis. Cf. R. MEEK, *Intertextuality, Inner-Biblical Exegesis, and Inner-Biblical Allusion: The Ethics of a Methodology*: Biblica 95,1 (2014) 280-291.

[35] Cf. J. ZUMSTEIN, *Interpréter le quatrième évangile aujourd'hui. Questions de méthode*: Revue d'histoire et de philosophie religieuses, vol. 92, (2 – 2012), 253.

[36] Cf. ib., 9-10.

[37] Cf. P. RICOEUR, *Amor y justicia*, Madrid 2011, 67-74.

- La intertextualidad necesita *un lector cómplice*. Fuera de la cita explícita, el proceso suele funcionar de forma cubierta. Pero no existen alusiones que no sean, de algún modo, lúdicas, que cuales guiños reclamen la sagacidad de los lectores. La alusión convoca a un grupo de lectores cómplices. Y, como lo manifiesta particularmente la escritura del cuarto evangelio, la intertextualidad presupone una comunidad lectora sagaz, atenta, sociológicamente compactada[38]. En el acercamiento intertextual el rol del lector en la determinación del sentido del texto es, pues, de crucial importancia. La intertextualidad deja de tener efecto a menos que exista una comunidad lectora que conozca un suficiente número de textos y esté familiarizada con su tradición[39].

Esta última razón aducida, a saber, la necesidad de una comunidad lectora cómplice, nos permite el paso al siguiente apartado que desarrollará el fenómeno de la relectura en la tradición joánica como una propuesta de tipología.

Pero antes recordemos, a modo de síntesis, que, las tres razones anteriormente descritas comprenden los aspectos fundamentales que entran en juego en el proceso de interpretación: un aspecto estático ligado al pasado, a la tradición; un aspecto dinámico ligado al presente de la comunidad lectora; y ambos aspectos, tanto el estático como el dinámico, mediados por el aspecto literario-textual[40].

4. El fenómeno de la relectura en la tradición joánica: una propuesta de tipología

En el presente apartado, seguiremos fundamentalmente los aportes ofrecidos por A. Dettwiler en su claro esfuerzo por aplicar los aportes de la teoría de la intertextualidad al campo de la interpretación del cuarto evangelio y la conceptualización del fenómeno de la relectura que resultará de dicha aplicación[41].

Una buena parte de las proposiciones de Dettwiler que a continuación serán expuestas, son el resultado de las reflexiones metodológicas que el mismo autor ha

[38] Cf. D. MARGUERAT – A. CURTIS (ed.), o.c., 10.
[39] Cf. S. DRAISMA (ed.), o.c., p. 11. Umberto Eco dice al respecto: "No text is read independently of the reader's experience of other texts". U. ECO, *The role of the reader: Explorations in the semiotics of texts*, Bloomington 1984, 21.
[40] Cf. J. VOELZ, *Multiple signs and double texts: elements of intertextuality*, in S. DRAISMA (ed.), o.c., p. 34.
[41] Cf. A. DETTWILER, *Le phénomène de la relecture dans la tradition johannique: une proposition de typologie*, en D. Marguerat – A. Curtis (ed.), *Intertextualités*, Gèneve 2000, 185-200.

elaborado y presentado en su obra *Die Gegenwart des Erhöhten*, estudio exegético de los discursos joánicos de despedida bajo la especial consideración de su carácter de relectura[42].

Como nota preliminar, Dettwiler asevera que la cuestión de la intertextualidad constituye una herramienta demasiado importante como para que pueda ser obviada en el campo de la interpretación del Nuevo Testamento. Se perdería, así, una buena oportunidad para comprender mejor ciertos textos. Por tal motivo el autor acometerá la tarea de proponer un ensayo de conceptualización de lo que denomina el fenómeno de la "relectura"[43].

Pero antes de pasar a la conceptualización del fenómeno de la relectura propiamente dicho, Dettwiler hace tres observaciones previas, de naturaleza aclaratoria:

En primer lugar, el modelo de la relectura permanece, por ahora, como fruto de una exploración necesariamente inductiva. Puesto que no podemos recurrir a un concepto metodológico ya bien establecido y diferenciado. En efecto, ha tocado hacer el propio camino, y desarrollar un modelo de interpretación que se adaptara lo mejor posible a los desafíos y restricciones propias del mismo texto joánico[44].

En segundo lugar, a un nivel epistemológico más general, conviene percibir la tensión que existe entre el modelo teórico y la realidad. En este sentido, un modelo teórico no es más que una aproximación a la realidad y no puede responder sino de manera insuficiente a la complejidad de la realidad. Ciertamente, los modelos teóricos tienen por función indispensable el abrir un camino de comprensión precisa y siempre más adecuada del objeto tratado. Pero la aplicación de un modelo teórico procede necesariamente por exclusión. En consecuencia, dicha aplicación determina la comprensión de la realidad. De modo breve, vela al mismo tiempo que aclara la realidad.

---

[42] Cf. A. DETTWILER, *Die Gegenwart des Erhöhten. Eine exegetische Studie zu den johanneischen Abschiedsreden (Joh 13,31-16,33) unter besonderer Berücksichtigung ihres Relecture-Charakters*, Göttingen 1995.
[43] Cf. A. DETTWILER, *Le phénomène de la relectura dans la tradition johannique: une proposition de typologie*, en D. MARGUERAT – A. CURTIS (ed.), o.c., p. 185-186.
[44] Cf. ib., 186.

Esta constante vale igualmente para el modelo de interpretación de la relectura. Es verdad que, hasta que no se apruebe lo contrario, el modelo de la relectura se considera como el más apto para responder a los desafíos y restricciones del texto joánico. Pero no pretende explicar todos sus aspectos. De aquí que deberá ser perfilado aún más y sometido a una crítica rigurosa.

En tercer lugar, el peligro radicaría en sobreestimar el modelo de la relectura y querer utilizarlo como el procedimiento interpretativo por excelencia para describir el conjunto del trabajo redaccional de la escuela joánica. En consecuencia, conviene indicar que dentro de la literatura joánica el proceso de la relectura constituye sólo un instrumento interpretativo en medio de otros[45].

Después de realizadas las anteriores puntualizaciones, el autor establece los hitos principales del desarrollo del modelo: abordar en un primer momento el campo privilegiado de la investigación joánica que ha conducido a Dettwiler a descubrir y describir el fenómeno de la relectura, a saber, los discursos de despedida; en un segundo momento, la propuesta de una tipología del fenómeno de la relectura extendiendo progresivamente el campo textual; en un tercer momento, la consideración de oportunas reflexiones en torno a las implicaciones teológicas y hermenéuticas del proceso mencionado.

4.1. El punto de partida: el problema de la composición literaria de los discursos de despedida (Jn 13,31-17,26) y la especificidad del proceso argumentativo

La cuestión de la composición literaria de los discursos de despedida ha estado con frecuencia sobre el tapete y un número impresionante de soluciones han sido propuestas para resolver la aporía. El problema surge por dos razones principales. Por un lado, nadie actualmente rebate la unidad literaria y temática del primer discurso de despedida (Jn 13,31-14,31). Por otro lado, J. Wellhausen ya había notado que la continuación lógica de Jn 14,31 (“¡levantáos, partamos de aquí!”), no se encuentra en Jn 15,1ss sino en 18,1 (“habiendo hablado así, Jesús se fue con sus discípulos al otro lado

[45] Cf. ib., 186.

del torrente Cedrón…")[46]. ¿Cuál es entonces el lugar y la función literaria de los capítulos 15-17?

La investigación ha propuesto dos tipos de modelos para resolver este problema, uno de tipo sincrónico, el otro de tipo diacrónico. Según el parecer de Dettewiler las diferentes hipótesis de tipo sincrónico no resultan convincentes (el modelo historizante, el modelo de transposición, el modelo simbólico, el modelo de la historia de las tradiciones). La hipótesis de la crítica literaria clásica que propone un acercamiento diacrónico, reconoce justamente que con relación a Jn 13-14, los capítulos 15-17 constituyen una reflexión ulterior. Pero esta hipótesis debe ser criticada por dos razones al menos. Por un lado, la concentración sobre la cuestión del autor histórico (¿qué autor ha escrito y qué parte de Jn 15-17?) no es, en definitiva, productiva. Por otro lado, la crítica literaria clásica parte del principio que la relación entre un texto y su recepción ulterior es una relación de oposición y de corrección. Ella con frecuencia ha adoptado un modelo de pensamiento que no puede comprender los desarrollos teológicos sino sólo en términos de oposición lineal. Pero tal concepción del pensamiento teológico no está en condiciones de evaluar de manera adecuada el proceso diferenciado y complejo que implica la recepción escrita de un texto escrito[47].

Otro problema espinoso de los discursos de despedida que ha preocupado a Dettwiler y ha suscitado su reflexión, se refiere a la especificidad del movimiento argumentativo del texto joánico. El lector atento puede seguramente constatar cierto desarrollo argumentativo en el interior de los discursos de despedida. Pero también puede observarse que, en los discursos de despedida, la argumentación no es lineal; es más bien en cierta medida cíclica. La argumentación avanza con frecuencia retomando aquello que ha sido ya discutido para desarrollarlo y actualizarlo de nuevo, bajo un ángulo ligeramente diferente. ¿Cómo explicar este estilo de pensamiento?

En la investigación, los exégetas se han venido sirviendo de términos tales como "dobletes", "paráfrasis" o de otros para determinar la relación entre Jn 15-16 y el primer discurso de despedida. Pero no se juzgaba necesario precisar metodológicamente este fenómeno de reinterpretación, ni a nivel literario ni a nivel teológico. En el cuadro de

[46] Cf. J. WELLHAUSEN, o.c., p. 15.
[47] Cf. A. DETTWILER, *Le phénomène de la relecture dans la tradition johannique: une proposition de typologie*, en D. MARGUERAT – A. CURTIS (ed.), o.c., p. 187.

esta problemática, Dettwiler considera que el modelo de la relectura parece ofrecer una ganancia heurística considerable. Por consiguiente, asume la tarea de precisar por medio de determinadas proposiciones lo que entiende por relectura.

4.2. Precisiones metodológicas sobre el fenómeno de la relectura joánica

Primera proposición. *La relectura, a nivel general, consiste en una relación entre dos textos que se interpretan mutuamente. El primer texto provoca la producción del segundo texto, el cual no es plenamente comprensible sin la referencia al texto de base. Al mismo tiempo, la lectura del segundo texto influye sobre la comprensión del primero*[48].

La lingüística ha resaltado que el mérito de la percepción del fenómeno de la intertextualidad consiste en abrir el texto, en lugar de cerrarlo sobre sí mismo, e introducirlo en un laberinto de múltiples correspondencias. No se trata, por lo tanto, de investigar las fuentes o las influencias que habrían alimentado la inspiración del autor, sino de apreciar un modo de funcionamiento propiamente textual, que es a la vez dinámico y estructural. Todo texto depende de otros textos, que se encuentran a su vez afectados por aquél. Tal juego de interacciones permite que el sentido no sea considerado como fijo, definitivo. Éste se inscribe en un campo de fuerzas siempre en movimiento, en un espacio de tensiones que el análisis tipológico y la teoría de los textos deben esforzarse en captar sin pretender fijar[49].

Según Dettwiler, este juego de interacciones debe ser interpretado, a la vez, a un nivel diacrónico y a un nivel sincrónico. Si se aplica este criterio a los discursos de despedida joánicos, tenemos el siguiente resultado:

Dimensión diacrónica: Como se ha dicho anteriormente, Jn 15-17 constituye verosímilmente uno o múltiples añadidos ulteriores al primer discurso de despedida (Jn 13,31-14,31). Por razones aún a clarificar, el primer discurso de despedida ha provocado la constitución del segundo discurso de despedida. Y este segundo discurso no es totalmente comprensible más que en relación con el texto del que se ha derivado. Un ejemplo para ilustrar este nexo estrecho: en Jn 16,7, Jesús dice a los discípulos que se

[48] Cf. ib., 188-189.
[49] Cf. J.-F. JEANDILLOU, *Analyse textuelle*, Paris 1997, 135.

han encerrado dentro de su duelo: "os conviene que yo me vaya". Esta afirmación parece un poco enigmática al inicio del último discurso de despedida, pero llega a ser más comprensible a partir del instante en que se la coloca en relación con el primer discurso de despedida. Ya que dicha afirmación no es otra cosa que la condensación de la reflexión teológica del primer discurso (Jn 13,31-14,31), reflexión que tenía por finalidad clarificar el sentido de la partida de Jesús y la ventaja hermenéutica que de ella se derivaba en favor de la comunidad post-pascual.

La perspectiva diacrónica permite, en consecuencia, permanecer atentos al hecho siguiente: los discursos de despedida no nos presentan solamente el resultado final de una reflexión teológica. Estos discursos, en su conjunto, a través de los indicadores que revelan las huellas de su devenir, nos posibilitan analizar el acto de la reflexión teológica propuesta. En efecto, en su disertación, Dettwiler ha intentado verificar la hipótesis según la cual el discurso de despedida de Jn 16,4-33 constituye la relectura del primero.

Dimensión sincrónica: el segundo texto no consiste en un simple apéndice que no afectaría en nada la comprensión del primer texto. A nivel sincrónico, conviene considerar el hecho de que el primer discurso de despedida (Jn 13,31-14,31) y sus prolongaciones ulteriores se encuentran en una relación de co-presencia. Dicha co-presencia hace pensar que el sistema de sentido del texto ulterior influye también en la comprensión del texto anterior. El sistema de sentido formado por el conjunto de los discursos de despedida resulta cualitativamente diferente del sistema de sentido formado por el primer discurso de despedida solo. Esta reconfiguración del sentido del primer texto por el segundo texto presupone un trabajo de relectura constante y una gran voluntad de comprensión.

Segunda proposición. *La relectura es un procedimiento literario que presupone y mantiene la validez del primer texto. La relación entre el primer texto y el segundo no es una relación de negación, de crítica o de corrección, sino una relación de explicación y de profundización*[50].

[50] Cf. A. DETTWILER, *Le phénomène de la relecture dans la tradition johannique: une proposition de typologie*, en D. MARGUERAT – A. CURTIS (ed.), o.c., p. 190.

Dos observaciones permiten verificar esta tesis: la primera se refiere al proceso redaccional del autor. El autor de la relectura joánica no ha procedido a través de un trabajo redaccional directo, sino indirecto. Existen cuatro formas de transformar un texto de manera directa: la ampliación, la reducción, la sustitución y el desplazamiento.

Ahora bien, el autor de los capítulos 15-17 no ha utilizado estos procedimientos literarios. Él, por ejemplo, no ha eliminado el fin del primer discurso ni ampliado el texto releído con reflexiones propias. Ha respetado la integridad literaria y la visión teológica de la tradición. Ha respetado el cierre o final literario de la tradición. El autor ha interpretado la tradición prolongándola, añadiendo al primer discurso de despedida otros discursos. Se ha de resaltar en este particular que el mismo hecho de retomar la tradición, presupone un acuerdo con ella y una actitud de respetuosa consideración al respecto.

La segunda observación posee este tenor: en la exégesis detallada de los discursos de despedida, Dettwiler no ha observado ningún caso concreto que permitiese hablar de una corrección neta de la tradición releída. Esto resulta evidente que sea para la cristología como para la escatología desarrollada en Jn 15-17. El cambio más notable es el caso de la pneumatología, aún más exactamente, la reconfiguración de las funciones de la figura del Espíritu Paráclito. Pero incluso estos pasajes (Jn 16,8-15 en relación a Jn 14,16s.26) pueden comprenderse muy bien como ampliaciones coherentes del concepto pneumatológico del primer discurso. Sintetizando: el texto releído permanece como el cuadro de comprensión a partir del cual la reflexión teológica prosigue.

Al respecto, comenta J. Zumstein que el fenómeno de la relectura hace justicia a un procedimiento típico de la literatura joánica, a saber, que ciertas partes del evangelio han sido completadas por otros textos de amplitud variada y de múltiples orientaciones. Dichos textos no tienen por finalidad llenar los vacíos de la trama narrativa, sino profundizar la reflexión teológica del texto de referencia.

Entre el texto de referencia y el texto de recepción se establece una relación de sentido. Es precisamente esta relación de sentido la que el modelo de la relectura intenta precisar. El primer texto con relación al segundo no está simplemente en relación de

yuxtaposición, ambos permanecen estrechamente ordenados el uno hacia el otro, permitiendo el surgimiento de un exceso de sentido, *surplus de sens*[51].

Tercera proposición. *La relectura se caracteriza por un doble movimiento: por una parte, un movimiento de recepción explicativa; por la otra, una nueva acentuación temática*[52].

El trabajo de la relectura se caracteriza principalmente por un trabajo de reasunción, de explicitación y de profundización. El segundo texto retoma algunos motivos o temas del primer texto para hacerlo objeto, a continuación, de un desarrollo interpretativo.

Dicho desarrollo interpretativo constituye un acto creador que se caracteriza por una gran variabilidad. Por ejemplo: el primer discurso de despedida proponía una interpretación perfilada del evento pascual. La experiencia pascual de los primeros discípulos llegaba a ser el paradigma de la experiencia de la venida de Cristo al lado de la comunidad de discípulos en el tiempo post-pascual; dicha venida se comprendía como un acontecimiento de amor divino (Jn 14,18-24). Pues bien, Jn 16 reasume esta concepción, en primer lugar, desarrollando una potencialidad de sentido inherente al primer texto: la experiencia pascual transforma la existencia humana; ella hace posible el pasaje del duelo a la alegría (Jn 16,16-24).

Pero todos estos desarrollos literarios están al servicio de una nueva temática principal determinada por el texto ulterior. Esta especie de juego dialéctico entre reasunción, por una parte, y desplazamiento de acentuación, por otra, constituye para Dettwiler uno de los aspectos constitutivos del proceso de relectura.

Así tenemos que mientras la temática principal del primer discurso de despedida (Jn 13,31-14,31) es de orden cristológico, la relectura (Jn 16,4-33) se caracteriza por un desplazamiento de acento claramente perceptible: se pasa de la cristología a la eclesiología.

---

[51] Cf. J. ZUMSTEIN, *Processus de relecture et reception de l'Écriture dans le quatrième évangile*: Estudios Bíblicos Vol LXX (2012) 42-43.
[52] Cf. ib., 190-191.

Dicho de otra manera: la visión central del discurso de Jn 16 ya no gira en torno a la cuestión enigmática de la partida de Jesús; es decir, de la ruptura creada por la muerte de Jesús y de las modalidades de la venida del resucitado en el tiempo post-pascual. La temática principal de Jn 16 ya no se centra en el camino de Jesús, sino en el camino de la comunidad de discípulos que se siente sometida a una presión cada vez más fuerte por parte del "mundo". ¿La comunidad que vive una relación extremadamente tensa con el mundo, podrá sobrevivir? Tal es la grave problemática abordada por el último discurso de despedida.

Si lo que se acaba de decir resulta acertado, conviene notar que el segundo texto no consiste, propiamente hablando, en un comentario del primer texto. Además, el género literario del comentario presupone una distinción muy clara entre el texto y su exégesis. La relectura, pues, no consiste en un fenómeno de metatextualidad[53].

Cuarta proposición. *El segundo texto, desde el inicio, ha sido concebido como texto de relectura, es decir, como texto que tiene por finalidad recontextualizar la tradición*[54].

En nexo estrecho entre el primer texto y el segundo hace muy verosímil la hipótesis según la cual el segundo texto ha sido concebido desde un primer momento como texto de relectura. La escuela joánica ha compuesto el segundo texto como texto de relectura y lo ha colocado en el evangelio en manera tal de asignarle la función específica de recontextualizar la tradición.

Si esto es así, Dettwiler considera muy oportuna la crítica de un modelo de comprensión todavía demasiado en boga en la exégesis joánica. En efecto, con frecuencia se ha venido sugiriendo el proceso de composición siguiente: un círculo de discípulos habría reunido diferentes versiones del discurso de despedida, escritos todos por el autor joánico, luego este mismo círculo habría compuesto con estas versiones un solo conjunto de discursos de despedida y lo habría publicado después de la muerte del autor. O también, las diferentes versiones de discursos de despedida habrían estado compuestas independientemente las unas de las otras dentro de los diferentes círculos joánicos. Tales proposiciones no tienen en cuenta el vínculo específico y estrecho que une entre sí los textos de la relectura.

---

[53] Cf. G. GENETTE, o.c., p. 11.
[54] Cf. A. DETTWILER, *Le phénomène de la relecture dans la tradition johannique: une proposition de typologie*, en D. MARGUERAT – A. CURTIS (ed.), o.c., p. 192.

Quinta proposición. *Las razones generadoras de la relectura pueden ser, por una parte, un deseo teológico inmanente de desarrollar la tradición y, por otra parte, una nueva situación histórica que la ha motivado. La relación entre el texto y la historia es dialéctica*[55].

Las razones que han conducido a la elaboración de la nueva temática y, por tanto, a la necesidad de releer y reinterpretar la tradición teológica recibida, son diversas. Dettwiler reconoce dos razones principales, una de tipo interno y otra de tipo externo. Por un lado, el proceso de relectura puede ser la expresión de un deseo teológico inmanente de comprender la tradición teológica de manera más profunda y adecuada. Ya que la fe está siempre en búsqueda de su propia elucidación y pertinencia.

Por otra parte, hace falta permanecer a la expectativa de aquello que la relectura considere necesario a causa de la emergencia de una nueva situación histórica. En este caso, se trata de un cambio de la realidad histórica que suscita la reasunción y la reinterpretación de la tradición teológica. La relectura, por lo tanto, no consiste sólo en un proceso activo, sino también en un proceso reactivo. Ésta reacciona teológicamente a un cambio histórico y testimonia, de este modo, la historicidad a la cual ni la existencia humana en general, ni la reflexión teológica en particular puede escapar.

Pero ha de notarse que la relación entre la situación histórica y el texto (la reflexión telógica) no es una relación mono-causal del tipo pregunta – respuesta. Dos consideraciones presionan para problematizar tal concepción un poco simplista. En primer lugar, la relación entre situación histórica y texto se refiere a una relación dialéctica. Ciertamente, el texto de relectura responde a una nueva situación histórica. Pero debe esperarse igualmente la eventualidad de que dicha situación histórica haya sido creada y determinada por el sistema de convicciones que se expresa en el texto joánico.

El último discurso de despedida (Jn 16,4b-33, al igual que el contexto literario precedente, Jn 15,18-16,4a) parece reflejar y reaccionar frente a una situación extremadamente tensa entre la comunidad joánica y el ambiente externo, sobre todo la Sinagoga farisea a partir del año 70 (cf. Jn 16,2). Pero dichas tensiones, se debían, al

[55] Cf. ib., 192-193.

menos en parte, al sistema de convicciones que se caracteriza sobre todo por una concepción cristológica muy perfilada.

En segundo lugar, no se debe olvidar que la relación entre la situación histórica y la reflexión teológica no consiste en una relación determinista, en la medida en que las reacciones intelectuales a la situación histórica pueden ser muy variables. Dicho de otra forma: es posible determinar una situación histórica y poner en evidencia una reacción teológica; pero es mucho más difícil, prácticamente imposible, afirmar que esta reacción teológica sea la única concebible. Por lo tanto, la reflexión teológica provocada por una situación histórica específica, comporta siempre un aspecto novedoso, irreductible y, en consecuencia, contingente.

Sexta proposición. *La cuestión de la identidad del autor histórico no es imprescindible para la comprensión del proceso de relectura*[56].

En el campo de la investigación joánica, la cuestión del autor histórico ha jugado y continúa jugando un papel considerable. Tanto los partidarios de la crítica literaria clásica como sus adversarios, han empleado con frecuencia muchos esfuerzos en intentar resolver el enigma de la identidad del autor histórico del cuarto evangelio.

Pero la cuestión del autor histórico no es imprescindible para el modelo de la relectura. No es primordial saber si el autor del primer texto era igualmente el autor del texto de relectura, o si ha sido otra persona que ha releído y recontextualizado la tradición. En otras palabras, para el proceso de la relectura tal como se ha definido hasta ahora, no resulta imprescindible saber si ha habido relectura por parte de un mismo autor o de distintos autores. Al respecto, considera Dettwiler que, a nivel sociológico, la hipótesis de la escuela joánica[57]responde de modo adecuado al fenómeno literario de la relectura.

Como base, por consiguiente, del enfoque metodológico del modelo de la relectura, subyace un enfoque hermenéutico que coloca en el centro la consideración de la "escuela joánica" como factor interpretativo clave para la comprensión tanto de la

[56] Cf. ib., 193-194.
[57] Cf. R. CULPEPPER, *The Johannine School: An Evaluation of the Johannine-School Hypothesis Based on an Investigation of the Nature of Ancient Schools*, Missoula 1975.

unidad de sentido del evangelio en su conjunto, como de las huellas o marcas evidentes de su devenir histórico.

En tal sentido, si recordamos una vez más lo que se comentaba cuando nos deteníamos a indagar la afirmación bultmanniana en relación a la tarea llevada a cabo por el "redactor eclesiástico" del evangelio, vendrá fácilmente a la memoria la expresión *censor librorum*, para indicar con ello el trabajo de decidida corrección que, según Bultmann, emprendió el redactor final del cuarto evangelio de cara a la perspectiva teológica original de la obra del evangelista[58]. Y todo ello para lograr la aceptación del evangelio por parte de la Gran Iglesia[59].

Ahora bien, desde la perspectiva metodológica del modelo de la relectura tal valoración de la redacción final cambia considerablemente. Ya no se estaría hablando de "alguien" ajeno al medio ambiental o contexto vital donde se produjo el evangelio. Sino de una comunidad o una escuela que, a partir de un personaje clave e influyente, con mucha probabilidad testigo presencial de los orígenes, fue dando cuerpo a una tradición peculiar portadora de la *anamnesis* post-pascual de Jesús, meditada, predicada, puesta por escrito, retomada, actualizada en varias ocasiones, según las distintas vicisitudes históricas y las nuevas situaciones por las que atravesó esa comunidad[60].

Desde esta perspectiva, adquieren un sentido distinto las referencias y textos eclesiológicos del evangelio. Deja de vérseles como añadidos de valor secundario en relación al mensaje cristológico dominante del evangelio, ya que se trata textos producidos por el mismo medio sociológico, por la misma escuela que se esfuerza en preservar la tradición, pero al mismo tiempo en sacar las últimas consecuencias y adaptaciones de lo que implica su fe en Jesús, como el Cristo, el Hijo de Dios (Jn 20,31)[61].

Por esta razón, lo volvemos a reiterar, autores como U. Schnelle vienen proponiendo desde hace cierto tiempo que es el momento de examinar a partir de un enfoque hermenéutico distinto del que hasta ahora se ha venido aplicando, los textos y

[58] Cf. R. BROWN, *An Introduction to the Gospel of John*, edited by F. J. MOLONEY, New York, 2003, 49.
[59] Cf. ib., 49.
[60] Cf. ib., 225.
[61] Cf. J. BEUTLER, *Das Johannesevangelium. Kommentar*, Freiburg 2013, p. 61.

declaraciones eclesiológicas del cuarto evangelio, *ekklesiologische Aussagen*, a fin de que puedan recuperar su adecuada valoración[62].

De acuerdo con el autor antes citado, ni la labor de una crítica literaria exhaustiva, ni las conceptualizaciones extraídas de la historia de las religiones, llámese gnóstica o judeo-cristiana, lograrán llegar a un apropiado acceso a la cosmovisión joánica y a sus claves de lectura teológica, sino sólo la singular fe en la encarnación de Dios en Jesucristo que ha hecho suya, a través de un largo y doloroso proceso de maduración, la comunidad joánica[63].

Hasta el presente, nos hemos limitado a seguir el desarrollo del modelo de la relectura realizada por Dettwiler a partir del análisis de los discursos de despedida joánicos. Pero ahora, siguiendo al mismo autor, se ha de ampliar el campo textual para ver hasta qué punto la perspectiva metodológica del modelo de la relectura resulta igualmente idónea y pertinente para otros tipos de texto del evangelio. En tal sentido, la siguiente proposición resulta fundamental para la temática que aborda la presente disertación.

Séptima proposición. *Conviene distinguir entre diferentes modalidades de relecturas en el interior de un escrito (punto de referencia: el evangelio de Juan)*[64].

La relectura en el interior de los discursos de despedida, no constituye ni el único tipo ni necesariamente el tipo predominante de relectura que se pueda observar en la literatura joánica y en particular en el evangelio de Juan. Gracias principalmente a los trabajos de J. Zumstein se está ahora en grado de distinguir mejor entre tres tipos de relectura, al menos en el interior del evangelio de Juan[65].

En primer lugar, nos encontramos con el fenómeno del paratexto. Según G. Genette, el paratexto es la relación que, en el conjunto de una obra literaria, el texto

---

[62] Cf. U. SCHNELLE, *Johanneische Ekklesiologie*: New Test. Stud. 37 (1991) 37.
[63] Cf. ib., 38.
[64] Cf. A. DETTWILER, *Le phénomène de la relecture dans la tradition johannique: une proposition de typologie*, en D. MARGUERAT – A. CURTIS (ed.), o.c., p. 194-195.
[65] Cf. J. ZUMSTEIN, *Processus de relecture et reception de l'Écriture dans le quatrième évangile*: Estudios Bíblicos Vol LXX (2012) 37-54.

propiamente dicho mantiene con aquello que puede denominarse su *paratexto*: título, subtítulo, prólogo, epílogo, advertencias[66].

El texto joánico ofrece claro ejemplo de tres modalidades paratextuales, cada una de las cuales expresa una toma de posición con relación al relato joánico, asumiendo de esta manera funciones hermenéuticas de suma importancia: primero que nada, el título εὐαγγέλιον κατὰ Ἰωάννην, a continuación el prólogo (Jn 1,1-18) y finalmente el epílogo joánico (Jn 21). El cuarto evangelio se caracteriza, así, por poseer un paratexto exhaustivo.

A este respecto, J. Zumstein, otorga gran importancia a este tipo de modalidad de relectura en el interior del cuarto evangelio, el fenómeno paratextual. En efecto, el paratexto es definido por Zumstein, basándose en la obra de F. Hallyn – G. Jacques, *Aspects du paratexte*, como aquella parte de la obra literaria que comprende un conjunto híbrido de signos que presentan, encuadran, aíslan, introducen, interrumpen o cierran un texto determinado. El paratexto ejerce, así, generalmente, una función de acompañamiento o de encuadramiento con relación al texto propiamente dicho de la obra literaria[67].

En segundo lugar, pueden constatarse relecturas de un texto narrativo por un texto discursivo. Se trata, por ejemplo, del caso de Jn 5 y Jn 6: el relato de la curación del paralítico (Jn 5,1-9) suscita una serie de lecturas progresivas (Jn 5,10-47); y el relato de la multiplicación de los panes (Jn 6,1-15) pone en marcha el discurso cristológico sobre el pan de vida (Jn 6,22-51a), el cual, a su vez, es seguido por una relectura eucarística (Jn 6,51b-58) que tiene por finalidad hacer ver cómo la comunidad puede mantener la relación con su maestro en el tiempo post-pascual. Pero se debe pensar también, por ejemplo, en el relato del lavatorio de los pies que se caracteriza por una relectura ética (Jn 13,12-17) del primer texto, que otorga la interpretación soteriológica (Jn 13,6-11) del acto simbólico del lavatorio de los pies.

En tercer lugar, se observan también relecturas de un texto discursivo por un segundo texto discursivo. Se trata, por ejemplo, del caso de la relectura eucarística del discurso cristológico del capítulo 6 (Jn 6,22-51a; 51b-58).

---

[66] Cf. G. GENETTE, o.c., 10.
[67] Cf. J. ZUMSTEIN, *Processus de relecture et reception de l'Écriture dans le quatrième évangile*: Estudios Bíblicos Vol LXX (2012) 39.

De este modo, se deja ver con diáfana claridad que, la interpretación de una obra literaria, en particular del evangelio según Juan, no se fundamenta únicamente en la exégesis exacta de su configuración narrativa o argumentativa, sino también en la percepción de la red de relaciones intertextuales tanto a nivel interno como externo en que se halla implicada[68].

De todas estas modalidades, la presente disertación centrará su interés en la naturaleza y función de la modalidad de relectura "paratextual" que constituye el epílogo del evangelio. Por tal motivo, dedicaremos el tercer capítulo de nuestra disertación a desarrollar de modo pormenorizado las implicaciones que tiene para la interpretación de Jn 21, su seria consideración como epílogo del evangelio, dentro de la perspectiva de la teoría de intertextualidad.

Octava proposición. *Conviene distinguir entre las relecturas internas y las relecturas externas; y reflexionar las similitudes y las diferencias de las dos formas literarias*[69].

Hasta aquí, Dettwiler se ha limitado al tipo de relectura que se realiza en el interior de un escrito literario. Pero resulta evidente que el fenómeno de la relectura externa, es decir, de la reasunción de uno o de varios escritos literarios por otro escrito literario, se halla igualmente atestiguado en los escritos canónicos como en los escritos extra-canónicos.

Aquí se abre un vasto campo textual y un buen número de problemas específicos. En lo que concierne a la tradición joánica, se propone distinguir la relectura externa a partir de su convergencia o divergencia a nivel de género literario. Acentuando la perspectiva de género literario, se llega a tocar el fenómeno intertextual que Genette ha denominado architextualidad.

De acuerdo a la tipología de Genette, ésta se refiere a la relación intertextual de mayor grado de abstracción y de implicación. La relación entre dos escritos es tácita y depende solamente de la pertenencia de los dos escritos al mismo género literario. Esta pura pertenencia taxonómica puede ser explicada a través de los instrumentos

[68] Cf. J. ZUMSTEIN, *Processus de relecture et reception de l'Écriture dans le quatrième évangile*: Estudios Bíblicos Vol LXX (2012) 39.
[69] A. DETTWILER, *Le phénomène de la relecture dans la tradition johannique: une proposition de typologie*, en D. MARGUERAT – A. CURTIS (ed.), o.c., p. 195-198.

paratextuales como el título, subtítulo. Pero ella no está inscrita en el texto ya que este último no designa abiertamente la categoría genérica a la cual pertenece.

Dicha pertenencia a un género literario común crea una especie de horizonte de expectativa que orienta la comprensión y señala, al mismo tiempo, que un texto jamás existe solo, sino que forma parte de un universo textual, universo que, por una parte, influye en su recepción, y, por otra, es afectado y modificado por el texto[70].

El género literario del primer texto ha sido mantenido en un buen número de casos. El primer ejemplo, en este sentido, lo ofrece la tradición sinóptica. Sobre la base de la validez de la teoría de las dos fuentes, se constata la recepción del género literario del evangelio por los evangelios de Mateo y de Lucas. A nivel literario, Marcos ha impuesto un modelo literario que ha sido mantenido a pesar de una recontextualización considerable a nivel de la concepción teológica global, debido sobre todo a la integración del material proveniente de la fuente de los *logia*.

El segundo ejemplo es suministrado por la relación entre el paulinismo y el deútero-paulinismo. Para ilustrar este punto, Dettwiler hace referencia a 2Tes, por un lado, y a Colosenses y Efesios, por otro. El hecho de considerar a 2Tes como una relectura de 1Tes constituye una hipótesis sólida; está bien confirmada por la investigación actual. Un poco más discutido es el caso de la carta a los Colosenses. Pero también aquí, el modelo de la relectura parece ser el más apto para determinar la especificidad de esta carta deútero-paulina; especificidad que consiste en retomar cuidadosamente la tradición paulina y recontextualizarla en el plano literario y teológico.

Debe resaltarse que el proceso de relectura en el interior de los escritos deútero-paulinos se lleva a cabo dentro del mismo género literario. En su relación estrecha con Colosenses, la epístola a los Efesios aporta un buen ejemplo.

El tercer ejemplo es suministrado por el vasto campo de la literatura apócrifa cristiana. En un artículo reciente, D. Marguerat ha señalado en qué medida los Hechos de Pablo podrían ser considerados como una relectura de los Hechos canónicos[71]. Otros

[70] Cf. J.-F. JEANDILLOU, o.c., p. 135.
[71] Cf. D. MARGUERAT, *Actes de Paul et Actes canoniques: un phénomène de relecture*: Apocrypha 8 (1997) 207-224.

estudios en el campo de la investigación sobre la literatura apócrifa se agregan eventualmente a este primer ensayo.

Pero se constatan también procesos de relecturas externas que se caracterizan por un cambio de género literario. La tradición joánica, en este sentido, nos proporciona un ejemplo muy interesante. El proceso de relectura interna no se ha proseguido de manera indefinida en la tradición joánica. Ciertamente, el proceso de relectura no ha tenido punto final con la conclusión del evangelio, puesto que el último elemento de relectura sea probablemente el epílogo de Jn 21.

Sin embargo, la continuación del trabajo teológico de la escuela joánica se caracteriza en particular por un cambio de género literario, de evangelio a carta. En efecto, la primera carta de Juan se caracteriza por un juego dialéctico y sutil de semejanzas y diferencias en relación al cuarto evangelio. En consecuencia, no debe pretenderse eliminar esta doble constante de semejanzas y diferencias, entre la reasunción de una afirmación teológica tradicional y su recontextualización, sino más bien comprenderla como expresión de un proceso de relectura.

Desde un punto de vista pragmático, la primera carta de Juan tiene por función orientar la interpretación de la tradición joánica, más precisamente del escrito central de la tradición joánica, el evangelio de Juan. Ella constituye, pues, una especie de comentario, de guía de lectura que garantiza la comprensión correcta del evangelio de Juan.

Pero ¿por qué ha tenido lugar este cambio de género literario? En principio, se podría imaginar que los problemas tratados en 1Jn habrían podido ser integrados literariamente en los discursos de despedida del evangelio, o en el epílogo de Jn 21. La escuela joánica ha decidido hacerlo de otra manera. El cambio de género literario señala el cierre del evangelio[72].

A un momento dado, el evangelio ha dejado de ser objeto de relecturas internas. Ha obtenido el estatuto de escritura, ha llegado a ser el punto de referencia y criterio de autoridad. Pero, al mismo tiempo, el evangelio se ha convertido en el lugar de un

[72] Esta postura de los autores que aquí seguimos, será confrontada más adelante cuando entremos en el apartado del tercer capítulo relativo al cambio de situación que motivó el acto de relectura que encontramos en Jn 21 respecto a Jn 1-20.

conflicto de interpretación del cual la primera carta habla indirectamente. ¿Cómo explicar el deseo de la escuela joánica de atribuir a su evangelio un estatuto casi canónico?

Responder a este interrogante, resulta difícil. Pero Dettwiler supone que la casi canonización del evangelio estaría ligada, al menos en parte, a la problemática inherente al Espíritu y al modo en que dicha problemática estaba siendo experimentada en el transcurso del tiempo.

El proceso de la relectura encuentra su última legitimación en la figura joánica del Espíritu Paráclito, como lo hará ver en la siguiente proposición de Dettwiler. En efecto, en el último discurso de despedida se puede observar, entre líneas, que la autenticidad divina de la palabra del Espíritu Paráclito comienza a ser puesta en cuestión.

El indicador de esta tendencia es el hecho de que la última palabra del Espíritu Paráclito, que se pronuncia sobre el futuro de la comunidad de discípulos (Jn 16,13), es seguida por un esfuerzo de legitimización considerable (Jn 16,14-15). Normalmente, una afirmación debe ser apoyada cuando no logra imponerse por sí misma. La primera carta de Juan desarrolla explícitamente el problema de la "distinción entre los espíritus" (cf. 1Jn 4,1-6; 2,18-25). Para resolver el problema, ella recurre a un criterio cristológico concreto: "Todo espíritu que confiesa a Jesucristo, venido en carne, es de Dios" (1Jn 4,2).

La primera carta de Juan desvela plenamente, pues, la problemática que se anuncia ya en el último discurso de despedida. Si esto es así, se infiere que haya podido ser la pérdida progresiva de la autoridad de la actividad del Espíritu Paráclito lo que hiciera necesario atribuir al cuarto evangelio un estatuto de autoridad más consolidada.

4.3. Profundización teológica y hermenéutica del modelo de la relectura en la tradición joánica

Según Dettwiler, el proceso literario de la relectura que aparece en la tradición joánica comporta una gran importancia desde el punto de vista teológico. Las dos últimas proposiciones permiten reflexionar en las implicaciones teológicas del proceso literario de la relectura y tratar de identificar algunos elementos clave.

Novena proposición. *El proceso joánico de la relectura expresa la dinámica y la infinitud de la reflexión teológica*[73].

El proceso de la relectura implica una comprensión de la fe digna de una profunda reflexión. La palabra del Cristo joánico es una palabra que tiene constantemente necesidad de ser interpretada. Esta necesidad brota, por un lado, de la historicidad de la existencia humana. La palabra de Cristo debe ser explicada puesto que el horizonte de la experiencia histórica del ser humano se modifica constantemente.

En el evangelio de Juan, la fe está marcada por la percepción atenta de la realidad histórica y por la capacidad de reformularse y desarrollarse de manera original e, incluso, audaz. En los discursos de despedida no hemos sido confrontados con un concepto teológico único y rígido, sino con un proceso de reflexión teológica.

Así, el evangelio de Juan muestra, a su modo, que la tarea teológica no puede contentarse con la reasunción casi mecánica de la tradición religiosa. Tal inmovilismo no permite afrontar los desafíos impuestos por los acontecimientos históricos. Es únicamente a través de la relectura de la tradición de manera innovadora cómo se logra afrontar dichos desafíos.

Sentado esto, el procedimiento que implica acometer este tipo de relectura consiste, sobre todo, en dilucidar el potencial de sentido contenido en la tradición fundante, y develar su pertinencia tanto para el presente como para el futuro de la comunidad. El cuarto evangelio constituye un excelente ejemplo de esta necesidad.

Décima proposición. *El sujeto hermenéutico que hace posible y mantiene el proceso de la relectura es el Espíritu Paráclito*[74].

El cuarto evangelio no testimonia solamente en relación al proceso literario de la relectura, sino que reflexiona, al mismo tiempo, en las condiciones que permiten este proceso de reflexión. Él nos ofrece simultáneamente una especie de meta-reflexión hermenéutica sobre las condiciones que han hecho posible su propio trabajo teológico.

---

[73] A. DETTWILER, *Le phénomène de la relecture dans la tradition johannique: une proposition de typologie*, en D. MARGUERAT – A. CURTIS (ed.), o.c., p. 199.
[74] Cf. ib., 199-200.

Los indicadores literarios de esta reflexión son, por una parte, los pasajes de Juan que efectúan claramente la distinción entre el tiempo del Jesús terreno y el período post-pascual (cf. 2,22; 12,16; 13,7.36b; etc.) y, por otra parte, los pasajes que evocan la figura joánica del Paráclito (Jn 14,16-26; 15,26s; 16,7-15). La identidad de función entre la figura del Cristo joánico y la del Paráclito indica que este último debe ser comprendido como la fuerza del Cristo elevado o, dicho de otra manera, como el acontecimiento de la presencia de Cristo en medio de la comunidad creyente en el tiempo post-pascual.

El segundo *logion* sobre el Paráclito (Jn 14,26) saca a la luz la función hermenéutica de esta figura: "El Paráclito, el Espíritu Santo que el Padre enviará en mi nombre, os enseñará todas las cosas y os hará recordar todo aquello que yo os he dicho". La historia del Jesús terreno no se comprende aparentemente ella misma, sino a través de un actor hermenéutico capaz de develar y desarrollar su verdadero significado.

Este actor de la *anamnesis* clarificadora del Jesús terrestre es el Paráclito. La relectura de la figura del Paráclito en la secuencia de los discursos de despedida muestra cómo su campo de actividad progresivamente se ha ampliado. Su actividad no concierne únicamente al pasado, sino también al presente y al futuro de la comunidad destinataria del cuarto evangelio (Jn 16,7-15). Por medio de la actividad del Espíritu Paráclito, el Cristo elevado continúa, pues, hablando e interpretándose en el presente y en el futuro de la comunidad post-pascual. Esta auto-interpretación del Cristo elevado permite a la comunidad reorientarse hacia el porvenir, un porvenir que permanece siempre abierto[75].

5. La escuela joánica

Al exponer la sexta proposición de Dettwiler sobre el marco conceptual del modelo de relectura, a saber, la cuestión de la identidad del autor histórico no es imprescindible para la comprensión del proceso de relectura, se argumentaba que, a modo de contrapartida, la hipótesis de la escuela joánica, desde el punto de vista sociológico, respondía de forma adecuada al fenómeno literario que representa la relectura.

[75] La postura de Dettwiler recogida aquí, ha de ser confrontada en ciertos aspectos al realizar, más adelante, el análisis exegético de Jn 21 en su consideración de acto de relectura en clave eclesiológica del cuerpo del evangelio, y las implicaciones que se derivarán de tal análisis.

Por consiguiente, como base del enfoque metodológico del modelo de la relectura, se concluía que, subyace a dicho modelo un enfoque hermenéutico que coloca en el centro la consideración de la "escuela joánica", como factor interpretativo clave para la comprensión tanto de la unidad de sentido del evangelio en su conjunto, como de las huellas o marcas de su devenir histórico.

Por tal motivo, hemos juzgado pertinente dedicar el apartado final del presente capítulo a la presentación de los rasgos principales que caracterizan lo que se ha venido llamando en varios momentos del desarrollo temático del segundo capítulo, "la escuela joánica". Para el logro de este cometido, seguiremos muy de cerca el excelente trabajo de R. Culpepper, *The Johannine School: An Evaluation of the Johannine-School Hypothesis Based on an Investigation of the Nature of Ancient Schools*[76], el cual continúa mantiendo vigencia en muchos de sus puntos, como lo indica la siguiente afirmación de un estudio reciente:

> Whereas the debate over common authorship focused primarily on linguistic and stylistic data, much of the discussion now focuses primarily on theological development and what they reflect concerning the history of the Johannine tradition/community/school[77].

Y en el mismo estudio, el autor vuele a señalar la vigencia de la teoría sobre la "escuela joánica", a propósito de la complejidad que gira en torno al tema de la relación entre el evangelio y las epístolas:

> The delineation of stages of composition of the Gospel and the differences between the Gospel and the Epistles *continue to make the theory of a Johannine school*, in which various authors wrote Johannine materials under the influence of the Beloved Disciple, *an attractive solution to the complexities of the relationship between the Gospel and the Epistles*[78].

Sentado esto, el primer aspecto a destacar en relación al estudio de R. Culpepper sobre la Escuela Joánica, consiste en que, en los primeros capítulos de su obra el autor centra su atención en el análisis de las características principales de cada una de las escuelas más resaltantes de la antigüedad, con el fin de determinar si dichas características eran, *grosso modo*, compartidas por todas las escuelas. Este análisis

[76] Cf. R. CULPEPPER, *The Johannine School: An Evaluation of the Johannine-School Hypothesis Based on an Investigation of the Nature of Ancient Schools*, Missoula 1975.
[77] Cf. R. CULPEPPER, *The Relationship between the Gospel and 1 John*, in R. CULPEPPER – P. ANDERSON (ed.), *Communities in Dispute. Current Scholarship on the Johannine Epistles*, Atlanta 2014, 115.
[78] Cf. ib., 116.

preliminar suministró datos relevantes concernientes a las escuelas antiguas y los modos a través de los cuales podían ser estudiadas.

Todo ello, con la finalidad de aplicar los resultados obtenidos a la indagación sobre la pertinencia, o no, de considerar a la comunidad joánica como una "escuela". En tal sentido, la hipótesis presentada por el autor se sustenta básicamente sobre tres argumentos:

1) Las similitudes y diferencias a nivel lingüístico y teológico de los escritos joánicos pueden explicarse mejor asumiendo que fueron escritos por varios autores trabajando en una comunidad, por tanto, probablemente, una escuela.

2) Los escritos patrísticos que se refieren a Juan y a sus discípulos sugieren que existía una escuela joánica.

3) El uso joánico del AT sugiere que el evangelio fue compuesto en una escuela (similar a la escuela de Mateo).

En opinión del mismo autor, dichos argumentos sostienen la hipótesis de una escuela joánica, sin embargo, si se los considera en su conjunto, no proporcionan soporte suficiente para confirmarla, ni pueden suministrar luz adicional sobre la naturaleza de dicha escuela. De este modo, Culpepper, ha optado por desarrollar un cuarto argumento para sustentar la hipótesis, a través de un acercamiento comparativo: Si puede demostrarse que la comunidad joánica comparte las características de las escuelas de la antigüedad, luego ella puede ser vista con propiedad como una escuela. Este acercamiento tiene la ventaja adicional de clarificar y definir lo que se quiere expresar con el uso del término "escuela"[79].

En esta línea, según Culpepper, todos los anteriores tentativos, para confirmar o negar la hipótesis de la escuela joánica, han estado viciados porque usaron el término "escuela" de una manera imprecisa o sin suficiente evidencia para definir las características de tales organizaciones en la antigüedad. Se trataba, por consiguiente, de

[79] Cf. R. CULPEPPER, *The Johannine School: An Evaluation of the Johannine-School Hypothesis Based on an Investigation of the Nature of Ancient Schools*, o.c., p. 261.

una perspectiva distinta basada en el estudio comparativo de las escuelas de la antigüedad[80].

5.1. Definición de escuela en la antigüedad

De este modo, habiendo establecido las características comunes más importantes de las antiguas escuelas, aparece inmediatamente claro que los escritos joánicos reflejan una comunidad que comparte al menos algunas de estas características. Pero ¿cuáles son estas características comunes determinadas por la investigación?

Algunas características comunes pueden ser observadas, pero antes, conviene recordar los principios o criterios por los cuales las escuelas que se analizaron, fueron escogidas para el estudio[81]:

1) Todas las escuelas estudiadas han sido establecidas antes de la composición del evangelio.

2) Su origen se remonta a un fundador, excepto la escuela de Filón.

3) Todas tienen un potencial para informarnos acerca de los factores que las influenciaron, o pueden iluminarnos en relación a la naturaleza de la comunidad joánica.

Lo amplio de las similitudes resulta altamente significativo si se compara con sus diferencias en cuanto a los distintos medios geográfico-culturales donde funcionaban, y los diferentes propósitos por los cuales habían sido creadas[82].

Sentado esto, las características esenciales de las escuelas antiguas pueden ser resumidas de la siguiente manera:

1) Constituían grupos de discípulos que usualmente enfatizaban la "φιλία" y la "κοινωνία".

---

[80] Cf. ib., 261.

[81] Las escuelas antiguas analizadas por R. Culpepper en su estudio fueron las siguientes: la Escuela Pitagórica, la Academia, el Liceo, el Jardín, la Estoa, la Escuela de Qumrán, la Casa de Hillel, la Escuela de Filón, la Escuela de Jesús. Para cada una de ellas, el autor ha estudiado tópicos tales como la importancia de dicha escuela, las fuentes para el estudio de cada una de ellas, la naturaleza de la escuela, su historia y su influencia.

[82] Cf. R. CULPEPPER, *The Johannine School: An Evaluation of the Johannine-School Hypothesis Based on an Investigation of the Nature of Ancient Schools*, o.c., p. 247.

2) Se reunían alrededor de un fundador al cual hacían remontar su origen, dicho fundador era visto como un sabio ejemplar, o un hombre bueno, virtuoso.

3) Valoraban las enseñanzas de su fundador y las tradiciones acerca de él.

4) Los miembros de la escuela eran discípulos o alumnos del fundador.

5) La enseñanza, el aprendizaje, el estudio y la escritura constituían actividades comunes.

6) La mayoría de las escuelas observaban comidas comunitarias, con frecuencia en memoria de sus fundadores.

7) tenían reglas o prácticas referentes a la admisión, retención de la membresía, y una escala de ascenso al interno de dicha membresía.

8) con frecuencia observaban cierto grado de distancia con relación al resto de la sociedad.

9) desarrollaban una organización con vistas a garantizar su continuidad a través del tiempo[83].

Por tanto, a partir del hecho de que la mayoría de las escuelas estudiadas compartían todas estas características, dicho elenco de características puede ser usado como una definición de lo que constituye una "escuela antigua". A este tenor, destaca el autor de la investigación que, existe alguna diferencia entre "secta" y "escuela", así como ésta última ha sido definida. Una secta se caracteriza por su devoción a la persona o enseñanzas de un fundador o su adhesión a un conjunto de principios. Las sectas, por lo tanto, comparten muchas de las características de las escuelas, y muchas de las escuelas estudiadas fueron, o formaron parte de sectas.

Las escuelas, sin embargo, tienen la característica adicional de la preocupación por la enseñanza, aprendizaje, estudio y escritura. Más aún, la secta, según el empleo común del término, denota más una tradición o movimiento que lo que supone una escuela. De esta forma, para Culpepper en el marco de su investigación, "escuela",

[83] Cf. ib., 258-259.

remite principalmente a una comunidad que puede ser parte de una "secta", "movimiento" o "tradición", y describe la naturaleza de su vida comunitaria[84].

El hecho de que las nueve características enumeradas se encuentran presentes en todas las escuelas antiguas estudiadas, indica que delinean la naturaleza distintiva de una escuela antigua, y por lo tanto pueden ser usadas en el estudio como una definición de "escuela". En consecuencia, si se logra mostrar que la comunidad joánica comparte todas o la mayoría de dichas características, y puede ser definida por ellas como lo son las otras escuelas analizadas, ésta puede llamarse con propiedad también "escuela"[85].

5.2. Las fuentes para el estudio de la escuela joánica

Con la finalidad de poder precisar las fuentes para el estudio de la escuela joánica, el procedimiento consistirá en buscar a través del evangelio y las epístolas de Juan, claves para clarificar la naturaleza de la comunidad o comunidades en las cuales, y para las cuales, fueron tales documentos escritos. Aquí, el autor deja claro que no se asumen posturas, en principio, concernientes al tópico de si las epístolas fueron escritas por más de una persona o si su escritor o escritores tuvieron parte en la composición del evangelio. El evangelio, sin embargo, puede ser visto como la obra de varias manos, sin adoptar, también aquí, ninguna de las hipótesis relativas a su composición y a sus fuentes. Más todavía, aclara Culpepper, no se asumen posturas relativas a la ubicación de la comunidad joánica. Aunque no sea posible movernos más allá del presente impase (en o cerca de Éfeso, Antioquia o Alejandría), un buen acercamiento puede ser realizado acerca de la naturaleza de la comunidad, incluso si su ubicación permanece problemática.

El estudio sobre las escuelas antiguas indica que ciertos datos deberían ser iluminadores con respecto a los siguientes aspectos de la comunidad joánica: el rol o función de su fundador o cabeza, su cuidado por la tradición, el rol de sus miembros, sus actividades, y su relación con el resto de la sociedad.

Del estudio sobre las escuelas antiguas también se puede destacar que, las tradiciones acerca de sus fundadores suministran mucha información sobre las mismas

[84] Cf. ib., 259.
[85] Cf. ib., 260.

escuelas. Si se asume, por ejemplo, que la tradición que proviene de Papías y de Ireneo son guías seguras con respecto a "Juan" (el Apóstol o el Anciano) en la comunidad joánica, "Juan" pudiera ser visto como el fundador de la comunidad. Sin embargo, estas posturas han encontrado dificultad, el estudio de la evidencia patrística no ha resuelto la cuestión de la naturaleza de la comunidad joánica[86].

Por lo tanto, es aconsejable considerar el evangelio como el primer testigo de los períodos tempranos de la vida de la comunidad, las epístolas como los primeros testigos de un período tardío, y las fuentes patrísticas como testigos de las tradiciones del segundo siglo acerca de la comunidad. Las únicas tradiciones acerca del fundador o cabeza de la comunidad que será considerado, son aquellas que se pueden encontrar en el evangelio y las epístolas.

5.3. El origen d*e la escuela joánica*

El punto de partida para el estudio de la comunidad joánica, ha sido aportado, según Culpepper, por la observación de Jaeger acerca de las escuelas griegas: "Detrás de una escuela o pequeña comunidad siempre encontramos una personalidad intelectual, que es la fuerza activa, que habla con autoridad de su profundo conocimiento y que reúne alrededor de sí discípulos o socios con la misma actitud ante la vida". ¿Se puede aplicar esto para la comunidad joánica?, se interroga Culpepper. A este tenor, acota que Klauss Haacker, en base a Jn 1,17 y Jn 9,28, descubre que Jesús fue visto como un fundador opuesto a Moisés. El éxito de su tesis logró mostrar que la comunidad joánica estaba familiarizada con el concepto de "fundador", común en las escuelas antiguas. Sin embargo, en vistas al gran interés del evangelio en la cristología sería sumamente improbable que la comunidad joánica mirara a Jesús como su fundador. De acuerdo con la distinción hecha arriba entre una tradición o movimiento y escuela, Jesús fue el fundador de la tradición o movimiento cristianismo, dentro del cual la comunidad joánica se inserta, pero él difícilmente puede ser visto como el fundador de la comunidad joánica, a no ser que se tome en un sentido espiritual. El fundador real de la comunidad joánica, con mayor probabilidad, se encuentra en la figura del discípulo amado[87].

[86] Cf. ib., 264.
[87] Cf. ib., 264-265.

Los comentaristas se han dividido en torno a la pregunta de si el discípulo amado representa una figura histórica o un ideal, o figura simbólica. La investigación ha podido avanzar más allá de este debate, afirmando que el discípulo amado representa probablemente una idealización de una figura histórica. Al respecto, las referencias al discípulo amado al final de Jn 21, sugieren con cierta contundencia que el discípulo amado fue una persona que había jugado un rol significativo en la vida de la comunidad joánica, pero que había muerto recientemente (Jn 21,23-24). De tal manera que, el discípulo amado fue considerado como el discípulo ideal de Jesús y el verdadero mediador e intérprete de sus enseñanzas, y pudo por lo tanto ser descrito en el evangelio como el discípulo más cercano a Jesús[88].

La comunidad consideraba al discípulo amado como su cabeza o líder, de la misma manera como las otras escuelas antiguas consideraban a sus fundadores. El discípulo amado pudo también haber sido considerado como el representante de la comunidad joánica, y su autoridad era sostenida sobre la de Pedro, quien podía servir como representante de la cristiandad petrina. Con respecto a si el discípulo amado estableció o no la comunidad joánica, no puede ser determinado. La similitud de función entre el discípulo amado y los fundadores de las escuelas antiguas estudiadas, sugiere con gran énfasis que el rol del discípulo amado es la clave para comprender la naturaleza de la comunidad. De tal modo que, si nosotros podemos percibir más claramente cómo la comunidad joánica entendió el rol del discípulo amado, estaremos en mejor posición para intuir la autocomprensión que tiene de sí misma, y, por consiguiente, entrever de manera más completa la naturaleza de la comunidad[89].

5.4. La naturaleza de la escuela joánica

Los siguientes textos dan testimonio acerca de la visión de la comunidad en relación al rol del discípulo amado: 13,21-30; 19,25-27; 19,34b-35; 20,2-10; 21,1-7; 21,18-25. El discípulo amado (ὁ μαθητὴς ὃν ἠγάπα ὁ ᾽Ιησοῦς), es mencionado en todos estos pasajes, excepto en el de Jn 19,34b-35; y aquí es altamente probable que el escritor se refiera al discípulo amado; Jn18, 15-18 añade poco a lo que los otros textos nos dicen. Según Lorenzen, citado en el trabajo de Culpepper, todos estos textos fueron añadidos por el evangelista a un material tradicional, a excepción del último (Jn 21,18-

[88] Cf. ib., 265.
[89] Cf. ib., 265-266.

25), que es propiamente asignado al redactor. Asumiendo que Jn 19,34b-35 se refiere al discípulo amado, y que fue escrito por el evangelista, esto revela que el evangelista no era el discípulo amado, pero que él miraba al discípulo amado como el garante de sus tradiciones, lo cual implica que el evangelista era un discípulo del discípulo amado[90].

De todos los textos, anteriormente reseñados, Jn 13,21-30 resulta probablemente el más importante testigo de la comprensión en la comunidad del rol y funciones del discípulo amado. El discípulo amado se reclina en el pecho de Jesús. Ahora bien, la palabra "κόλπος" comparece, además de este lugar, en Jn 1,18, donde se presenta a Jesús, el Hijo unigénito de Dios, como el que está en el "κόλπος" del Padre, y, por lo tanto, se encuentra en capacidad de revelar, explicar e interpretar al Padre.

Por analogía, entonces, se acredita al discípulo amado la misma relación con Jesús que la que éste mantiene con el Padre (cf. 3,35; 15,9), y el cumplimiento de la misma función con respecto a la comunidad, i.e., interpretar a Jesús, hacerlo conocido. En esta línea, Pedro pide al discípulo amado que pregunte a Jesús quién es el que lo va a traicionar (Jn 13,24); por ende, el discípulo amado es considerado como el que está en capacidad de acceder, en favor de los discípulos (Pedro incluido), a lo que piensa Jesús. El discípulo amado se convierte, así, en el exegeta autorizado de las enseñanzas de Jesús y el que está en capacidad de guiar a la comunidad en la interpretación de dichas enseñanzas[91].

Este aspecto de la comprensión de la comunidad sobre el discípulo amado, se confirma con los otros textos relevantes en los que comparece de manera explícita. El discípulo amado se halla presente en el momento de la crucifixión (19,26-27; 34b-35), y es el que percibe el significado de la tumba vacía (20,8). La comunidad reconoce que su testimonio es verdadero (21,24). El evangelio representa, por consiguiente, la obra de la comunidad que se fundamenta sobre el testimonio del discípulo amado[92].

Ahora bien, el discípulo amado ha sido quien ha dirigido la interpretación de la comunidad acerca de las palabras y signos de Jesús. De lo expresado en relación a las funciones del discípulo amado puede apreciarse que, actuaba en la comunidad joánica al modo como se predice en el evangelio que actuaría el Paráclito. De hecho, el Paráclito

[90] Cf. ib., 266.
[91] Cf. ib., 266-267.
[92] Cf. ib., 267.

enseñaría a los discípulos todas las cosas y les recordaría todo lo que Jesús había dicho (14,26); y el discípulo amado, por su parte, ha dado testimonio (19,35; 21,24), y ha dado a conocer lo que Jesús dijo (13,23; 1,18).

Todavía más, que el discípulo amado llevara a culminación la predicción sobre el Paráclito relativa a que éste recordaría a los discípulos todo lo que Jesús les había enseñado, se sugiere de la escena en la que aparece el discípulo amado muy cerca de Jesús durante el último discurso, y, luego, como testigo de los momentos cruciales de la glorificación de Jesús[93].

Asimismo, lo que él dice es verdadero (19,35; 21,24), i.e., él tiene el Espíritu de la verdad (14,17), y guía a la comunidad en toda la verdad (16,13) declarando todo lo que ha recibido de Jesús. Él glorifica a Jesús (16,14) porque proclama a la comunidad lo que él ha recibido de Jesús. Y así la comunidad también da testimonio (3,11.32). Y esto, porque ha estado con Jesús desde el principio (cf. 15,27), y ha recibido la tradición de Jesús (cf. 14,24). Finalmente, el discípulo amado, probablemente fue rechazado por el mundo, de otro modo, la comunidad no hubiera experimentado la necesidad de remarcar la verdad de su testimonio de una manera tan persistentemente (19,35; 21,24).

La comunidad estaba convencida, por consiguiente, de que el discípulo amado desempeñaba para ella el rol del Paráclito. Ahora bien, ¿por qué el evangelio mantiene una clara separación entre los dos, es decir, entre el discípulo amado y el Espíritu Paráclito? Para responder a esta pregunta, Culpepper siguiendo a J. Martyn, insiste en que debe recordarse que, el evangelio se suele mover en dos niveles, a saber, el tiempo del ministerio terreno de Jesús y el de la iglesia joánica[94].

La respuesta, entonces, podría hallarse en la alusión a la muerte del discípulo amado (cf. 21,23). La comunidad había encontrado su identidad por medio de las enseñanzas y siguiendo la guía del discípulo amado. Al morir éste, sus discípulos, como ocurrió con los discípulos de Jesús a la hora de su muerte, experimentaron lo que significa sentirse huérfanos en el mundo (14,18). Encontraron gran consuelo en las tradiciones en las que Jesús había asegurado a sus seguidores que tendrían un defensor

[93] Cf. ib., 267.
[94] Cf. ib., 268.

que tomaría su lugar y cumpliría sus funciones después de su partida. En este sentido, adquiere nueva luz la expresión "otro paráclito" que comparece en Jn 14,16.

Así como Jesús había sido el primer paráclito para el grupo original de discípulos (cf. 1Jn 2,1), así el discípulo amado había sido el primer paráclito para la comunidad joánica. En base a esta experiencia, según lo que propone Culpepper en su investigación, la comunidad formuló el concepto de Paráclito que hallamos en el evangelio. Después de la muerte del discípulo amado, la comunidad tuvo que reafirmar que el discípulo amado no era el paráclito, o al menos, no el único paráclito, sino que el Paráclito era el Espíritu (14,26), y que éste permanecería siempre[95].

Las actividades centrales de la vida de la comunidad consistían en la enseñanza, el recuerdo, conservar lo que el discípulo amado había enseñado, y dar testimonio en el mundo. Todas estas actividades contribuyeron a la composición del evangelio de Juan. Probablemente los miembros de la comunidad imitaron al discípulo amado, y, en consecuencia, compartieron sus funciones. El discípulo amado actuó como fundador de la comunidad joánica, fuente de sus tradiciones, y autoridad en relación a la interpretación de sus tradiciones.

5.5. Lo que caracteriza a los discípulos joánicos

Es bien conocido que en el evangelio de Juan no se mencionan cargos u oficios. En su lugar se habla, "discípulos", "hijos", "hijos de Dios", "siervos", "amigos", y "hermanos", y metáforas para la comunidad tales como "ovejas" (10,1-18), y la viña (15,1-10). Aparte de la posición especial del discípulo amado, no encontramos en Jn ningún nombre de oficio o de cargo distintivo para los miembros de la comunidad.

Probablemente, las cualidades que distinguen a un discípulo de Jesús en el evangelio, serían las mismas que se enfatizaban en la comunidad joánica. En el NT el término "μαθητής" comparece solo en los primeros cinco libros, y con mayor frecuencia en Jn, seguido, a continuación, por Mt: 73/46/37/78/28. La frecuencia de aparición de

[95] Cf. ib., 269.

este término en estos dos libros, refleja la naturaleza de las comunidades que los produjeron[96].

A este tenor, ambos se refieren a lo que implicaba ser discípulo de Jesús durante el período en el cual los evangelios eran compuestos. ¿Qué caracteriza a los discípulos en Jn? Creen en Jesús (2,11); se distinguen como discípulos de Jesús, en contraste con los judíos que son discípulos de Moisés (9,28); son verdaderos discípulos de Jesús si permanecen en su palabra (λόγω) (8,31); y las palabras de Jesús (ῥήματα) habitan en ellos (15,7-8).

Los discípulos de Jesús son reconocidos por todos a causa del amor (ἀγάπη) recíproco que practican (13,35); ellos recuerdan las Escrituras sobre Jesús (2,17; 12,16) y las cosas que dijo (2,22); discuten unos a otros el significado de lo que dijo Jesús (16,17); guardan sus mandamientos (14,15); y el Paráclito les recuerda las enseñanzas de Jesús y los instruye (14,26).

Asimismo, los discípulos bautizan (4,2); y, al igual que su maestro, también son acosados y sometidos a tormentos (9,27). Solo en Juan, el sumo sacerdote le pregunta a Jesús acerca de sus discípulos (περὶ τῶν μαθητῶν) y de su enseñanza (περὶ τῆς διδαχῆς) (18,19). De ahí que, la forma en que algunos vocablos temáticos tales como "λόγος", "ῥήματα", "ἀγάπη", "μένειν", "μαρτύρειν" que comparecen a lo largo de la trama narrativa del evangelio, y su vinculación con el término "μαθηταί", sugiere que, lo que implican dichos temas subyace en el corazón de la auto-comprensión que tiene la comunidad joánica de sí misma[97].

Ahora bien, llegado a este punto, Culpepper se interroga del porqué de la ausencia del término "discípulo" en las epístolas joánicas. Es posible que en la comunidad joánica, el término fuese reservado para los seguidores de Jesús durante su ministerio terreno. A los destinatarios de las epístolas se les llama "amados", "hijitos", pero nunca "discípulos". Lo cual no significa que el concepto de discipulado desarrollado en el evangelio no refleje las cualidades y actividades de los miembros de la comunidad joánica; la comunidad, probablemente, se vio a sí misma como la continuadora del grupo original de discípulos. Otras designaciones tienen escasa

[96] Cf. ib., 270-271.
[97] Cf. ib., 271.

recurrencia en Jn, pero algunas de ellas, a saber, "τέκνα", "αδελφός", "φίλος", aparecen significativamente en las epístolas[98].

Como ya lo señalaba Culpepper en los primeros capítulos de su investigación, "φίλος", tiene un rico trasfondo en las fuentes griegas y helenísticas, y fue usado con especial significación por los miembros de la escuela epicúrea. Jesús explícitamente llama a sus discípulos "amigos" (Jn 15,14-15) porque les ha dado a conocer lo que él ha oído de su Padre, pero el título dependía de la obediencia a sus mandatos.

De este modo, en 3Jn 15, nos hallamos de nuevo ante otro aspecto de la auto-comprensión de la comunidad joánica; se trata de que, los miembros de la comunidad compartían el status de "amigos". Dicho título, expresaba algo peculiar sobre la relación de unos con otros, y con su Señor. Lázaro es el único individuo en el evangelio llamado amigo de Jesús y de los discípulos (11,11). El uso de "amigo", por lo demás, en Jn y 3Jn 15 enfatiza la exclusividad de la comunidad joánica. Jesús ama a los suyos (13,1), que, a su vez, tienen que amarse unos a otros como él los ha amado (15,19)[99].

Los miembros de la comunidad son llamados también "τεκνία" (13,33). La asociación de este título con el nuevo mandamiento sugiere su importancia para la comunidad, cuyos miembros, probablemente, se percibieron a sí mismos como "hijos de Dios" (1,12; 11,52). En el cuarto evangelio hay solo un "Hijo de Dios", y los creyentes nunca son llamados "hijos de Dios" en el sentido de "υἱός" que queda reservado para la cristología, sino "τέκνα Θεοῦ". A través del ser discípulos del Hijo de Dios, los creyentes están en capacidad de llegar a ser "τέκνα Θεοῦ". Adicionalmente, Culpepper recuerda que, en la literatura apócrifa y el uso de su equivalente hebreo en pasajes del AT, se advierte que el término en cuestión, era empleado por los maestros para dirigirse a sus alumnos.

Ahora bien, la probabilidad de que haya sido conservada esta acepción del vocablo en el evangelio, puede indicarlo la cita a la Escritura que encontramos en Jn 6,45: "καὶ ἔσονται πάντες διδακτοὶ θεοῦ·", que se interpreta en el evangelio a través de la frase que sigue a continuación: "πᾶς ὁ ἀκούσας παρὰ τοῦ πατρὸς καὶ μαθὼν ἔρχεται πρὸς ἐμέ".

[98] Cf. ib., 271-272.
[99] Cf. ib., 272.

Por consiguiente, para la comunidad joánica, el discipulado incluye la habilidad de "escuchar", que, a su vez, implica tanto el hecho de comprender como el de obedecer, y que dicha habilidad es un don del Padre. Al escuchar las Escrituras y las palabras de Jesús, los discípulos son enseñados por Dios, llegando a ser, así, "τέκνα Θεοῦ"[100].

De ahí que, comprender y obedecer lo que Jesús y las Escrituras enseñaban, según el autor a quien seguimos en el presente apartado, debió haber sido extremadamente importante para la comunidad joánica, ya que era a través de esto donde los discípulos reafirmaban su identidad como "τέκνα Θεοῦ".

Por otra parte, en Jn, el término "ἀδελφός" confirma el cuadro de la comunidad que ha sido esbozado previamente. En el cuarto evangelio, dicho término se emplea dos veces (20,17; 21,23) para denotar personas que, sin compartir los mismos vínculos de sangre, se llaman y son realmente "hermanos". En estos pasajes, "los hermanos" constituyen, evidentemente, un grupo específico de creyentes. Ahora bien, con respecto a Jn 20,17, Jesús se refiere, de manera inequívoca, a sus discípulos (πορεύου δὲ πρὸς τοὺς ἀδελφούς μου); mientras que, en Jn 21,23, la comunidad joánica resulta la aludida con este título (ἐξῆλθεν οὖν οὗτος ὁ λόγος εἰς τοὺς ἀδελφοὺς). La importancia de este título y los anteriores, para referirse a los miembros de la comunidad, es iluminado por el uso que se hace de ellos en las epístolas joánicas.

Pero, además, junto a la importancia dada al tema del discipulado, ha de tomarse en consideración el énfasis que otorga el evangelio a la designación de Jesús como maestro. A este tenor, la importancia y la autoridad de la enseñanza de Jesús poseen en el cuarto evangelio un crucial interés. Así, tenemos que, Nicodemo reconoce que Jesús es un maestro enviado por Dios (3,2); Jesús fue enseñado por el Padre (8,28), y su enseñanza viene de Dios (7,16-17); la enseñanza de Jesús, preservada y proclamada por la comunidad joánica, puede, por tanto, exigir la más alta autoridad[101].

Más todavía, al igual que las Escrituras, la enseñanza de Jesús, en el cuarto evangelio, es revelación; él ha hecho conocer a los discípulos todo lo que ha oído del Padre (1,18; 17,26). Sin olvidar, lo reitera de nuevo Culpepper, que estas enseñanzas

[100] Cf. ib., 273.
[101] Cf. ib., 273-274.

han sido transmitidas a la comunidad a través de la mediación del discípulo amado, quien había tenido especial autoridad para enseñar y recordar lo dicho y hecho por Jesús[102].

Así, pues, los conceptos joánicos de discipulado y el rol de Jesús como maestro, relacionados ambos al rol del discípulo amado, sugieren, según nuestro autor, que la comunidad se dedicó al estudio e interpretación de las enseñanzas de Jesús y las Escrituras (2,22). El reflejo de estas actividades que encontramos en el evangelio, sugiere que el propio Evangelio fue escrito dentro de una escuela[103].

5.6. Una comunidad que estudiaba las Escrituras para verificar y explicar las palabras de Jesús

De lo expresado hasta ahora, se desprende que, la comunidad joánica estudiaba las Escrituras para verificar y explicar las palabras de Jesús (5,46). Después de su muerte los discípulos recordaron muchos pasajes de las Escrituras (2,17; 12,16; 20,9); a través del estudio de las Escrituras (cf. 5,39), la comunidad joánica descubrió que Jesús las había cumplido. A resaltar, a este tenor, que la expresión "para que se cumplieran las Escrituras" (ἵνα ἡ γραφὴ πληρωθῇ), comparece cuatro veces en Jn (13,18; 17,12; 19,24.36).

En el mismo orden de ideas, aunque en el cuarto evangelio tenemos menos citas del AT en comparación con los evangelios sinópticos, sin embargo, las alusiones al AT abundan en Jn. Efectivamente, Juan se halla permeado del imaginario del AT; al respecto, la expresión "lo que estaba escrito" (γεγραμμένος / γέγραπται), frase común para referirse a la Escritura, aparece ocho veces en el evangelio (2,17; 6,31.45; 8,17; 10,34; 12,14.16; 15,25).

Ahora bien, la nueva comparecencia del verbo "escribir" (γράφω) en el perfecto (γεγραμμένα / γέγραπται) en 20,30.31, puede reflejar la comprensión del escritor de que la comunidad, bajo la guía del discípulo amado y el Paráclito, había producido una escritura igual en autoridad e inspiración a las Escrituras. Y el propósito del evangelio,

[102] Cf. ib., 274.
[103] Cf. ib., 274.

al igual que el de las Escrituras, consistía, para la comunidad joánica, en despertar y fortalecer la fe en Jesús como el Cristo.

He aquí, por tanto, que la escritura del evangelio, formaba parte integrante del cumplimiento de la misión de la comunidad de dar testimonio. De ese modo, resultaba probable que el estudio y la interpretación de las Escrituras y las palabras de Jesús, fueran vistas por la comunidad joánica, como una actividad común importante que daba testimonio de la verdad del ministerio revelador de Jesús.

El conflicto de la comunidad con la sinagoga le dio una razón adicional para estudiar las Escrituras mostrando cómo Jesús las había cumplido. Las alusiones y citas de la Escritura, por consiguiente, emergen, en el evangelio, de la vida y el trabajo de una comunidad para la cual el estudio y la interpretación de la Escritura era una parte integrante de su testimonio en favor del mundo[104].

5.7. Una comunidad que guarda los mandamientos y palabras de Jesús

Sin embargo, más importante todavía que el estudio de la Escritura, era el guardar los mandamientos de Jesús y sus palabras. Los dichos de Jesús se comprendieron como "tradición sagrada", ofrecida por el Padre a través de Jesús (cf. 14,24), y recibida por la comunidad (17,8.14.17). En efecto, el verbo "τηρέω" comparece más frecuentemente en Jn que en cualquier otro libro del NT (18 veces), y es usado tanto con complemento personal ("los discípulos": 17,11.12.15), como con complemento impersonal ("vino": 2,10; "el sábado": 9,16; "perfume de nardo": 12,7); pero el más frecuente es el que se refiere a la palabra de Jesús, "λόγον" (8,51.52.55; 14,23; 15,20; 17,6); sus palabras, "λόγους" (14,24); y sus mandamientos, "ἐντολάς" (14,15.21; 15,10).

Sorprendentemente, el verbo "τηρέω" jamás tiene por objeto en el evangelio de Juan las "ῥήματα" de Jesús, aunque el término aparece 12 veces en Jn. En cambio, los discípulos tienen que permanecer en las "ῥήματα" de Jesús (15,7). Al igual que su enseñanza, las "ῥήματα" de Jesús provienen de Dios (3,34; 14,10), y dan vida (6,68);

[104] Cf. ib., 279.

pero los que no las escuchan ni guardan, tendrán un juicio, la palabra que ha dicho el mismo Jesús, en el último día (12,48)[105].

Por otra parte, la interrelación que existe entre "λόγος", "ῥήματα", "ἐντολας" y "διδαχή" de Jesús, indica su importancia para la comunidad joánica que era la portadora y defensora de las palabras y enseñanzas de Jesús. Las implicaciones del uso joánico de "τηρέω" resultan, por consiguiente, especialmente importantes. Mientras que, según Culpepper, para Bultmann, "τηρέω" implica obedecer y creer, para Riesenfeld, preservar, proteger, guardar la tradición. Pero, más allá de todo esto, "τηρέω" significaba para la comunidad joánica, seguimiento de la guía del discípulo amado, i.e., aprender, recordar, preservar e interpretar las enseñanzas que Jesús había dado. Sus enseñanzas tenían la misma autoridad que las Escrituras, y la misma fórmula llega a ser usada en Jn para referirse a ambas (cf. 18,9.32), sea para el cumplimiento de las palabras de Jesús como para el cumplimiento de las Escrituras[106].

Sin embargo, conservar la enseñanza de Jesús, no ataba a la comunidad a una recepción y transmisión mecánica de sus palabras. La interpretación de las enseñanzas de Jesús que hallamos en los discursos del evangelio constituyen un amplio testimonio del gran interés de la comunidad por la relevancia e importancia concedida a la propia comprensión de las enseñanzas de Jesús.

5.8. La interpretación y escritura de las tradiciones de la comunidad, una tarea fundamental en función de la confesión de la fe

La autoridad reconocida para sus tradiciones ciertamente era importante para la comunidad, pero la interpretación y escritura de estas tradiciones, de manera tal que los miembros de la comunidad, y aquellos atraídos por su testimonio, pudieran ser capaces de "escuchar", "creer" y "tener vida" (20,30-31), era todavía más importante.

Como consecuencia de esto, encontramos las enseñanzas de Jesús en una nueva forma en el cuarto evangelio; al igual que los dos niveles de significado sugeridos por J. Martyn, el evangelista, y probablemente otros cuyas interpretaciones de las Escrituras y enseñanzas de Jesús hallaron un lugar en el evangelio, estaba muy interesado en que la

[105] Cf. ib., 279-280.
[106] Cf. ib., 276.

revelación de Dios acontecida en Jesús, fuese escuchada y captada claramente en su tiempo[107].

Aunque, muchos aspectos en torno al contexto histórico todavía permanecen oscuros, un aspecto en el texto refleja un dato insoslayable: el conflicto de la comunidad con los judíos. La comunidad se encontró a sí misma en debate con los judíos, y sus miembros estaban siendo excluidos de la sinagoga (9,22; 12,42; 16,2). El efecto de este conflicto sobre la comunidad se manifiesta en el evangelio de numerosas maneras. "El mundo" es a menudo usado para representar a los increyentes que permanecen hostiles a la comunidad. Jesús se manifiesta ahora solo a los discípulos, i.e., a la comunidad joánica, y no al mundo (cf. 14,22). La práctica de la sinagoga de excluir cristianos joánicos, se contrasta con la práctica de la comunidad joánica; así, la declaración de Jesús en 6,37 "…Y el que viene a mí, yo no lo echaré fuera", probablemente refleje la actitud de la comunidad.

En tal sentido, la membrecía en la comunidad joánica estaba abierta a cualquier creyente, pero se permanecía en la expectación de que confesara su fe, "ὁμολογεῖν" (9,22; 12,42; 1,20). Solo a través de la confesión pública de la fe y entrando en la comunidad, podía alguien tener acceso a la verdad, mediada en la comunidad por el discípulo amado, y luego por Paráclito, y compartir la vida comunitaria junto con las actividades de enseñanza[108].

A este tenor, el propósito principal del evangelio parece haber sido el de fortalecer la comunidad y clarificar su fe; pero también, infundir valor en aquellos que estaban en peligro de negarla, o quienes estaban a punto de pronunciar su confesión: discípulos de Juan (1,35-51), Nicodemo (3,1-5; 7,50-52; 19,39), la mujer samaritana (4,1-42), el oficial (4,46-54), el paralítico (5,1-18), los hermanos incrédulos de Jesús (7,5), el ciego de nacimiento (9,1-41), los líderes judíos (12,42), y Tomás (20,24-29). Todas estas figuras se confrontaron con la revelación que viene de Jesús y tuvieron que tomar la decisión de confesar o negar. Por esta razón, Juan enriquece su relato con una

[107] Cf. ib., 277.
[108] Cf. ib., 278.

gran variedad de testigos. El discípulo amado, por supuesto, es el testigo de "todas estas cosas" (21,24)[109].

De nuevo, este énfasis puede ser entendido en términos de la situación de la comunidad cuando el evangelio se escribía. Su fe, enseñanza e interpretación de la Escritura había sido rechazada, de aquí, el apelar a "testigos" para la defensa de su fe. Además, la comunidad encontraba también consuelo en las tradiciones acerca de Jesús; de ahí que, así como Jesús fue rechazado por los suyos, los cristianos joánicos habían sido rechazados por los judíos de la sinagoga. Experimentaron lo que significa ser rechazados y hallaron consuelo y ánimo al saber que Jesús también había sido rechazado y perseguido.

El cuadro de la comunidad que surge de estas consideraciones se caracteriza por el conflicto. El conflicto condujo a la comunidad a estudiar las Escrituras y a interpretar las tradiciones acerca de Jesús ofrecidas a ella a través del discípulo amado, de tal modo que pudieran usarlas en el debate con los judíos. El evangelista urge a otros miembros de la comunidad a permanecer en el amor de Jesús, permaneciendo en la enseñanza y seguimiento de la comunidad.

Asimismo, Culpepper acota que, la comunidad probablemente también celebraba una comida común como las otras comunidades cristianas y como las escuelas de la antigüedad. El evangelio manifiesta interés por la propia comprensión de esta comida. Debe ser celebrada en espíritu de amor y servicio para con los miembros de la comunidad (13,1-17), y sólo los que están limpios deben participar en ella (13,10.11; cf. 15,3). Los que participan en esta comida tienen vida (6,53). Las enseñanzas de Jesús son una invitación a creer[110].

5.9. Balance

A lo largo de esta discusión acerca de la comunidad joánica se ha podido evidenciar, desde la perspectiva del autor, que la comunidad joánica compartía las características de las escuelas de la antigüedad. Las siguientes características se corresponden, a nivel general, con las que se encuentran en dichas escuelas:

[109] Cf. ib., 278.
[110] Cf. ib., 279.

1) La comunidad joánica era una comunidad de discípulos. Sus miembros fueron primero, sobre todo, discípulos de Jesucristo, pero fueron también discípulos o alumnos del discípulo amado, que enseñó e interpretó para ellos las enseñanzas y tradiciones sobre Jesús. El carácter de la comunidad como membrecía se confirma por el uso de los siguientes términos en sus escritos: "οἱ φίλοι", "τοὺς ἀδελφοὺς", "μαθηταί", y "κοινωνία".

2) La comunidad se reunió alrededor de un fundador, el discípulo amado. Las referencias al discípulo amado en el evangelio muestran que era una persona histórica y el garante de las enseñanzas y doctrinas de la comunidad. El evangelista sitúa a este personaje en el círculo de los discípulos más cercanos de Jesús. 1Jn también reporta evidencia de que la comunidad se refiere a sus orígenes remontándose al discípulo amado; en tal sentido, la frase "desde el principio" en 1Jn 2,7.24; 3,11 y 2Jn 6, se refiere a un período temprano en la historia de la comunidad joánica. Durante este período el discípulo amado enseñó y guió la comunidad.

3) La comunidad valoraba las enseñanzas de su fundador y las tradiciones sobre él. Las enseñanzas del discípulo amado fueron consideradas como la interpretación verdadera, autorizada, de las palabras y obras de Jesús y el significado de las Escrituras. Cuando estas enseñanzas se recogieron por el evangelista, pudieron ser llamadas un "escrito" con la inherente implicación de que el evangelio era igual en autoridad a las Escrituras. Como resultado de la importancia del discípulo amado para la comunidad, las tradiciones sobre su relación con Jesús encontraron expresión en varios pasajes del evangelio.

4) Los miembros de la comunidad eran discípulos o alumnos del fundador, el discípulo amado. Esta observación se justifica por el concepto de "μαθητής" en el evangelio, por el uso del plural, "nosotros", en Jn 21,24, y por el énfasis del evangelio en la función de enseñar del discípulo amado, luego del Paráclito, y por la recurrencia en 1Jn de la frase "lo que habéis escuchado desde el principio" (cf. 1Jn 2,24).

5) Enseñanza, aprendizaje, estudio y escritura eran actividades comunes en la comunidad. Los miembros de la comunidad probablemente pensaron acerca de sí mismos como "enseñados por Dios" (6,45), y el mismo evangelio constituye una evidencia de que la escritura era considerada una actividad importante. Sus referencias a

las Escrituras indican que fueron estudiadas con profusión junto con las tradiciones acerca de Jesús.

6) La comunidad mantenía una comida en común como las otras comunidades cristianas y como las escuelas de la antigüedad. El evangelio manifiesta interés por la propia comprensión de esta comida. Debe ser celebrada en espíritu de amor y servicio para con los miembros de la comunidad (13,1-17).

7) La comunidad tenía reglas o prácticas para regular la admisión y retención de la membresía. Los primeros requisitos para la membresía era creer en Jesús como el Cristo, el Hijo de Dios (Jn 20,31), y el bautismo (Jn 3,5; 1Jn 5,8). Se esperaba también de los miembros de la comunidad que adhirieran a las tradiciones de la comunidad (1Jn 2,24), y aquellos que se desviaban de ellas eventualmente tenían que dejar la comunidad (1Jn 2,19).

8) La comunidad mantenía cierta distancia con respecto al resto de la sociedad. Aunque esta retirada del mundo llegó a ser más pronunciada durante el período en el cual 1Jn fue escrita, el evangelio (15,18; 16,2; 17,9) también refleja la conciencia en la comunidad de su separación del resto de la sociedad.

9) La comunidad desarrolló medios organizativos asegurando su perpetuidad. La evidencia en relación a este punto resulta escasa, pero la autoridad presumida por el autor de las epístolas (el Presbítero) indica que la comunidad no había quedado sin liderazgo después de la muerte del discípulo amado. 3Jn, se referirá a la agudización del problema a propósito del rol del liderazgo.

De tal modo que, concluye el autor, la comunidad joánica compartía todas las características esenciales de las escuelas antiguas. Y que, por lo tanto, dicha comunidad fue una escuela. Esta conclusión resulta vital para la interpretación de los escritos joánicos, especialmente del evangelio, toda vez que, también por esta vía se deja ver que el evangelio de Juan se gestó y llegó a ver la luz en el seno de una escuela cuya matriz teológica era homogénea, a partir de la "κοινονία" intensamente practicada por

todos su miembros, y el deseo incesante de conservar y, a la vez, actualizar sus tradiciones, lo que habían oído desde el principio (cf. 1Jn 2,24)[111].

Corresponde ahora, dar un paso más en nuestra disertación haciendo ver en el siguiente capítulo las potencialidades que, desde el punto de vista interpretativo, posee la seria consideración de Jn 21 como el epílogo del evangelio, según la riqueza que aportan las ciencias de la literatura, especialmente, como se ha visto en el presente capítulo, la teoría de la intertextualidad y, dentro de ella, el modelo de la relectura.

[111] Cf. Ib., 287-289.

CAPÍTULO III

JN 21, EL EPÍLOGO DEL EVANGELIO

En el capítulo anterior, a propósito de la séptima proposición de la conceptualización del modelo de la relectura, se decía que el texto del cuarto evangelio ofrece claro ejemplo de tres modalidades paratextuales, cada una de las cuales expresa una toma de posición con relación al relato joánico, asumiendo de esta manera funciones hermenéuticas de suma importancia. Entre ellos destacaba el epílogo (Jn 21).

Pues bien, el contenido del presente capítulo desarrollará la temática referente a la consideración de Jn 21 como el epílogo del evangelio, puesto que, al parecer, la investigación joánica sobre Jn 21 no se ha interrogado suficientemente por su género literario[1]. Todo ello, en orden a establecer su naturaleza y función con respecto al cuerpo del evangelio (Jn 1-20).

De esta manera, los apartados que estructurarán el tercer capítulo abordarán, en primer lugar, lo concerniente al género literario del epílogo; a continuación, la función del epílogo con respecto al cuerpo del evangelio, de donde resultará su consideración como relectura en clave eclesiológica; luego, el planteamiento de una propuesta concerniente al cambio de situación en la andadura creyente y profundización teológica de la comunidad joánica que motivó el acto de relectura del epílogo.

En el cuarto apartado, se desarrollará lo que atañe al carácter compuesto de Jn 21, aspecto evidenciado por la crítica literaria; del estudio de dicha peculiaridad se extraerán valiosas orientaciones para establecer algunas líneas de sentido presentes en el texto.

Finalmente, el quinto apartado sitúa, en un primer momento, al epílogo en su contexto literario inmediato (Jn 20-21), seguidamente, en el contexto global del evangelio (Jn 1-21). Se evidenciarán aquí múltiples conexiones intertextuales que contribuyen a acentuar su carácter de "epílogo" del relato evangélico. Una primera

[1] Cf. J. ZUMSTEIN, *L'evangile selon saint Jean (13-21)*, Genève 2007, 301.

presentación general de la estructura literaria de Jn 21, con su respectiva justificación, concluyen los apartados del presente capítulo.

1. El género literario del epílogo

La casi totalidad de la crítica opta por el carácter secundario del epílogo[2]. No obstante, ha comenzado a notarse que una de las grandes debilidades de la exégesis y, en general, de la investigación joánica sobre Jn 21, consiste en el hecho de no haberse interrogado suficientemente por el género literario del epílogo[3]. Debido a esto, ha parecido necesario abrirse al aporte de las ciencias de la literatura, como se ha visto en el capítulo precedente, para comprender mejor lo que debe entenderse en relación a este fenómeno literario.

En tal sentido, al referirnos al epílogo, tema central de la presente disertación, debe resaltarse que, representa un ejemplo importante del paratexto joánico. Como tal, tiene por función canónica exponer brevemente una situación, estable, posterior al desarrollo literario del cual se ha generado. Se halla situado, por consiguiente, fuera del relato

[2] La crítica exegética en su mayoría, considera que Jn 21 es un añadido secundario. Así: C. BARRET, *The Gospel according to St. John*, London 1978[2], 551-553; J. BECKER, *Das Evangelium nach Johannes*, II, Würzburg 1991[3], 761-762; R. BROWN, *The Gospel according to John XIII-XXI*, New York 1970, 1078; R. BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen 1986[21], p. 542-543; R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, III, Freiburg 1972[3], 406-417. La misma tendencia se observa en la literatura reciente: C. DIETZFELBINGER, *Das Evangelium nach Johannes*, Zürich 2001, 350; F. MOLONEY, *John*, Collegeville 1998, 545-546; U. SCHNELLE, *Das Evangelium nach Johannes*, Leipzig 2004[3], 314-315; K. WENGST, *Das Johannesevangelium*, II, Stuttgart 2001, 308-309. Recientemente, la tesis de la unidad literaria del conjunto del evangelio, incluyendo el capítulo "21", ya sostenida en el pasado por exégetas como M.-E. BOISMARD y E. HOSKYNS, ha hallado nuevos partidarios: R. CULPEPPER, *Designs for the Church in the Imagery of John 21: 1-14*, en J. FREY et al. (ed.), *Imagery in the Gospel of John. Terms, Forms, Themes and Theology of Figurative Language*, Tübingen 2000, 369-402; L. HARTMANN, *An Attempt at a Text-Centered Exegesis of John 21*: StTh 38 (1984) 29-45; P. MINEAR, *The Original Functions of John 21*: JBL 102 (1983) 83-98; F. NEYRINCK, *John 21*, NTS 36 (1990) 321-336; G. O'DAY, *The Gospel of John*, Nashville 1995, 854-855; E. RUCKSTUHL, *Zur Aussage und Botschaft von Joh 21*, en id., *Jesus im Horizont der Evangelien*, Stuttgart 1988, 327-353; F. SEGOVIA, *The Final Farewell of Jesus. A Reading of John 20:30-21:25*: Semeia 53 (1991) 167-190; H. THYEN, *Entwicklungen innerhalb der johanneischen Theologie und Kirche im Spiegel von Joh 21 und der Lieblingsjüngertexte des Evangeliums*, en M. DE JONGE (ed.), *L'Évangile de Jean. Sources, rédaction, théologie*, Leuven 1977, 259-299. Si los sostenedores de la unidad literaria del evangelio, incluyendo el capítulo 21, subrayan la coherencia de la obra bajo su forma canónica, no logran dar razones suficientes sobre las tensiones existentes entre Jn 1-20 y Jn 21. Por ello solo un modelo dialéctico que explique, a la vez, las continuidades y las discontinuidades entre el cuerpo del evangelio y su epílogo, hace justicia al texto en su integridad. Cf. J. ZUMSTEIN, *L'evangile selon saint Jean (13-21)*, o.c., nota "1" p. 299.

[3] Cf. J. ZUMSTEIN, *La Rédaction finale de L'évangile selon Jean (à l'exemple du chapitre 21)*, en *La Communauté Johannique et son histoire. La trajectoire de l'évangile de Jean aux deux premiers siècles*, J. Kaestli – J. M. Poffet – J. Zumstein (ed.), Genève 1990, 214.

propiamente dicho, permaneciendo, al mismo tiempo, en estrecha relación intertextual con él[4].

A este tenor, consideramos que Jn 21, desde su consideración como epílogo del evangelio, consiste en una relectura del cuerpo del evangelio (Jn 1-20). Lo que significa que, Jn 21 es un desarrollo teológico y literario suscitado por el mismo evangelio, una etapa coherente de la línea de desarrollo de la trayectoria joánica; pero precisamente, en la medida en que se trata de un nuevo estadio de elaboración teológica, Jn 21 recontextualiza el conjunto del evangelio dentro de la perspectiva por él preconizada[5].

A este tenor, las escenas de Jn 21 llevan al lenguaje, en el marco de una nueva situación, la función y el futuro del relato consignado en Jn 1-20. La situación expuesta en Jn 21 es resultante de este relato acabado y suscita una toma de postura que hace relectura de sus consecuencias dentro de un nuevo contexto. Así, sus escenas están concebidas como la continuación de la vida del Cristo joánico ubicada en un nuevo cuadro de referencia[6].

De acuerdo con esto, conviene, por una parte, reconocer la especificidad de Jn 21 y, por otra, observar de qué manera esta relectura posterior, valga la redundancia, produce una nueva totalización de sentido. El sistema de sentido formado por Jn 1-21 sería cualitativamente diferente al sistema formado por Jn 1-20[7].

De ahí que, mientras que la cristología constituye el tema central del cuerpo del evangelio, Jn 21 tiene una orientación eclesiológica. Ya no se trata, en primer lugar, de que Jesús se revela a sí mismo haciendo que todos los personajes que con él interactúan estén al servicio de dicha revelación; sino que su función consiste, a partir de ahora, en clarificar el alcance revelador de los roles de dos figuras clave para la época post-pascual, Pedro y el discípulo amado, así como también, destacar la envergadura teológica de la comunidad de discípulos del Resucitado, continuadora de su obra reveladora en el mundo, al servicio de la cual se hallan dichas figuras[8].

---

[4] Cf. Cf. G. GENETTE, *Palimpsestes. La littérature au second degré*, Paris 1982, 284.
[5] Cf. A. DETTWILER, *Le phénomène de la relecture dans la tradition johannique: une proposition de typologie*, en D. Marguerat – A. Curtis (ed.), *Intertextualités*, o.c., p.194-195; J. ZUMSTEIN, *La Rédaction finale de L'évangile selon Jean (à l'exemple du chapitre 21)*, en J. KAESTLI – J. M. POFFET – J. ZUMSTEIN (ed.), *La Communauté Johannique et son histoire. La trajectoire de l'évangile de Jean aux deux premiers siècles*, o.c., p. 215.
[6] Cf. J. ZUMSTEIN, *L'evangile selon saint Jean (13-21)*, Genève 2007, 301.
[7] Cf. ib., 215.
[8] Cf. ib., 301.

Por lo tanto, si Jn 21 no es un simple apéndice que dejaría de afectar el cuerpo del evangelio; éste reconfigura la obra en su conjunto. Al respecto, asevera J. Zumstein que, H. Thyen tiene razón en considerar que el capítulo "21" hace parte integrante de la obra y regula, en tal sentido, su interpretación; pero su error radica en no tomar en cuenta el hecho de que el capítulo "21", al participar de la interpretación del conjunto del evangelio, atestigua la manera en la cual el evangelio ha sido recibido y comprendido, en una fase definida de la trayectoria joánica[9].

Por lo demás, otro aspecto importante del epílogo, en cuanto elemento constitutivo del paratexto de toda obra literaria, consiste en la dimensión pragmática inherente a él; con la cual, de algún modo, pretende garantizar la influencia del mensaje global de la obra en sus lectores. G. Genette lo expresa de la siguiente manera:

> No es mi intención iniciar o desflorar aquí el estudio, quizá futuro, de este campo de relaciones al que nos referiremos con frecuencia en este libro [relaciones del texto con su paratexto], y que *es uno de los lugares privilegiados de la dimensión pragmática de la obra, es decir, de su acción sobre el lector* –lugar en particular de lo que se llama, desde los estudios de Philippe Lejeune sobre la autobiografía, el contrato (o pacto) genérico[10].

Sentado esto, corresponde pasar ahora a analizar, de manera sistemática y detallada, la función del epílogo (Jn 21), en su calidad de parte fundamental del paratexto joánico, con respecto al cuerpo del evangelio (Jn 1-20). Para ello nos basaremos en el trabajo de J. Zumstein sobre el análisis crítico de la redacción final del evangelio a la luz del paradigma de Jn 21[11].

2. Función del epílogo con respecto al relato del evangelio

A continuación, se detalla la función del epílogo con relación al cuerpo del evangelio, proponiendo un análisis en tres momentos, a saber, Jn 21 como acto de relectura posterior de Jn 1-20, Jn 21 como reconocimiento sin restricción de la legitimidad y autoridad de Jn 1-20, Jn 21 como recontextualización del mensaje de Jn 1-

[9] Cf. ib., 215.
[10] G. GENETTE, *Palimpsestos. La literatura en segundo grado*, Madrid 1989, 12. El inciso y el resaltado en cursiva son nuestros.
[11] Cf. J. ZUMSTEIN, *La Rédaction finale de L'évangile selon Jean (à l'exemple du chapitre 21)*, en J. KAESTLI – J. M. POFFET – J. ZUMSTEIN (ed.), *La Communauté Johannique et son histoire. La trajectoire de l'évangile de Jean aux deux premiers siècles*, Genève 1990, 207-230.

20. Todo esto, siguiendo bastante de cerca el aporte de J. Zumstein en el que nos fundamentamos para el presente apartado[12].

2.1. Jn 21 como acto de relectura posterior de Jn 1-20

El consenso reinante en relación al carácter secundario del capítulo "21" no exime al exégeta de la tarea del respectivo análisis. Ahora bien, teniendo en cuenta que el evangelio canónico ha sido transmitido siempre incluyendo el capítulo 21[13] ¿qué razones nos pudiesen autorizar para ver en este epílogo un acto de relectura posterior a la obra ya finalizada?

Una primera razón la constituye la consideración de Jn 20,30-31. Estos dos versículos no son únicamente la conclusión teológica del evangelio, sino también su conclusión literaria. La necesaria selección con respecto a la abundancia del material disponible, por un lado, la reformulación final de la intención global de la obra, por otra, constituyen motivos clásicos utilizados en la antigüedad para concluir una obra literaria.

Del mismo modo, el recurso a formulaciones paralelas en 2Jn y 3Jn para concluir una carta, confirma la práctica usada en el interior de la escuela joánica. En este mismo orden de ideas, se puede notar que la utilización de la expresión ἐν τῷ βιβλίῳ τούτω, considera retrospectivamente Jn 1-20 como un libro acabado[14].

La segunda razón reside en el relato que precede inmediatamente a la conclusión del evangelio (20,24-29). El re-encuentro entre Tomás y el Resucitado culmina en la célebre declaración: "Porque tú me has visto, has creído; dichosos los que crean sin haber visto". Esta bienaventuranza tiene por función argumentativa concluir el ciclo de las apariciones y establecer la regla para la época post-pascual, abierta a partir de ahora: creer sin ver. Desde este punto de vista, en opinión de J. Zumstein, la epifanía de Jn 21

---

[12] Cf. ib.

[13] En efecto, el evangelio de Juan, como lo confirma el examen de los manuscritos más antiguos (por ejemplo, P^{66}), ha estado siempre transmitido incluyendo el capítulo "21". Cf. R. BROWN, *The Gospel according to John XIII-XXI*, o.c., p. 1077. A este respecto, también añade F. Moloney que, aunque haya sido sugerido que Tertuliano conoció un evangelio que concluía en 20,30-31, según el conocimiento que sobre la materia posee el mencionado autor, nunca ha existido una tradición textual que no contenga Jn 21. Cf. F. MOLONEY, *The Gospel of John*, o.c., p. 546. Al respecto, acota también P. Minear: "one notes the admission everywhere that "there is no manuscript evidence whatsoever that the Gospel of John was ever circulated without chapter 21". P. MINEAR, *The original functions of John 21*: JBL 102/1 (1983) 85-98, 85-86.

[14] Cf. J. ZUMSTEIN, *La Rédaction finale de L'évangile selon Jean (à l'exemple du chapitre 21)*, en J. KAESTLI – J. M. POFFET – J. ZUMSTEIN (ed.), *La Communauté Johannique et son histoire. La trajectoire de l'évangile de Jean aux deux premiers siècles*, o.c., p. 216.

da la impresión de estar desubicada y de contradecir el discurrir argumentativo de Jn 20[15].

La tercera razón consiste en la irreductible tensión entre la aparición al grupo de discípulos en Jn 20,19-23 y la aparición de Jn 21. La aparición al grupo de discípulos en Jn 20,19-23 culmina con el envío misionero, el don del Espíritu y la habilitación para la experiencia del perdón escatológico. Pero los discípulos, según el capítulo 21, adoptan una conducta, por lo menos extraña: ellos regresan a Galilea para retomar su oficio de pescadores, como si no conociesen la buena nueva de la resurrección[16]. Sin embargo, más allá de este aspecto destacado aquí por J. Zumstein, que tendrá en la respectiva exégesis de la presente disertación, una comprensión distinta ateniéndonos al recurso al lenguaje simbólico característico del cuarto evangelio, lo que sí resulta evidente es la especie de vacío o interrupción en la conectividad del discurso narrativo con respecto al final climático de Jn 20,30-31, que crea la expresión "μετὰ ταῦτα" con la que Jn 21 inicia un nuevo relato[17].

A esta perplejidad fundamental, se agrega otra aparente. A saber, Jn 21,1-14 pertenece al tipo de relatos de reconocimiento; y lo propio de esta forma literaria consiste en presuponer que Jesús se hace conocer la primera vez para que, en las siguientes comparecencias, pueda ser reconocido por sus discípulos. Los discípulos, en efecto, en Jn 20 ,19-29 ya han encontrado e identificado al Resucitado. Sin embargo, y aquí radica la perplejidad, Jn 21,14 califica explícitamente esta manifestación pascual, en la que se opera un nuevo reconocimiento, como la tercera.

La cuarta razón, encuentra en el "nosotros" editorial que se expresa en 21,24. A través de este "nosotros", se manifiesta un grupo de la escuela joánica (el plural mayestático es sumamente improbable). Este "nosotros" colectivo que hace eco al "nosotros" del prólogo (1,14), viene al lenguaje para designar como autor del evangelio un personaje distinto de este círculo, y que es reconocido por el círculo como el maestro que posee autoridad.

---

[15] Este aspecto será bastante matizado en su respectivo momento cuando nos corresponda afrontar la exégesis de los vv. 1-14 del epílogo.

[16] Cf. J. ZUMSTEIN, *La Rédaction finale de L'évangile selon Jean (à l'exemple du chapitre 21)*, en J. KAESTLI – J. M. POFFET – J. ZUMSTEIN (ed.), *La Communauté Johannique et son histoire. La trajectoire de l'évangile de Jean aux deux premiers siècles*, o.c., p., p. 216-217.

[17] Cf. P. SPENCER, *Narrative Echoes in John: Intertextual Interpretation and Intratextual Connection*: JSNT 75 (1999) 49-68,53-54. De todas formas, volveremos sobre este particular más adelante.

Dicho personaje eminente, de quien los versículos precedentes (21,20-23) evocan la muerte, es el discípulo amado. El capítulo "21" ha sido, pues, de manera manifiesta según su propia confesión, escrito por un grupo diferente del autor al que se atribuye el relato evangélico. La teoría de la doble redacción encuentra aquí su más contundente confirmación. Por lo tanto, no conviene separar el v. 24 del resto del capítulo, pues este versículo constituye precisamente la punta argumentativa del conjunto[18].

La quinta razón subraya las particularidades de Jn 21 con relación a Jn 1-20. En primer lugar, el lector no puede dejar de ser sensible al cambio de problemática. Mientras que todo el evangelio está consagrado a establecer la identidad de Jesús, y que su temática es cristológica de par a par (cf. 20,31), esta preocupación cambia en el capítulo "21" y deja espacio a problemas eclesiales, principalmente a la definición de los roles respectivos de Pedro y del discípulo amado en la comunidad post-pascual. A este tenor, las palabras de R. Schnackenburg, llegan a ser muy esclarecedoras:

> Todo el capítulo de apéndice está escrito en un horizonte marcadamente "eclesiástico", desde la mirada a la comunidad hasta el tiempo de la composición. El evangelista muestra en la observación final que está interesado por la automanifestación de Jesús, y en el capítulo de la resurrección por la autorrevelación del Resucitado que corona este capítulo (que aquí sólo se realiza "en presencia de los discípulos"), así como la respuesta de la fe y el logro de la salvación que ella hace posible (interés cristológico y soteriológico). La redacción supone todo esto y aplica el mensaje del evangelista a la comunidad (interés eclesial y pastoral).[19]

De acuerdo con lo dicho, resulta significativo destacar el hecho de que en Jn 21, los personajes de los discípulos ya no están en interacción con Jesús para favorecer la manifestación de su identidad, sino que Jesús se encuentra en interacción con el grupo de discípulos, con Pedro y el discípulo amado, para hacer emerger su significado teológico[20].

En segundo lugar, este cambio de problemática tiene como efecto una modificación sensible de la retórica joánica, con sus típicos procedimientos que son el símbolo, la ironía y el malentendido al igual que las grandes declaraciones cristológicas. La finalidad de la argumentación ya no es, como a lo largo del evangelio, ganar al lector

[18] Cf. ib., 217. En relación a la unidad literaria de Jn 21, cf. R. SCHNACKENBURG, *El evangelio según San Juan*, III, Barcelona 1980, 421-463.
[19] Cf. ib., 424-425.
[20] Este punto ha sido puesto en evidencia por el análisis narratológico. Cf. R. CULPEPPER, *Anatomy of the Fourth Gospel. A Study in Literary Design*, Philadelphia 1983, 101ss.

para la concepción de la fe propiamente joánica, sino la de revelar el hondo calado teológico de la comunidad de discípulos del Señor, y de las mediaciones eclesiales que garanticen el reconocimiento del Señor en el tiempo que media entre su resurrección y la parusía.

En tercer lugar, el capítulo "21" registra la comparecencia de temas teológicos considerados como glosas dentro del cuerpo del evangelio. Al respecto, además de la alusión eucarística de Jn 21,12-13, se notará la reaparición de la espera tradicional de la parusía en 21,22-23.

Finalmente, algunos elementos desconocidos en Jn 1-20 hacen su aparición en Jn 21: en la lista de los discípulos, los hijos de Zebedeo son citados por primera vez; de igual modo, por primera vez, el lector descubre que Natanael proviene de Caná de Galilea, y que los discípulos son pescadores. El análisis de estas particularidades terminológicas reforzaría este análisis[21].

En breve, este denso resumen de indicadores no puede conducir sino al siguiente diagnóstico: como lo testimonia su especificidad con respecto al evangelio, especificidad que es incluso fuente de tensiones literarias, Jn 21 se presenta como una relectura posterior de un grupo de la escuela joánica al relato evangélico culminado (cf. Jn 20,30-31).

2.2. Jn 21 reconoce la legitimidad y autoridad de Jn 1-20

Como lo hemos mostrado anteriormente, la investigación exegética moderna ha discernido con frecuencia en la redacción final del evangelio, en particular en el capítulo "21", una tentativa de adaptación a la fe de la "Gran Iglesia", traduciéndose en un esfuerzo de corregir la perspectiva inicial de la obra, o una reacción contra los peligros generados por la teología del evangelista[22].

En la presente disertación, siguiendo a J. Zumstein[23], no compartimos este punto de vista, ya que numerosos indicadores hacen pensar, por el contrario, que los autores

[21] Cf. J. ZUMSTEIN, *La Rédaction finale de L'évangile selon Jean (à l'exemple du chapitre 21)*, en J. KAESTLI – J. M. POFFET – J. ZUMSTEIN (ed.), *La Communauté Johannique et son histoire. La trajectoire de l'évangile de Jean aux deux premiers siècles*, o.c., p. 218.
[22] Cf. ib., 219.
[23] Cf. J. ZUMSTEIN, *El Evangelio según Juan (13-21)*, Salamanca 2016, 384-385.

del Jn 21 reconocen la autoridad del evangelio y trabajan para afirmar la legitimidad de la obra del evangelista. Este juicio reposa sobre tres observaciones.

En primer lugar, los autores del capítulo 21 respetan la clausura del evangelio (20,30-31). Ellos no han suprimido esta conclusión en provecho de la suya propia (21,25). No la han cambiado de lugar para hacer creer que su relectura era parte integrante de la obra del evangelista. Haciendo esto, manifiestan que reconocen el texto del evangelista como una obra concluida, que tiene autoridad para su escuela y para su medio eclesial.

De este modo, situándose claramente en favor del evangelio, los autores de Jn 21 indican que la obra ya no es susceptible de reordenamientos profundos, que el proceso de su canonización ha comenzado. El hecho de que la producción ulterior de la escuela joánica (1, 2 y 3 Jn) consista en documentos literarios distintos del evangelio, y de que hayan hecho la opción por un género literario distinto, confirma claramente esta observación. Jn "21" debe ser considerado, pues, por aquello que es, un epílogo, es decir, una mirada retrospectiva sobre la obra, destinada a desvelar su sentido y estatuto[24].

En segundo lugar, los autores del capítulo "21" son conscientes de afirmar su pertenencia a la escuela joánica y su total armonía con la obra del evangelista; y esto lo indican imitando los procedimientos de escritura, el estilo literario del evangelio. En efecto, la misma organización del capítulo "21" es ya típica: se presenta fiel a la secuencia clásica joánica del signo – diálogo (Jn 5; 6; 9; 11)[25].

En referencia a lo expresado, el episodio comienza por un relato mixto de aparición y milagro (Jn 21,1-14) y continúa con un diálogo entre el Resucitado y Pedro (21,15-23). Como sucede con frecuencia en el evangelio, por ejemplo, en el caso de Nicodemo en Jn 3, del paralítico en el Jn 5, de los discípulos en Jn 11, los personajes puestos en escena (cf. v. 2) desaparecen en la secuencia dialogada, con la excepción de Pedro y del discípulo amado.

El marco del relato, al borde del lago de Tiberíades, se desvanece. La atención se concentra sobre Pedro y el discípulo amado. Las funciones que esbozan en el relato de

[24] Cf. ib., 384. Sin embargo, en relación a esta posición, asumiremos un punto de vista diferente cuando se trate el aspecto relativo al cambio de situación subyacente al acto de relectura de Jn 21.
[25] Cf. ib., 384 que cita al respecto a J. BECKER, *Das Evangelium nach Johannes. Kapitel 11-21*, 637.

aparición anuncian simbólicamente su responsabilidad para el tiempo de la Iglesia, responsabilidad que será destacada a través del diálogo.

La relación entre el discípulo amado y Pedro, esbozada en el v. 7a, es clarificada en los vv. 20-22. El salto de Pedro al agua (v. 7b) y el episodio de la red llena de "153" peces conducida a la orilla (v. 11) anuncia la escena solemne de los vv. 15-17.

A título de imitación, ha de subrayarse, a continuación, la conclusión de 21,25, que es la contrapartida de 20,30-31. En el mismo orden de ideas, se ha de señalar el procedimiento de la numeración: como un eco a los dos milagros de Caná que son enumerados, el relato de aparición del capítulo "21" también está enumerado (cf. 21,14; comparar con 2,11; 4,54). Finalmente, el procedimiento del comentario utilizado en 21,19 evoca las formulaciones de 12,33 y 18,32.

En tercer lugar, los autores de Jn 21 usan de manera acentuada el procedimiento de la referencia. Mediante esta herramienta, ellos indican que conviene leer su epílogo en constante relación con el relato evangélico que precede. Este juego de referencia va de la alusión directa a la evocación sutil[26].

En relación al número de referencias directas, se observará, además de la alusión manifiesta al contexto inmediato anterior en 21,1 ("Después de esto, Jesús se manifestó de nuevo a sus discípulos…"), la numeración de 21,14 ("Esta fue la tercera vez que Jesús se manifestaba a los discípulos después de resucitar de entre los muertos"), que articula 21 con 20,19-23 y 20,24-29. Por otra parte, el giro designando al discípulo amado en 21,20 hace eco de 13,23.

Sin embargo, las alusiones a la narración evangélica pueden ser más sutiles. Así tenemos que, los dos discípulos citados al principio de la lista en 21,2, Pedro y Tomás, son los protagonistas que encuadran el testimonio pascual del evangelio (cf. 20,3-10.24-29). En cuanto a Natanael, su nominación evoca el comienzo del evangelio; su presencia improvisada ¿desearía sugerir que la promesa de 1,50, "has de ver cosas mayores", se ha realizado?

La elección del mar de Tiberíades como espacio geográfico del relato de aparición, no se ha impuesto sólo por la tradición. El lector, familiarizado con el

[26] Cf. J. ZUMSTEIN, *La Rédaction finale de L'évangile selon Jean (à l'exemple du chapitre 21)*, en J. KAESTLI – J. M. POFFET – J. ZUMSTEIN (ed.), *La Communauté Johannique et son histoire. La trajectoire de l'évangile de Jean aux deux premiers siècles*, o.c., p. 220.

evangelio, sobre todo cuando halla a Jesús en el v. 13 distribuyendo pan y pescado a sus discípulos, no puede dejar de recordar la escena de Jn 6 donde se realiza la multiplicación de los panes y su interpretación eucarística[27].

Entonces, el lector comprende que la comida del capítulo "21" hace eco a la del capítulo "6". Comprende igualmente que Cristo resucitado continúa su comunión con los suyos a través de este medio.

La misma fuerza sugerente e indirecta se indica en el diálogo entre Jesús y Pedro. El nombre por el cual llama el Resucitado a Pedro: "Simón, hijo de Juan" reenvía a la escena de la llamada (cf. 1,42). La misteriosa declaración hecha entonces: "Tú eres Simón, hijo de Juan, tú te llamarás Cefas, lo que significa Piedra", toma ahora sustancia y contenido[28].

Finalmente, el anuncio del martirio de Pedro (cf. 21,18-19) no hace otra cosa que retomar la profecía de 13,36. Recuérdese que, por lo demás, en los dos casos, el uso del verbo "ἀκολουθέω".

A modo de recapitulación, el reconocimiento de la conclusión del evangelio, el acentuado uso de los procedimientos de escritura, tanto la imitación como las referencias, nos remiten a un fenómeno de escuela[29]. El grupo, pues, que se expresa en el capítulo "21", no se halla en relación de distancia con respecto al evangelio; dicho grupo se encuentra más bien en una posición de respeto y complicidad[30]. ¿Qué necesidad tiene, por consiguiente, de volver a tomar la pluma? ¿Qué debe agregar que no ha sido dicho? ¿Qué debe ser recontextualizado?

2.3. Jn 21 recontextualiza el mensaje de Jn 1-20 a partir de una nueva situación

Desde el punto de vista unánime de la crítica, el tema mayor, pero no exclusivo, de Jn 21 consiste en la elucidación de la responsabilidad post-pascual o eclesial de Pedro y del discípulo amado[31]. Para percibir la naturaleza de la recontextualización

[27] Cf. ib., 220-221.
[28] Cf. ib., 221.
[29] Cf. El apartado final del capítulo precedente.
[30] Cf. J. ZUMSTEIN, *El Evangelio según Juan (13-21)*, o.c., p. 385.
[31] Este punto había ya estado señalado por R. BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes*, o.c., p. 543. Igualmente sostenido por autores como R. SCHNACKENBURG, *El evangelio según San Juan*, o.c., p. 424-425; H. THYEN, *Entwicklungen innerhalb der johanneischen Theologie und Kirche im Spiegel von Joh 21*

efectuada en el capítulo "21", podrá compararse la manera como estos dos personajes, ya sea solos o asociados, son presentados en el cuerpo del evangelio, por un lado, y en el epílogo, por el otro.

En consecuencia, con la finalidad ser pertinentes, el análisis del acto de relectura debe ser conducido a cuatro niveles. Se debe examinar la problemática del capítulo 21 con relación al evangelio y, en la misma perspectiva, la relación del discípulo amado con Pedro, por otra parte, la figura de Pedro y, finalmente, la del discípulo amado. En el presente apartado tocaremos los dos primeros aspectos, mientras que el tercero y cuarto los dejaremos para los capítulos siguientes que atañen a la exégesis.

2.3.1 La recontextualización se realiza por un cambio de situación

La problemática fundamental del evangelio es cristológica: se trata de profundizar la fe del lector, de hacerle acceder al pleno conocimiento de la verdadera identidad de Cristo. Este desafío es alcanzado cuando, a través de la narración y su respectiva estrategia, el lector entrega su adhesión a la alta cristología vehiculada por el texto. El prólogo y la conclusión que enmarcan el relato evangélico son la brillante expresión de este proyecto argumentativo[32].

El capítulo "21" no está atravesado por el eje de esta problemática cristológica. El cuestionamiento que lo atraviesa de punta a punta se manifiesta de naturaleza eclesiológica[33]. Cuatro observaciones apoyan esta tesis.

En primer lugar, el relato de la pesca abundante que se conecta con la aparición del Resucitado no es un "σημεῖον" en sentido joánico. No se está ya tras el descubrimiento de la identidad del revelador[34]. El capítulo "21" pone en escena los motivos a aprovechar para dilucidar la identidad de Pedro (vv. 2.7b.11) y la del discípulo amado (v. 7a), en función de la comunidad de discípulos del Resucitado que vive el desafío del tiempo post-pascual. A continuación, en los vv. 15-24 se clarifica la función de dichos personajes.

---

und der Lieblingsjüngertexte des Evangeliums, en M. DE JONGE (ed.), *L'Évangile de Jean. Sources, rédaction, théologie*, o.c., p. 270.

[32] Cf. J. ZUMSTEIN, *La Rédaction finale de L'évangile selon Jean (à l'exemple du chapitre 21)*, en J. KAESTLI – J. M. POFFET – J. ZUMSTEIN (ed.), *La Communauté Johannique et son histoire. La trajectoire de l'évangile de Jean aux deux premiers siècles*, o.c., p. 222.

[33] Cf. J. ZUMSTEIN, *L'evangile selon saint Jean (13-21)*, o.c., p. 301.

[34] Cf. R. SCHNACKENBURG, *El evangelio según San Juan*, III, o.c., 463.

En el cuerpo del evangelio (Jn 1-20), los personajes van interviniendo en función de Cristo; ellos no intervienen sino para colocar en relieve el significado de su misterio y las distintas respuestas delante de su revelación[35]. En el epílogo, se realiza un viraje, ahora es el Resucitado que se manifiesta para revelar el significado post-pascual de su comunidad de discípulos y, dentro de ella, de Pedro y del discípulo amado. De tal manera que, la definición y articulación de las funciones eclesiales de estas dos figuras, llegan a ser una de las preocupaciones principales de Jn 21.

Por otro lado, el penúltimo versículo del capítulo (v. 24) no se interroga sobre la finalidad del evangelio (cf. 20,30-31), sino sobre el estatuto del mismo durante la época post-pascual. Finalmente, a lo largo del evangelio, la muerte de Jesús focaliza la atención y da sentido a todo el relato, el motivo de la "hora"; en el capítulo "21", se trata de la muerte de Pedro y del discípulo amado las que son generadoras de interrogantes dignos de seria reflexión[36].

En efecto, las dos figuras emblemáticas que son Pedro y el discípulo amado han muerto, y su desaparición suscita una reflexión de naturaleza eclesiológica. Por otro lado, teniendo en cuenta el ejemplo del conjunto del cristianismo de fin del primer siglo, la comunidad joánica comienza a interrogarse sobre la legitimidad de su tradición y se esfuerza en demostrar su validez refiriéndola a una figura conocida.

Tanto la reflexión sobre el destino de los apóstoles, como el interrogante sobre la autenticidad de la tradición, nos remite a una situación relativamente tardía. Este desplazamiento significativo atestigua el cambio de situación acontecido durante el proceso de composición del evangelio y su edición final[37].

Resumiendo, Jn 21 verbaliza, de manera creativa y sugerente, la eclesiología del evangelio, explicitando las mediaciones a través de las cuales la obra del Revelador podrá continuar presente en el mundo después de pascua. En este sentido, el movimiento interpretativo que se expresa en el capítulo "21" ya no se interroga sobre la

[35] Cf. R. CULPEPPER, *Anatomy of the Fourth Gospel. A Study in Literary Design*, o.c., p. 101ss.
[36] Cf. J. ZUMSTEIN, *La Rédaction finale de L'évangile selon Jean (à l'exemple du chapitre 21)*, en J. KAESTLI – J. M. POFFET – J. ZUMSTEIN (ed.), *La Communauté Johannique et son histoire. La trajectoire de l'évangile de Jean aux deux premiers siècles*, o.c., p. 222.
[37] Cf. ib., 222.

pertinencia del mensaje, sino sobre las condiciones de posibilidad para garantizar su transmisión y su recepción[38].

2.3.2 La recontextualización se realiza por el cambio de relación entre Pedro y el discípulo amado

La recontextualización aparece, en segundo lugar, en el hecho de que la relación entre Pedro y el discípulo amado se re-equilibra. Dicha recontextualización se evidencia a través de la comparación entre los roles protagonizados por Jesús, el discípulo amado y Pedro en el cuerpo del evangelio, y luego en el epílogo.

La clara superioridad del discípulo amado sobre Pedro en Jn 13-20, se recontextualiza en Jn 21 en la forma de una relación más equilibrada. Los dos discípulos se encuentran a partir de ahora en una relación de amor y de intimidad con Jesús; los dos están en condición de seguimiento (cf. 21,19.20.22); los dos son investidos con una misión de suma importancia para la vida y el porvenir de la comunidad de discípulos del Resucitado[39].

De esta manera, uniendo el destino del discípulo amado al de Pedro, la escuela joánica persigue un doble efecto, a saber, mostrar igual legitimidad para ambas funciones, a la vez que, indicar la especificidad de cada una de ellas[40].

Por una parte, gracias a este motivo literario, el movimiento joánico del cual el evangelio constituye el "libro", su referente, aparece como una expresión legítima del cristianismo. Por otra parte, en la misma medida en que es el mismo Cristo quien declara a Pedro la importancia del discípulo amado, el evangelio se propone como un mensaje válido para el conjunto de los creyentes. La relación equilibrada de Pedro y el discípulo amado hace surgir así, a la vez, la legitimidad específica y la universalidad del cuarto evangelio[41].

Así y todo, desearíamos detenernos con mayor detenimiento a estudiar la situación que motivó el tipo de relectura del mensaje global del relato evangélico que encontramos en Jn 21, su epílogo. La razón de ello, se apoya en el hecho de que, cuanto más se ahonde, en la medida de lo posible, en conocer las causas históricas que

[38] Cf. ib., 222-223.
[39] Cf. ib., 224.
[40] Cf. ib., 229.
[41] Cf. ib., 229-230.

motivaron la recontextualización a la que se acaba de hacer referencia en este apartado, en esa misma medida, se ganará en capacidad de comprensión de lo que el texto de Jn 21 desea comunicar a las nuevas generaciones de discípulos de Jesús, esto es, la dimensión pragmática del relato del epílogo.

3. Cambio de situación que motivó la relectura del epílogo

Con frecuencia hemos visto en el apartado anterior que se hacía alusión a la expresión "cambio de situación" o "nueva situación", relativa a la causa motivadora de la relectura eclesiológica del mensaje del evangelio que encontramos en Jn 21. Pues bien, en el presente apartado vamos a dedicar más amplio espacio para identificar, hasta donde sea posible, algunas características, rasgos y proporciones de dicha "situación histórica".

Para la consecución de dicho objetivo, fijaremos nuestra atención en aquellos indicadores que el mismo texto del epílogo ofrece, en los cuales se presentan significativos indicios de una novedad con referencia a Jn 1-20. Tales indicios, cuales rendijas en la trama literaria de Jn 21, podrían permitir atisbar, con un adecuado método, alguna caracterización de la situación problemática o, a lo sumo, inquietante que urgió la relectura.

A este tenor, A. Bernabé comenta:

> Todo escrito, deja traslucir el lugar social del autor o autores que escriben una obra. Es cierto que el texto muchas veces no hace alusiones directas a ese momento y circunstancias pero eso no significa que no se puedan descubrir o, al menos, vislumbrar de forma indirecta. En los mismos escritos hay detalles y pistas (esquemas mentales desde los que se explica e interpreta la realidad, expresiones y formas del discurso…) que, con el método adecuado, pueden ser puestos de manifiesto[42].

En referencia a esto, proponemos tres aspectos desde el punto de vista teológico que, dentro del conjunto de Jn 21, constituyen una llamativa novedad en relación al cuerpo del evangelio (Jn 1-20), a saber, la función pastoral asignada a Pedro por parte del Resucitado (Jn 21,15-19); la función de testigo que permanece a través de la escritura, como expresión de la voluntad del Señor en relación al discípulo amado (Jn 21,20-24); y la comparecencia en el epílogo del verbo "φανερόω" para designar como

[42] A. BERNABÉ, *Las comunidades joánicas: un largo recorrido en dos generaciones*, en R. AGUIRRE (ed.), *Así empezó el cristianismo*, Estella 2010, 294-295.

acto de revelación, a propósito de la tercera (Jn 21,1-14), las apariciones pascuales del Resucitado al grupo de los discípulos (cf. Jn 20,19-29)[43]. Expliquemos brevemente cada uno de estos aspectos.

Con relación a la asignación del encargo pastoral de Pedro, recordemos, en primer lugar, que el imperativo de Jesús en Jn 21,10 dirigido a todo el grupo de discípulos, es llevado a cabo por Pedro en representación del grupo de los discípulos (cf. Jn 21,11). Ahora bien, hemos de tener en cuenta que tal función, esbozada por Pedro en Jn 21,1-14 y clarificada en Jn 21,15-19, hasta ahora era desconocida en el relato evangélico (Jn 1-20).

En segundo lugar, al describir la acción de Simón Pedro en Jn 21,11, el narrador utiliza un verbo que ya había aparecido en el relato de la pesca (cf. v. 6), se trata del verbo "ἕλκω" (ἀνέβη οὖν Σίμων Πέτρος καὶ εἵλκυσεν τὸ δίκτυον εἰς τὴν γῆν). Sentado esto, traigamos a memoria que dicho verbo se emplea en el evangelio en un contexto específico, a saber, teológico-misionero: una vez, referido al Padre que atrae/hala con fuerza seguidores hacia Jesús (cf. Jn 6,44); y, otra vez, referido a Jesús que atraerá a todos hacia sí cuando sea elevado en la cruz (cf. Jn 12,32). Sin embargo, el epílogo tiene el cuidado de reportarnos que los discípulos, por sí mismos, no pudieron halar/arrastrar la red llena de peces, "καὶ οὐκέτι αὐτὸ ἑλκύσαι ἴσχυον ἀπὸ τοῦ πλήθους τῶν ἰχθύων" (Jn 21,6).

El narrador, por ende, utilizando el verbo "ἕλκω" en el v. 11, de algún modo, hace partícipe a Simón Pedro, que actúa en total solidaridad con el grupo de discípulos (cf. v. 10), del calado teológico y misionero que posee el mencionado verbo en el cuarto evangelio. Con lo cual, reiteramos una vez más que, dicho gesto simbólico, y su respectiva clarificación en Jn 21,15-19, son del todo inéditas al confrontarlas con la trayectoria del discípulo a lo largo de Jn 1-20.

[43] En relación a la consideración de los aspectos teológicos como índice de evolución y distinta autoría en el proceso reflexivo, que pueden percibirse en el interior de los escritos del cuerpo joánico, R. Culpepper acota: "Whereas the debate over common authorship focused primarily on linguistic and stylistic data, much of the discussion now focuses primarily on theological development and what they reflect concerning the history of the Johannine tradition/community/school". R. CULPEPPER, *The Relationship between the Gospel and 1 John*, in R. CULPEPPER – P. ANDERSON (ed.), *Communities in Dispute. Current Scholarship on the Johannine Epistles*, Atlanta 2014, 115.

Por otra parte, partiendo del hecho de que a lo largo de toda la narración evangélica, son muchos los personajes que han dado testimonio sobre Jesús como el enviado del Padre, esto es, Juan el Bautista (1,34; 5,33), el mismo Jesús y sus obras (5,31.36; 8,14.18), el Padre (5,37; 8,18), las Escrituras (5,39), el testigo anónimo de la crucifixión (19,35), y el Paráclito o Espíritu de la Verdad que continuará el testimonio sobre Jesús por medio de los discípulos (15,26-27); sin embargo, se nos declara en el epílogo, que el discípulo amado es el que, de alguna manera recogiendo todos estos testimonios, los ha agregado a su propio testimonio, y los ha escrito (cf. Jn 21,24).

La noticia no deja de llamar la atención y sorprender, toda vez que, este discípulo no se ha caracterizado especialmente por ser muy comunicativo y expresivo a lo largo de la narración. Máxime, si se tiene en cuenta que no realiza su aparición explícita sino hasta Jn 13,23; asimismo, al presentársele como testigo y autor del relato en su conjunto, resulta que este autor sólo se ha concedido a sí mismo dos frases en su obra, a saber, una pregunta, "Señor, ¿quién es?" (13,25), y un testimonio, "es el Señor" (21, 7)[44].

Ahora bien, téngase en cuenta que la expresión que hallamos en Jn 21,24, "Οὗτός ἐστιν ὁ μαθητὴς ὁ μαρτυρῶν περὶ τούτων", dota a este personaje de un calado teológico excepcional, ya que en el cuarto evangelio el verbo "μαρτυρέω", rendir testimonio sobre alguien o algo, se refiere casi exclusivamente al misterio del Hijo; el testigo humano es, a la vez, el que tiene un conocimiento directo del acontecimiento del que habla y el que ha descubierto su profundo significado[45]. El aspecto, por consiguiente, no deja de ser llamativo.

Con relación a la comparecencia del verbo "φανερόω" en el epílogo del evangelio, debe resaltarse que dicho verbo no había sido empleado hasta ahora (Jn 21,1.14) para hablar de las apariciones pascuales (cf. Jn 20), sino para caracterizar el ministerio terreno de Jesús como revelador del Padre a lo largo del cuerpo del evangelio (cf. Jn 1,31; 2,11; 3,21; 7,4; 9,3; 17,6). Por lo que su comparecencia en el ciclo pascual ha llamado siempre la atención a numerosos comentaristas del cuarto evangelio. B. Gaventa lo expresa en los siguientes términos:

---

[44] Cf. J. MICHAELS, *The Gospel of John*, Grand Rapids 2010, 1054.

[45] Cf. J. BEUTLER, *μαρτυρέω* , en H. BALZ – G. SCHNEIDER, *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, vol.2, Salamanca 1998, 168-175. X. LÉON-DUFOUR, *Lectura del Evangelio de Juan. Jn 18-21*, Salamanca 1988, p. 246.

> "Because φανεροῦν ("to reveal") does not belong to the technical vocabulary of the resurrection appearances, commentators sometimes see in this verb confirmation of the impression that chapter 21 does not belong in its present location or that it constitutes a late addition to the Gospel"[46].

Sin embargo, más allá de que la llamativa comparecencia del vocablo en el epílogo plantee justos cuestionamientos a la crítica literaria del texto, podría también abordarse la cuestión desde una perspectiva distinta, es decir, ¿la catalogación de las apariciones pascuales, de modo especial la tercera (cf. Jn 21,1-14), como acto de revelación, puede corresponder a un estadio ulterior, con respecto al reflejado en el cuerpo del evangelio, en el camino de reflexión teológica llevado a cabo en el interior de la comunidad joánica?[47] Y, si así lo fuere, qué circunstancias históricas propias del devenir de esta comunidad harían comprensible tal novedad.

3.1. Relación del epílogo con las epístolas joánicas

De esta manera, para cada uno de los aspectos que representan una novedad desde el punto de vista teológico en Jn 21 con relación al cuerpo del evangelio (Jn 1-20), un paso metodológico previo, en orden a estar en grado de afirmar algo sustantivo relativo a las razones que pudieran hacer inteligible el surgimiento de la novedad, consiste en confrontar el evangelio con los otros escritos del cuerpo joánico, en modo tal de detectar posibles hilos conductores temáticos, indicadores de situaciones críticas que hayan supuesto un desafío para la vivencia concreta de la fe en Jesucristo por parte de la comunidad. Toda vez que, reiteramos, no hemos hallado antecedentes directos alusivos a esos aspectos en el cuerpo del evangelio.

Sentado esto, lo que acabamos de expresar implica ineludiblemente la cuestión de la relación entre el evangelio y las espístolas. Partiendo, como es obvio, de su relación cronológica. A este tenor, según R. Culpepper, en lo que atañe a 1Jn, una de las posturas sostenidas hoy en día por un significativo número de comentaristas del

---

[46] B. GAVENTA, *The archive of Excess: John 21 and the Problem of Narrative Closure*, in R. A. CULPEPPER and C. C. BLACK (ed.), *Exploring the Gospel of John*. *In Honor of D. Moody Smith*, Louisville (1996), 243.

[47] En este sentido, J. Zumstein es del parecer positivo con respecto a la interrogación formulada, así lo da a entender cuando se detiene a explicar en su comentario las comparecencias de "fanero,w" en el epílogo del evangelio: "Le Christ terrestre "fait voir" à l'ensemble du monde (7,4) les œuvres de Dieu (3,21; 9,3), le nom de Dieu (17,6), si bien toute son activité a pour but de "fair voir" la gloire de Dieu (2,11). Le verbe fanerou/n ("[se] manifester"), dans son acception christologique, joue également un rôle important dans 1Jn (cf. 1,2; 3,5.8; 4,9) – ce qui démontre sa présence aux différents stades de l'histoire du johannisme". J. ZUMSTEIN, *L'évengile selon saint Jean (13-21)*, Gèneve 2007, 305.

evangelio, propone que 1Jn fue escrita en algún momento tardío del proceso de composición del evangelio[48]. Tal postura implica la premisa, comúnmente aceptada hoy en día, de que el evangelio fue compuesto en un período de tiempo, quizás décadas, que consentiría la posibilidad de referirnos a "estadios" o "ediciones" en el lapso de su composición[49]. En cualquier caso, la datación aproximada de la "edición" final del cuarto evangelio, halla, *grosso modo*, un consenso al menos en relación al *terminus ante quem*:

> La existencia de un primer testimonio escrito del evangelio, el P^{52} (P Rylands.457), fechado habitualmente hacia el 125 d.C., suministra el termino ante quem para la datación del evangelio; y, por otro lado, las alusiones al cuarto evangelio que se encuentran en Ignacio de Antioquía, o en las Odas de Salomón, han hecho decidirse a la inmensa mayoría de los estudiosos por el arco temporal que va del 90-110[50].

Ahora bien, los argumentos expuestos en favor de la escritura de 1Jn durante el proceso de la composición del evangelio, pueden sintetizarse del siguiente modo: la aceptación general de la opinión de que el evangelio fue compuesto a través de varias etapas o ediciones, abrió la posibilidad de sostener que 1Jn fuera escrita durante el proceso de composición del cuarto evangelio, más bien que antes o después de su redacción definitiva. En referencia a lo dicho, R. Culpepper, citando a Grayston, argumenta que la cuestión radicaría entonces en saber dónde ubicar el material de la epístola en relación a los estadios que condujeron a la composición del evangelio, amén del tipo de influencia que pudo haber ejercido 1Jn en ello[51].

Además, si la composición del evangelio resulta la obra de varias manos, es posible preguntarse si las cuestiones debatidas en 1Jn contribuyeron a la composición del evangelio en alguna de sus etapas de formulación. A este tenor, Grayston, citado una vez más por R. Culpepper, sostiene que los pasajes de 1Jn con frecuencia parecen ser los iniciales intentos del material que se encuentra más tarde en el evangelio, cuya

---

[48] "A significant cadre of scholars now claims that the Epistle was written late in the process of the composition of the Gospel: Georg Richter (1968), Hans-Josef Klauck (1991a), Fernando Segovia (1982), Kenneth Grayston (1984), Martin Hengel (1989), von Wahlde (1990 and 2010a), Walter Schmithals (1992), Colin Kruese (2000), Theo Heckel (2004), and Paul Anderson (2011). Others recognize this as a possibility: Talbert (1992), Thomas Johnson (1993), and John Painter (2003)". R. CULPEPPER, *The Relationship between the Gospel and 1 John*, in R. CULPEPPER – P. ANDERSON (ed.), o.c., p. 99.
[49] Ib., 99.
[50] A. BERNABÉ, *Las comunidades joánicas: un largo recorrido en dos generaciones*, en R. AGUIRRE (ed.), o.c., p. 296. Cf. F. MOLONEY, *El evangelio de Juan*, Estella 2005, 29.
[51] Cf. R. CULPEPPER, *The Relationship between the Gospel and 1 John*, in R. CULPEPPER – P. ANDERSON (ed.), o.c., p. 107.

presencia puede justificarse si se tiene en cuenta la situación frente a la cual las epístolas joánicas, en particular 1Jn, quisieron responder en un primer momento[52].

Asimismo, amén de los discursos de despedida, se ha debatido el lugar del prólogo y Jn 21 en relación con la composición del Evangelio, y la datación relativa de 1Juan. A este respecto, la exégesis de 1Jn 1,1-4 muestra que, 1Jn ancla la tradición joánica en la historia pasada y presupone un lector que conoce Juan 1-20. Así, al igual que su prólogo, el resto de 1Jn vincula su cristología expresamente con el Jesús terreno y fundamenta históricamente su pneumatología[53]. Más aún, cabe aquí también la acotación sobre la diferencia de datación existente entre 1Jn y el segundo discurso de despedida del evangelio (Jn15-17), puesto que ya se ha insistido en su carácter de relectura con respecto al primer discurso[54].

Según, Heckel, citado también por R. Culpepper, la colección completa de escritos joánicos corresponde a este proyecto de historización en el que la tradición joánica halla su conclusión, después de 1Jn, en Jn 21, enfatizando con fuerza el acontecimiento de la encarnación y todas sus consecuencias. La secuencia resultante sería, por consiguiente, Juan 1-20, 1Jn, y luego Juan 21[55]. Con la objeción, ya destacada anteriormente, de la necesidad de esclarecer, en la medida de lo posible, la diferencia de datación entre 1Jn y Jn 15-17.

Llegados a este punto, conviene pasar a detectar núcleos problemáticos en las epístolas joánicas, y la respectiva respuesta doctrinal, exhortativa o disciplinaria ofrecida en estos escritos, que pudieran conducir a la comprensión de los aspectos teológicos novedosos del epílogo reseñados más arriba. Ahora bien, con la finalidad de favorecer esta tarea, propondremos los núcleos problemáticos en forma de preguntas para mostrar con mayor claridad, el desafío que dichas situaciones entrañaban para la fe de la comunidad y su forma de vivir el mandamiento del amor y la comunión fraterna.

[52] Cf. ib., 107.
[53] Cf. ib., 110.
[54] Cf. El cuarto apartado del segundo capítulo donde se exponen los principales presupuestos sobre los que se apoya la conceptualización del modelo de la relectura elaborado por A. Dettwiler.
[55] Cf. ib., 110.

3.2. ¿Cómo preservar la enseñanza recibida desde el principio? Opción en medio de un conflicto de interpretaciones.

1Jn se presenta, ante todo, no como una carta sino más bien como una exhortación dirigida a los cristianos joánicos. De hecho, en el escrito no se hace ninguna referencia explícita al autor; mientras que del texto se colige que se trata del representante autorizado de un grupo de "testigos" que dan fe de la verdadera tradición joánica (1Jn 1,4)[56].

En relación a la problemática que puede percibirse en la epístola, la crisis interna que vive la comunidad, en cierta manera, se encuentra aludida en la expresión "hijos míos, ha llegado la última hora" (1Jn 2,18). El escrito, en efecto, identifica la llegada de esta enigmática "última hora" con el surgimiento de muchos anticristos, cuya venida había sido anunciada: "ὅθεν γινώσκομεν ὅτι ἐσχάτη ὥρα ἐστίν" (1Jn 2,18).

Sentado esto, lo más dramático de la "aparición de los anticristos", subyace en el hecho de que han salido del mismo grupo destinatario de la epístola, según lo expresado en 1Jn 2,19: "Salieron de nosotros, aunque no eran de los nuestros". Lo cual deja entender que, aun perteneciendo exteriormente a la comunidad, habían dejado de pertenecer a ella de hecho, al menos a ojos del autor de 1Jn, quien se refiere a ellos como *los que no poseían el espíritu de Cristo, su unción* (cf. 1Jn 2,20).

Así, el autor constata una lacerante ruptura o escisión en el seno mismo de la comunidad: "si hubiesen sido de los nuestros, habrían permanecido con nosotros". Pero con ello, "se ha puesto de manifiesto" que no todos pertenecían realmente a la comunidad (cf. 1Jn 2,19).

La razón de esta crisis interna se halla en la percepción sobre la persona de Jesús que poseen los secesionistas, distinta a la de la comunidad destinataria del escrito. Ellos niegan que Jesús es el Cristo, y al negarlo se convierten en el "Anticristo" que niega no sólo al Hijo, sino también al Padre (cf. 1Jn 2,22). Y el motivo de fondo de esta errada percepción del grupo que ha abandonado a la comunidad, reside en negarse a reconocer que Jesucristo vino en carne (cf. 1Jn 4,2). En palabras de P. Perkins:

---

[56] Cf. P. PERKINS, *Cartas de Juan*, en R. BROWN – J. FITZMYER – R. MURPHY (ed.), *Nuevo Comentario Bíblico San Jerónimo. Nuevo Testamento*, Estella 2004, 590-603, 591.

> Algunos exégetas consideran que los disidentes habían empezado a predicar una interpretación docética de Jesús como instrumento terrenal del revelador divino al modo de los gnósticos del s. II. Si las advertencias de 1Jn nos permiten entrever los puntos de vista de los disidentes, al parecer éstos predicaban una soteriología que liberaba al creyente de la posibilidad de pecar y dejaba vacía de sentido la interpretación sacrificial de la muerte de Jesús. Pretendían asimismo haber recibido el "conocimiento de Dios" y del Espíritu[57].

Por otra parte, la causa que ha motivado al autor a escribir 1Jn, va en la línea de alertar a los hermanos de la comunidad a conservar la enseñanza que habían oído desde el principio, dada la presente amenaza que suponía para la fe de los creyentes, la mentira y la seducción que intentaban propagar los que habían salido de su seno (cf. 1Jn 2,26; 4,1)[58]:

> En cuanto a vosotros, lo que habéis oído desde el principio permanezca en vosotros. Si permanece en vosotros lo que habéis oído desde el principio, también vosotros permaneceréis en el Hijo y en el Padre, y esta es la promesa que él mismo os hizo: la vida eterna. Os he escrito esto respecto a los que tratan de engañaros. Y en cuanto a vosotros, la unción que de Él habéis recibido permanece en vosotros y no necesitáis que nadie os enseñe (1Jn 2,24-27)[59].

Ahora bien, la severidad de las medidas contra los disidentes que encontramos en 2Jn 10-11, solamente puede justificarse en el contexto de una crisis en el seno de la comunidad joánica como la descrita en 1Jn[60]:

> Todo el que se excede y no permanece en la doctrina de Cristo, no posee a Dios. El que permanece en la doctrina [διδαχῇ], ése posee al Padre y al Hijo. Si alguno viene a vosotros y no es portador de esa doctrina [διδαχήν], no le recibáis en casa ni le saludéis, pues el que le saluda se hace solidario de sus malas obras (2Jn 9-11).

Se constata, de esta forma, que, mientras 1Jn 4,1-5 presenta el conflicto de forma aseverativa, asumiendo que la comunidad a la cual se dirige hará el respectivo discernimiento de espíritus para no caer en el error; 2Jn 8-11, por el contrario, lo presenta en forma de prohibición: los cristianos no deben relacionarse con los que se vinculan a la enseñanza disidente, ni siquiera saludarlos. Si se asume, en consecuencia, la existencia de un lapso de tiempo entre 1Jn y 2Jn, la extrema dureza reflejada en 2Jn

---

[57] Cf. ib., 593.
[58] Cf. J. ZUMSTEIN, *La communauté johannique et son histoire*, en J. KAESTLI – M. POFFET – J. ZUMSTEIN (ed.), *La Communauté Johannique et son histoire*, Genève 1990, 363.
[59] Clara alusión al prólogo de la carta (1Jn 1,1-4) que, a su vez, remite al testimonio consignado en el evangelio, especialmente Jn 20,30-31.
[60] Cf. P. PERKINS, *Cartas de Juan*, en R. BROWN – J. FITZMYER – R. MURPHY (ed.), o.c., p. 590.

sólo puede dar a entender que la situación había empeorado[61]. No obstante, hay que recordar que, hasta ahora, todas estas deducciones no dejan de situarse en el campo de la reconstrucción histórica hipotética.

Por otra parte, lo que si resulta claro es que, ante el serio conflicto de interpretaciones[62], comienza a advertirse la imperiosa necesidad por parte de la comunidad, de ser respaldados y cohesionados en torno a la certeza de un testimonio fidedigno, verdadero y que permanezca, que conecte a los creyentes con lo que existía desde el principio, con la Vida que se manifestó a los testigos, con la enseñanza verdadera (διδαχή) (cf. 1Jn 1,1-4; 2Jn 9-11).

3.3. ¿Cómo garantizar la comunión de los creyentes en un contexto de progresiva disgregación?

Como acabamos de ver, a propósito de 2Jn, éste escrito prohíbe el contacto de los miembros de la comunidad a la que pertenene el Presbítero, con el grupo secesionista de cristianos joánicos. Se trata, como lo expresa un autor, de un "boicot" contra los predicadores disidentes a quienes el Presbítero considera una verdadera amenaza para las otras comunidades, aunque no estemos de precisar con certeza si estos ya se habían separado efectivamente o todavía no.

Con bastante probabilidad, los predicadores de este grupo quizás caracterizaban su doctrina como verdadera tradición joánica (cf. 2Jn 9). Por ende, la hospitalidad ofrecida a los predicadores itinerantes recomendados por el Presbítero, era un factor crucial para mantener la unidad de las comunidades joánicas en torno a la Verdad (cf. 3Jn 12)[63]. Este asunto constituye, por consiguiente, el eje transversal del núcleo problemático que hallamos ahora en 3Jn.

A este tenor, 3Jn tiene como objetivo asegurar que los misioneros enviados por el Presbítero sean acogidos por Gayo, luego de haber sido rechazados por otro líder cristiano llamado Diotrefes. Según la carta, Gayo fue capaz de discernir la autenticidad

---

[61] Cf. ib., 592-593. En referencia al matiz de severidad evidenciado en 2Jn con respecto a 1Jn, F. Martin señala: "Aunque esta prohibición de Juan pueda resultar severa en el pluralismo del momento actual, está basada en su amor a la verdad y en su convicción de que la capacidad de la mente humana para retener la verdad revelada es frágil, amenazada como está por fuerzas de fuera y de dentro de la persona". F. MARTIN, *2 Juan*, en W. FARMER – A. LEVORATTI – S. MCEVENUE – D. DUNGAN, *Comentario Bíblico Internacional*, Estella 1999, 1670-1671, 1672.

[62] J. ZUMSTEIN, *La communauté johannique et son histoire*, en J. KAESTLI – M. POFFET – J. ZUMSTEIN (ed.), *La Communauté Johannique et son histoire*, Genève 1990, 365-367.

[63] Cf. P. PERKINS, *Cartas de Juan*, en R. BROWN – J. FITZMYER – R. MURPHY (ed.), o.c., p. 601-602.

del mensaje de los misioneros respaldados por el Presbítero, su permanencia en la verdad[64], motivo por el cual recibe elogios (cf. 3Jn 3-6). Dicho discernimiento, en cambio, es del que ha mostrado carecer Diotrefes, como lo indica la decisión que ha tomado de excluir de la comunidad (ἐκ τῆς ἐκκλησίας ἐκβάλλει) a todos los misioneros o predicadores itinerantes, incluyendo a los recomendados por el Presbítero (ἐκ τῆς ἐκκλησίας ἐκβάλλει) (cf. 3Jn 9-11)[65].

Aunque a primera vista, produciría la impresión de que, mediante su rechazo a recibir a los enviados del Presbítero, Diotrefes vuelve en contra de aquél su propia prohibición acerca del trato debido a los disidentes (2Jn 10-11); sin embargo, 3Jn no implica necesariamente que Diotrefes fuera simpatizante de los secesionistas[66]. Todo sugiere más bien que la situación ya se había vuelto incontrolable, y que la sola confianza en la capacidad de discernimiento de los hermanos, especialmente la de los líderes de algunas iglesias locales, se revelaba dramáticamente insuficiente, amén de la debilitada autoridad del Presbítero[67]. De hecho, para algunos exegetas, se trata de un dato que pone en evidencia la extrema debilidad de la organización de las comunidades joánicas en un gran número de pequeñas iglesias domésticas unidas por misioneros itinerantes[68].

Finalmente, la situación, se habría complicado todavía más si traemos a colación en este momento, lo que deja suponer Jn 21,23 a propósito de Jn 21,22, la muerte del discípulo amado. En efecto, el narrador clarificará que Jesús no había dicho que este discípulo no moriría, como lo habían interpretado los hermanos de la comunidad, sino que si él quería que permaneciera hasta su vuelta, eso no era incumbencia de Pedro. Con lo cual quedaba sugerido, de algún modo, que el discípulo amado ya había muerto. A este respecto, R. Brown comenta:

> En la idea del redactor y de la comunidad para la que escribía, el discípulo amado era un personaje real; quizá había sido idealizado, pero en todo caso no se trataba de un ideal abstracto o de un puro símbolo, pues nadie se angustia por la muerte de una idea. Es mucho más fácil de creer que el redactor recoge un hecho histórico cuando da a entender

[64] Cf. F. MARTIN, *3 Juan*, en W. FARMER – A. LEVORATTI – S. MCEVENUE – D. DUNGAN, o.c., p. 1672.
[65] Cf. P. PERKINS, *Cartas de Juan*, en R. BROWN – J. FITZMYER – R. MURPHY (ed.), o.c., p. 593.
[66] Cf. ib., 593.
[67] Con relación a ello, P. Perkins acota: "Diotrefes es simplemente el líder de una iglesia doméstica que ha decidido excluir de ella a todos los misioneros itinerantes". Ib., 593. Por otro lado, K. Wengsgst añade al respecto: "Esto podría sugerir la existencia de iglesias domésticas independientes, divididas a causa de la diferente actitud que muestran hacia el 'anciano'". K. WENSGST, *Interpretación del Evangelio de Juan*, Salamanca 1988, 287.
[68] Cf. P. PERKINS, *Cartas de Juan*, en R. BROWN – J. FITZMYER – R. MURPHY (ed.), o.c., p. 593.

> que la comunidad se sentía turbada por la muerte de su gran maestro, ya que habían creído que no moriría nunca[69].

En la misma línea U. von Wahlde acota:

> Jesus did not say he would never die but rather only the hypothetical "If I wish him to remain…" Implicit in the words of the rumor is the fact that, at the time of the writing, the Beloved Disciple had already died and that the community had been troubled by this fact. The source of their turmoil was not only sorrow at the actual death of the BD but also anxiety and confusion[70].

Por tanto, si 3Jn ya refleja una situación muy crítica a nivel de cohesión de las comunidades joánicas, el dato sugerido en el epílogo del evangelio (cf. Jn 21,23), señala casi el borde de una situación de disgregación progresiva que J. Zumstein sintetiza de la siguiente manera:

> Le but des lettres johanniques était de conforter leurs destinataires dans la valeur d'une identité déjà recue (le commandement de l'amour du frère a une valeur théologique: conserver son attachement au système de conviction de la communauté; la large utilization du motif du *ménein* va dans le même sens). Non seulement le milieu johannique et sa tradition théologique sont en crise. François Vouga attire-t-il notre attention sur le renversement de la distribution du pouvoir qui transparaît lorsqu'on lit en succession 2Jn et 3Jn. L'indice, sans être irrefutable, est clair: le milieu johannique à l'heure des épîtres est un milieu traversée par une crise dans laquelle l'auteur de 1Jn, puis l'Ancien, entourés de leurs partisans, semblent être dans une position difficile, voire minoritaire. La decadence du milieu porteur de la tradition johannique entendue au sens des épîtres a commencé, et sa dissolution dans les milieu du IIe siècle que nous avons mentionés est imminente[71].

Por consiguiente, junto a la necesidad de un testimonio fidedigno, verdadero y permanente de lo que los hermanos habían oído desde el principio (cf. 1Jn 2,24), se presentaba ahora la imperiosa necesidad de hacer referencia a un único pastor que congrege, cohesione, alimente y guíe la diversidad de ovejas del Señor en un solo rebaño[72].

Con relación a este último aspecto, comenta U. von Wahlde, en referencia a lo que él denomina la eclesiología de la tercera edición del evangelio:

---

[69] R. BROWN, *El Evangelio según Juan*, XIII-XXI, Madrid 1979, 1449.
[70] U. VON WAHLDE, *The Gospel and Letters of John*, vol.2, Cambridge 2010, 906.
[71] J. ZUMSTEIN, *La communauté johannique et son histoire*, en J. KAESTLI – M. POFFET – J. ZUMSTEIN (ed.), *La Communauté Johannique et son histoire*, Genève 1990, 363.
[72] "The fact that the community incorporated this passage [Jn 21,15-17] into its gospel suggests strongly that the community *saw the office of shepherd as part of the plan set up by Jesus and one that was to continue*". U. VON WAHLDE, *The Gospel and Letters of John*, vol.2, Cambridge 2010, 903. El inciso y el resaltado en cursiva son nuestros.

> The Johannine community at the time of the third edition was convinced that Peter held a unique role and that this role was understood to extend to other groups of Christians who for a time had been under other leaders (cf. 10:16)[73].

Quizás, por todos estos motivos, logremos estar en grado de comprender un poco mejor del porqué de la específica pregunta que el Resuciado, ignoto de los suyos, cuando empezaba a amanecer, dirige a los discípulos luego del fracaso de aquella noche de pesca: "παιδία, μή τι προσφάγιον ἔχετε;" (Jn 21,5). A este tenor, recordemos que el apelativo "παιδία" es utilizado en varias ocasiones en 1Jn, e indica el diminutivo cercano y afectuoso a través del cual, quien exhorta, se refiere a los miembros de la comunidad cristiana (cf. 1Jn 2,18; 3,7). En este contexto, el término se presenta lleno de matices propios del lenguaje maternal, de una atmósfera de familiaridad y confianza[74], sugiriendo la inminencia de cobijo, protección y provisión que se barruntan ya cercanos en medio de la situación de superlativa carencia (cf. Jn 14,18).

Por otra parte, el vocablo "προσφάγιον", como se desarrollará oportunamente en los subsiguientes capítulos, indica, en el contexto de la pregunta, el intuitivo conocimiento que tiene Jesús de la situación que viven sus discípulos[75], a saber, la certeza de que les hace falta algo que *complemente* lo que ya tienen, sin lo cual languidecen y no logran llevar a cabo el mandato misionero asignado (cf. Jn 20,21). Asimismo, la respuesta sin titubeo, coreada al unísono por el grupo de discípulos que se halla en la barca en medio del lago, con su extrema brevedad y concisión, refleja el dramatismo de la situación que viven, "οὔ". Casi podría equivaler a un doloroso y seco grito de patética impotencia.

No tienen "προσφάγιον", les hace falta ese "προσφάγιον". Jesús lo sabe y éste es el motivo de su tercera manifestación (φανερόω) a los discípulos (cf. Jn 21,1-14); esta vez, a orillas del mar de Tiberíades. El "προσφάγιον", en consecuencia, tendrá mucho que ver con esos núcleos problemáticos característicos de la situación en la que ahora se

---

[73] U. VON WAHLDE, *The Gospel and Letters of John*, vol.2, o.c., 903. En esta misma línea, R. Schnackenburg acota a propósito de la conciencia del entorno que rodea a los cristianos joánicos, que se trata de: "una comunidad que está marcada por la peculiar tradición "joánica", aunque no vive por completo al margen del resto del cristianismo". R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según San Juan*, III, o.c., p. 433. Prueba de ello, lo constituye la presencia de términos eclesiales que aparecen en otros escritos del NT, presentes en 3Jn: "iglesia", "cooperador", "dignamente", "por el Nombre". Cuando lo exige la ocasión, acuden a la pluma del círculo o grupo de autores joánico, términos muy corrientes en todo el NT. Cf. F. MARTIN, *3 Juan*, en W. FARMER – A. LEVORATTI – S. MCEVENUE – D. DUNGAN, *Comentario Bíblico Internacional*, Estella 1999, 1672-1673.

[74] Cf. R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según San Juan*, III, o.c., p. 437.

[75] En efecto, la manera de formulación de la pregunta implica o espera una respuesta negativa. Cf. F. BLASS – A. DEBRUNNER, *Grammatica del Greco del Nuovo Testamento*, Brescia 1997, 517-518.

encuentra la comunidad joánica. En este aspecto, dicha manifestación dará respuesta a esta carencia humanamente insuperable.

3.4. Cómo infundir la certeza en todos los creyentes de que el Resucitado continúa su revelación en el mundo a través de su comunidad de discípulos, ahora provista, hasta su vuelta?

Debido a la imperiosa necesidad de fundamentar teológicamente la exhortación dirigida a la comunidad creyente, de permanecer firmes en lo que habían oído desde el principio (cf. 1Jn 2,24), el autor o autores de 1Jn han llevado a cabo con audacia y creatividad una ampliación del campo semántico de "φανερόω", desconocido hasta ahora en el cuerpo del evangelio (Jn 1-20)[76], al hablar de la parusía de Jesucristo como su "revelación" final, en la cual la comunidad encontrará la confirmación de su esperanza (cf 1Jn 2,25), la plenitud de su confianza y la serenidad para afrontar su comparecencia (παρουσία), sin temor a ser avergonzados, como sí lo serán, en cambio, los que han salido de la comunidad porque "no eran de los nuestros" (cf. 1Jn 2,19.28).

Tal proclamación de la definitiva manifestación del Señor, se convertía, de este modo, en fundamento de la parénesis: "seguid permaneciendo en él" (μένετε ἐν αὐτῶ, 1Jn 2,27). De ahí que, la parénesis fundada en la revelación definitiva de Jesucristo en su parusía (cf. 1Jn 2,28), conduzca, en consecuencia, al anuncio de la manifestación plena de los hijos de Dios (cf. 1Jn 3,2); Lo expresado, supone la expansión del campo semántico de "φανερόω", verificado en 1Jn 2,28, a la comunidad de los creyentes. La manifestación culminante del que vino con agua y sangre (cf. 1Jn 5,6), equivaldrá también a la revelación definitiva de los que le pertenecen:

> Amados, ahora somos hijos de Dios, pero aún no se ha manifestado (ἐφανερώθη) lo que seremos. Sabemos que cuando se manifieste (φανερωθῇ), seremos semejantes a él, porque lo veremos tal cual es (1Jn 3,2)[77].

---

[76] El verbo *phaneroō* nunca se utiliza en Jn 20, o en otro lugar del NT, para referirse a las apariciones de resurrección, y su uso es muy raro en la tradición sinóptica (sólo en Mc 4,22 y en el final más largo de Marcos 16,12.14). Sin embargo, se ha utilizado significativamente en el cuarto evangelio para hablar de la revelación que acontece en Jesús (cf. 1,31; 2,11; 3,21; 7,4; 9,3; 17,6). F. MOLONEY, *El evangelio de Juan*, Estella 2005, 553-554.

[77] Al respecto, existe incertidumbre entre los comentaristas a la hora de considerar si "ἐὰν φανερωθῇ" se refiere a la parusía de Cristo (cf. 1Jn 2,28), o si remite al "ἐφανερώθη" del v. 2a con elipsis de "τί ἐσόμεθα" (cuando aparezca "lo que nosotros seremos"). En tal sentido, la proximidad de la primera comparecencia de "φανερόω" referida a la parusía de Jesucristo (1Jn 2,28), casi con los mismos términos que hallamos en 1Jn 3,2b (ἵνα ἐὰν φανερωθῇ / ὅτι ἐὰν φανερωθῇ); y, por otra parte, la presencia en

He aquí, por consiguiente, que, en relación a 1Jn, las ocurrencias del término "φανερόω" que hallamos en el epílogo del evangelio (cf. Jn 21,1.14), han de ubicarse en un estadio distinto del camino de reflexión teológica llevado a cabo en el seno de la comunidad joánica, toda vez que, la consideración de la resurrección como acto de revelación, no ha encontrado cabida entre los usos que 1Jn asigna al verbo "φανερόω" en las nueve comparecencias del término a través de su discurrir parenético[78].

Estadio, por lo demás, vinculado, ciertamente, a una situación vital peculiar que motivó un ulterior ensanchamiento del campo semántico de este importante vocablo de los escritos joánicos; en línea, ciertamente, con lo que hasta ahora hemos venido describiendo, en relación a los núcleos problemáticos subyacentes en las epístolas.

A este tenor, valga la reiteración, nos referimos a una situación marcada por la necesidad de un testimonio fidedigno, verdadero y permanente de lo que los hermanos habían oído desde el principio (cf. 1Jn 2,24), frente al pulular de seductores que han salido al mundo, y que no confiesan que Jesucristo ha venido en carne, los que se exceden y no permanecen en la doctrina de Cristo (cf. 2Jn 7-9); y, estrechamente unido a esto, la imperiosa necesidad de hacer referencia a un único pastor que congregue, cohesione, alimente y guíe la diversidad de ovejas del Señor en un solo rebaño (cf. Jn 10,16), ante la insurgencia de líderes locales que ambicionan el primer puesto entre los suyos, y se niegan a recibir a los que viven según la verdad y han salido a predicar por causa del Nombre, recomendados por el garante de la tradición (3Jn 8-11).

Todo esto, agravado por el acontecimiento de la muerte del "discípulo amado", su líder y fundador, ya que, según la interpretación que los hermanos habían hecho del dicho de Jesús, creían que su inspirador y referente no moriría nunca (cf. Jn 21,23). Pero, en este conjunto de circunstancias ¿qué significaba ahora, por parte de los autores del epílogo, calificar las apariciones pascuales como acto de revelación, en particular Jn 21,1-14, teniendo en cuenta el anterior contexto situacional subyacente en los escritos del cuerpo joánico?

---

ambas ocurrencias del pronombre "αὐτῷ", claramente referida a Jesucristo en 1Jn 2,28, hace que nos orientemos más bien en favor de la primera alternativa. Por lo demás, mejor fundamentada teológicamente en la tradición joánica (cf. Jn 14,1-4).

[78] Al respecto, P. Müller comenta que, en 1Jn 1,2 y 1Jn 4,9 φανερόω se refiere al ministerio público de Jesús en cuanto revelador de la vida y el amor del Padre; mientras que las comparecencias en 1Jn 2,28 y 1Jn 3,2 se refieren a la parusía del Señor y a la necesidad de permanecer en Él, guardando la requerida expectación hasta el día de su aparición. Por otra parte, las comparecencias de 1Jn 3,5.8 enfatizan el aspecto soteriológico de la encarnación. Cf. P.-G. MÜLLER, *φανερόω*, en H. BALZ – G. SCHNEIDER (ed.), *Exegetical Dictionary of the New Testament*, vol.3, Grand Rapids 1993, 413-414.

Ciertamente, un aspecto claro consiste en el percatarnos de que la tercera manifestación de Jesús resucitado se centra por entero sobre el grupo o la comunidad de los discípulos. Ellos son aquí el foco de atención. El significativo detalle de la inclusión literaria que forman tanto la comparecencia del verbo "φανερόω" como el dativo plural de "μαθητής" (τοῖς μαθηταῖς, Jn 21,1.14), así lo muestran. Por ende, semejante encuadramiento del relato enmarca la vida, función y porvenir de la comunidad de discípulos del Resucitado dentro del lenguaje de la revelación, hasta ahora únicamente reservado en la narración evangélica para el ministerio terreno de Jesús, en cuanto revelador del Padre[79].

De acuerdo con lo reiterado hasta ahora, si la temática central del cuerpo del evangelio ha sido cristológica, la temática de Jn 21 se muestra claramente eclesiológica. Jesús, el Señor, ya no se manifiesta para revelar ulteriores aspectos acerca de su identidad, esto ha sido el objeto de todo el relato evangélico, llevado a su clímax en los relatos pascuales de Jn 20 y el comentario conclusivo del narrador en Jn 20,30-31; sino que ahora se manifiesta para revelar el profundo significado teológico de la comunidad de discípulos y, especialmente, de las dos figuras clave en la trama del relato, a saber, Pedro y el discípulo amado, en función de la novedad del tiempo post-pascual y los inéditos desafíos que dicha novedad entrañaba para mantener la fidelidad al Señor y a la misión encomendada (cf. Jn 20,21-23) hasta su vuelta (cf. Jn 21,2-23) [80].

Quizás, desde esta perspectiva se pueda comprender un poco mejor el sentido de la expresión con la que inicia el epílogo del evangelio, "μετὰ ταῦτα", puesto que, dicha expresión, más allá de su simple significado como conector temporal, en este caso concreto (Jn 21,1), crea una especie de vacío en la lectura, cierta interrupción o discontinuidad, toda vez que, al retomar la narración en tercera persona con respecto a Jn 20,31, se evidencia un corte en la conectividad del discurso narrativo[81], indicador de la necesidad de dar respuesta, a nivel teológico, a nuevas cuestiones planteadas en lo que algunos comentaristas han solido llamar el *in-between-time*[82], respetando, eso sí, la integridad del relato anterior con su respectiva conclusión climática, y el inherente

[79] Cf. F. MOLONEY, *El evangelio de Juan*, Estella 2005, 554. R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según San Juan*, III, o.c., p. 351-352.
[80] Cf. J. ZUMSTEIN, *L'Évangile selon Saint Jean (13-21)*, o.c., p. 377. C. TALBERT, *Reading John. A Literary and Theological Commentary on the Fourth Gospel and the Johannine Epistles*, Crossroad, New York 1992, 258.
[81] Cf. P. SPENCER, *Narrative Echoes in John: Intertextual Interpretation and Intratextual Connection*: JSNT 75 (1999) 49-68,53-54.
[82] Cf. F. MOLONEY, *The Gospel of John*, Collegeville 1998, 565.

reconocimiento de la autoridad que dicho relato tenía para los autores del epílogo. El acto de relectura, una vez más, se ha activado: "Μετὰ ταῦτα ἐφανέρωσεν ἑαυτὸν πάλιν ὁ Ἰησοῦς τοῖς μαθηταῖς ἐπὶ τῆς θαλάσσης τῆς Τιβεριάδος·..."

Por lo demás, lo referente a la comparecencia del término "φανερόω" y su significado en el contexto del acto de relectura llevado a cabo en Jn 21 con relación al cuerpo del evangelio, será desarrollado ampliamente en el capítulo siguiente.

4. Tradiciones y trabajo redaccional en función de la relectura del epílogo

En el presente apartado dedicaremos un espacio para referirnos a los materiales tradicionales de los que se valió el grupo de autores responsable de Jn 21, para efectuar la relectura eclesiológica del mensaje del cuerpo del evangelio (Jn 1-20), con la finalidad de responder a los desafíos de la nueva situación planteada. Por tanto, permaneceremos atentos a los aportes que al respecto ha ofrecido la crítica literaria, en orden a comprender el *modus operandi* de los autores del epílogo en función del objetivo trazado, a saber, proporcionar una mirada retrospectiva sobre la obra, destinada a desvelar su sentido y estatuto para las generaciones de discípulos del Señor de todos los tiempos, hasta que el vuelva.

4.1. Un relato compuesto (vv. 1-14)

Según la crítica literaria, Jn 21,1-14 consiste en un relato compuesto. Los elementos discontinuos presentes en el curso de la narración constituyen comprobación de ello. De hecho, sin haber sido todavía reconocido por los suyos (v. 4), Jesús da una orden que se ejecuta inmediatamente (v. 6). A continuación, mientras que el v. 5 deja entrever que no hay ninguna comida al alcance, un almuerzo les espera a los discípulos a la vuelta de la pesca (v. 9). Finalmente, son los discípulos quienes sacan a tierra la red llena de peces, mientras que Pedro intenta unirse con Jesús, su maestro, lanzándose al agua; pero en el v. 11 es Pedro quien completa la tarea de sus compañeros[83].

El texto, por consiguiente, no pertenece a una sola pieza. Combina al menos, según el parecer de J. Zumstein, dos tradiciones: un relato de aparición (vv. 2-4. 9. 12a-13; cf. Lc 24,30-35), como lo deja ver el cuadro redaccional (vv. 1. 14); en segundo

[83] Cf. J. ZUMSTEIN, *L'évengile selon saint Jean (13-21)*, o.c., p. 304.

lugar, un relato de milagro (vv. 6. 7b-8. 11; cf. Lc 5,1-11) en el cual Pedro juega un papel particular. Deben también subrayarse una serie de añadidos redaccionales (vv. 1. 5. 7a. 10. 14) que buscan la coherencia del relato y permiten introducir la figura del discípulo amado[84].

De este modo, según Schnackenburg, se descubre aquí un trabajo redaccional que, mediante las observaciones de los vv. 1 y 14 se interesó en vincular el relato heterogéneo de los vv. 2-13 con Jn 20 y, al mismo tiempo, separar los vv. 15-23 de esa aparición a los discípulos. En este aspecto, los autores de la relectura han podido realizar varios procedimientos: haber recogido tradiciones, sobre todo escritas, ya formadas, o haberlas recogido sólo en parte y haberles dado su propia forma. El esfuerzo que ello requiere resulta ciertamente considerable. Se adivina, de este modo, la presencia de una o varias manos que disponen de materiales tradicionales diversos según un plano definido, en función de la relectura que tienen en mente[85].

Sin embargo, este hecho resaltado por la crítica literaria, referido a la naturaleza "compuesta" de Jn 21, en especial los vv. 1-14, ha sido causa para que algunos comentaristas consideren a Jn 21 como un simple apéndice, puesto que el hecho de querer añadir una manifestación pascual en Galilea a la acontecida en Jerusalén y narrada en Jn 20, resultaba algo incompatible. Sin embargo, téngase en cuenta que, ambos tipos de apariciones comparecen tempranamente en la tradición[86].

En este mismo orden de ideas, es importante observar que el evangelio en su conjunto, el cuerpo del relato junto con su epílogo, toma en cuenta ambos grupos de apariciones del Resucitado. Mateo solo reporta la aparición a los once en Galilea, y Lucas solo las apariciones en Jerusalén.

Por otra parte, indica R. Culpepper que, es posible, incluso probable, que el relato de una aparición en Galilea, mientras los discípulos estaban pescando, haya circulado originalmente independiente de los otros relatos de apariciones, como la primera. En efecto, los paralelos con Lc 5,1-10 hacen ver que el relato de la pesca milagrosa era conocido más allá del ámbito de la comunidad joánica. Las similitudes son suficientes como para sugerir, hipotéticamente, una tradición común subyacente

[84] Cf. ib., 304.
[85] Cf. R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según San Juan*, III, o.c., 421-426.
[86] Cf. C. KEENER, *The Gospel of John. A Commentary*, vol.2, Peabody 2003, 1222.

tanto a Lc 5 como a Jn 21[87]. A este tenor, según Thyen, seguido por Neyrink, el relato joánico de Jn 21 consiste en una suerte de palimpsesto de Lc 5,1-11 y Lc 24, capítulos que han de considerarse como pretextos de las escenas narradas en el epílogo[88].

En su forma final, Jn 21,1-14 se presenta como un relato de aparición post-pascual, estructurado según las convenciones de un relato de milagro[89].

4.2. Tradiciones propias junto a otras que desbordan el ámbito joánico (vv. 15-23)

Con relación a la segunda sección del epílogo (vv. 15-24), las siguientes unidades narrativas (vv. 15-17.18-19.20-23), resultan algo más fáciles de discernir, puesto que no contienen tantos motivos de tensión. No obstante, también aquí se ha acudido a tradiciones que, en parte, desbordan sin duda el ámbito joánico (vv. 15-17), y que en parte afectan su orientación original (vv. 20-23). Difícilmente, según R. Schnackenburg, cabe dudar de la manera "joánica" de narrar ni de la proximidad al estilo empleado en el evangelio en 21,15-23. Se trata, por consiguiente, de un círculo de autores procedente del entorno eclesial joánico[90].

En relación al segmento narrativo de los vv. 15-17, los investigadores manifiestan consenso en declarar que debe existir alguna vinculación con otras palabras del Señor, que aseguran a Pedro una función significativa dentro del conjunto de discípulos, como podría ser la "promesa del primado" de Mt 16,18s., o la de Lc 22,31s. Con respecto al primero de estos textos, calza bien la idea de la importancia peculiar que para la comunidad tiene Pedro. En relación a Lc 22,31s., por otro lado, el cuidado que se le encomienda a Pedro de los condiscípulos o de la comunidad, no obstante, su negación.

Sin embargo, no estamos en posibilidad, según el autor antes mencionado, de demostrar una conexión directa histórico-tradicional, y, además, esto resulta improbable por el cuño particular que en cada caso tienen las palabras dirigidas a Pedro en el epílogo del evangelio. Por lo demás, habrá que suponer una reminiscencia histórica común, que haya conducido a formulaciones diversas dentro de la tradición respectiva[91].

---

[87] Cf. R. CULPEPPER, *The Gospel and Letters of John*, Nashville 1998, 245-246.
[88] Cf. J. ZUMSTEIN, *L'évengile selon saint Jean (13-21)*, o.c., p. 304. Ver la nota "5".
[89] Cf. Ib., 304.
[90] Cf. R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según San Juan*, III, o.c., 426.
[91] Cf. Ib., 429.

Ahora bien, desde el punto de vista histórico, resulta oportuno señalar el acontecimiento que podría estar en el origen de tales tradiciones sobre Pedro, esto es, la primera aparición (*protofanía*) del Resucitado en favor del discípulo que ya había sido distinguido en vida de Jesús sobre la tierra. De hecho, así comparece ya en la antigua fórmula de fe de 1Cor 15,3-5, atestiguada igualmente en Lc 24,34[92].

Dicho esto, debe afirmarse, por otro lado, que, si en Jn 21,15-17 la tradición reproducida se apoya en la protofanía concedida a Pedro, la configuración de la escena es por completo producto de la creatividad y la perspectiva joánicas (cf. Jn 10)[93].

Por lo demás, la inserción de la escena de Pedro en los vv. 15-17, no resultó difícil a los autores del epílogo, toda vez que el papel esbozado por Pedro en el relato de la pesca, lo favorecía.

Con relación al segmento narrativo de los vv. 18-19, no tenemos noticia en ningún otro lugar del NT del vaticinio de la muerte de Pedro, aunque puede considerarse ya preparado, de algún modo, por Jn 13,36: "me seguirás después". De todas formas, según R. Schnackenburg, el lector no espera que, en aquel contexto, se le dé una explicación detallada del anuncio velado pronunciado en el cenáculo[94].

Ahora bien, si se dice aquí, en Jn 21,19, resulta muy probable que ya había ocurrido el martirio que Pedro hubo de sufrir en el "seguimiento" de su Señor. Lo cual constituía un acontecimiento importante para la comunidad joánica[95], que también habrá

---

[92] Cf. Ib., 429.
[93] Cf. Ib., 429.
[94] Cf. Ib., 430-431.
[95] "There can be little doubt that by the time this episode was written Peter had already stretched out his hands, an executioner had girded him with the cross, and he had laid down his life for the flock of Jesus". F. MOLONEY, *The Gospel of John*, o.c., p. 555. Por su parte, R. Brown acota: "Si el v. 18 se refiere a la crucifixión de Pedro, constituiría la alusión más antigua a este episodio. En 1 Clemente, 5,4, se alude al martirio de Pedro, pero sin especificar su forma. La predicción de que Pedro murió crucificado aparece por primera vez (ca. 211 d. C.) en la obra de Tertuliano, Scorpiace, XV; PL 2,151, que aludiendo claramente a Jn 21,18, dice: "Otro ciñó a Pedro con un cinturón cuando Pedro fue atado en la cruz" (cf. También Eusebio, *Hist.* II,25,5; GCS 9,176). El detalle de que Pedro fue crucificado cabeza abajo, que Eusebio, *Hist*. III, 1,2-3; GCS 9, 188, atribuye a Orígenes, es una elaboración posterior". R. BROWN, *El Evangelio según Juan*, XIII-XXI, o.c., p. 1437. En efecto en Eusebio de Cesarea leemos: "Nerón, proclamado primer enemigo de Dios entre los que más lo fueron, llevó su exaltación hasta hacer degollar a los apóstoles. Efectivamente, se dice que, bajo su imperio, Pablo fue decapitado en la misma Roma, y que Pedro fue crucificado. Y de esta referencia da fe el título de Pedro y Pablo que ha predominado para los cementerios de aquel lugar hasta el presente". EUSEBIO DE CESAREA, *Historia eclesiástica*, 2,25,5-8, en J. ELOWSKY – T. ODEN (ed.), *La Biblia comentada por los Padres de la Iglesia. Nuevo Testamento 4b. Evangelio según San Juan (11-21)*, Madrid 2013, 494.

de contribuir a la alta estimación de Pedro, aunque la referencia en cuanto a autoridad concierne, para esta comunidad sea el discípulo al que Jesús amaba[96].

En referencia a los vv. 20-23, aquí se puede palpar el especial interés de la comunidad joánica. El v. 23 supone sin duda la muerte del discípulo amado. La enigmática palabra del Resucitado a ese discípulo (v. 22), que originó confusiones en la comunidad, no tiene necesariamente que remontarse a una manifestación o comunicación personal del discípulo, sino que ha podido transmitirse de otro modo. En tal sentido, se trata de una tradición propia del entorno comunitario joánico. Por lo demás, como puede apreciarse, estos versículos se hallan íntimamente unidos al v. 24[97].

Recapitulando, de alguna manera, los aspectos más resaltantes de la crítica literaria concerniente a la segunda sub-unidad del epílogo, proponemos el siguiente sumario de J. Zumtein al respecto:

> Los autores de Jn 21 han usado elementos tradicionales para componer el diálogo entre Pedro y el Resucitado. Conocían una tradición muy antigua que hacía de Pedro el pastor de la Iglesia (vv. 15-17), una palabra profética que anunciaba su martirio (v. 18) y una declaración enigmática sobre el porvenir del discípulo amado (v. 22). La instancia autorial ha compuesto el marco narrativo en las que podían colocarse estas tres declaraciones (el diálogo entre Pedro y el Resucitado) y ha escogido el contexto de esta instrucción (tras la aparición junto al mar de Tiberíades). *Por otra parte, se ha vuelto exegeta de las tradiciones recibidas, como muestran los comentarios redaccionales de los vv. 19.23-24*[98].

4.3. Relación intertextual del epílogo con la tradición sinóptica

J. Beutler, en referencia a la relación que este material tradicional empleado por el epílogo pudiera tener con la tradición sinóptica, ha presentado recientemente una síntesis que logra identificar las posiciones principales al respecto[99]. Por tanto, a continuación, seguiremos de cerca dicha síntesis con vistas a proponer, al final del presente apartado, algunos criterios que se desprenden de los aportes de la crítica literaria de cara a la tarea interpretativa.

En la interpretación de Jn 21,1-14, surgen de nuevo los diferentes acercamientos metodológicos empleados a lo largo de la historia para el cuarto evangelio. Así tenemos que, hasta los años de 1990 predomina el abordaje histórico-crítico:

---

[96] Cf. R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según San Juan*, III, o.c., 430-431.
[97] Cf. ib., 431.
[98] J. ZUMSTEIN, *El Evangelio según Juan (13-21)*, o.c., p. 395. El resaltado en cursiva es nuestro.
[99] Cf. J. BEUTLER, *Evangelho segundo Joâo*, São Paulo 2016, 472-475.

Rudolf Pesch (Fischfang) propuso una tradición común que habría constituido la base de Lc 5,1-11 y Jn 21,1-14. Puesto que las concordancias entre los dos evangelios no le parecían suficientes para legitimar la dependencia del texto joánico en relación a Lucas. El autor joánico habría recogido, además de la tradición de la pesca milagrosa, otra que se refería a una aparición de Jesús a orilla del mar. Juan habría combinado las dos tradiciones y ampliado algunos elementos que le parecían importantes. Según Pesch, el autor de Jn 21 se limita a la combinación de las dos tradiciones, sin modificarlas en cuanto a lo esencial.

Frans Neirynck considera, por su parte, que Jn 21,1-14 constituye un excelente ejemplo para demostrar que el texto joánico solo puede entenderse retomando los evangelios sinópticos. Las modificaciones en relación a Lc 5,1-11, se explican perfectamente por las intenciones literarias del autor de Jn 21. La hipótesis representada por R. Pesch, de que el autor había combinado dos tradiciones, parece poco plausible para Neirynck, dado que, después de la narración de la pesca milagrosa, queda poca materia para una historia de aparición a la orilla del mar.

Por tanto, el motivo de la comida a la cual Jesús invita a sus discípulos, pudiera venir de la pregunta de Jesús en Lc 24,41: "¿Tenéis aquí algo de comer?". Por otra parte, el motivo de los peces podría venir de Jn 6,13. Tanto la narración de Lc 5 como la de Jn 21 giran en torno de la figura de Pedro. La palabra de Pedro, "apártate de mí", en Lc 5,8, correspondería a la exclamación en Jn 21,7: "¡Es el Señor!" No es preciso deducir dicho elemento de una fuente pre-joánica suplementaria. El discípulo amado no tiene lugar fijo en el relato joánico. Solo se reencuentra en Jn 21,20. El motivo del seguimiento de Jesús pudiera remitir a Jn 1,38 y, de este modo, como una especie de inclusión enlazar el evangelio entero.

Según, *R. Fortna* (*Reading*), la propuesta de Neyrinck no convence. Según él, el texto joánico contiene muchos elementos que no se explican sólo a partir de la tradición sinóptica. El vocabulario de los dos textos es muy diferente. En Jn falta la reacción de Pedro. Por otro lado, el texto joánico contiene elementos que faltan en Lucas, como la incapacidad de reconocer a Jesús, la conducción de las redes a tierra, los 153 peces grandes, el hecho de que la red no se rompiese y la comida del Resucitado con los discípulos. Este último elemento puede provenir de Lc 24. En forma breve: Fortna ve confirmada su hipótesis de una "fuente de los signos" o "evangelio de las señales".

Una visión semejante se halla en *Lutz Simon*. Quien ve en Jn 21, al igual que otros textos del evangelio una superposición de escrito básico y redacción. Al escrito básico deben ser atribuidas las narraciones de la pesca milagrosa y de la aparición de Jesús. La redacción habría añadido, aquí como en otros textos, la figura del discípulo amado. Esta figura se contrapone a la figura de Pedro. Para Lutz Simon, Pedro representa la "función", el Discípulo Amado la "autoridad". En el justo equilibrio de estas dos dimensiones de la Iglesia, la comunidad joánica y la comunidad lectora pueden encontrar una base segura y confiable para su fe. De este modo, según J. Beutler, la investigación diacrónica lleva a una visión sincrónica que suscita la pregunta de la pragmática del texto.

Peter Hofrichter (John 21) permanece en el paradigma histórico. Somete a Jn 21,1-14 a una investigación estilística y, en base a esto, descubre dos capas literarias en el texto examinado: una capa literaria correspondiente a Pedro, en dos momentos, y una del discípulo amado. La capa literaria de Pedro, se revela como la más antigua y original, y corresponde al hipotético escrito básico; la capa literaria del discípulo amado es más reciente, y corresponde, según la escuela de Georg Richter a la cual Hofrichter se suscribe, a lo se llama "la redacción".

En tiempos recientes, tales proyectos histórico-críticos están cuestionados a partir de una explicación más sincrónica. Así, para *Sandra M. Schneiders*, por ejemplo, Lc 5,1-11 y Jn 21,1-14 provienen de la misma tradición. Por un lado, la narración de Jn 21,1-14 no se debe entender solamente a partir de la reelaboración de fuentes y tradiciones. El relato entero es histórico, más no "real". El discípulo amado y Pedro representan dos dimensiones de la comunidad: la proximidad a Jesús en la contemplación y en la misión. De esta manera, el último capítulo de Jn describe el camino de fe de aquellos que no verán, pero que, con todo y ello, creerán.

Según *Christian Welck* (Erzählte Zeichen) se debe dar prioridad al acceso literario. Percibe, a este tenor, en todo el evangelio un texto coherente. Él ve en Jn 20,30-21,25 el final del cuarto evangelio. Jn 21,1-23 es un texto sobre el discípulo amado en función de su legitimación. Sin embargo, la opción de Welck al respecto del papel principal del discípulo amado en Jn 21, no es compartida por *T. Wiarda*. Ya que este autor observa con buenas razones el papel dominante de Pedro en Jn 21,1-23.

Perspectivas diacrónicas y sincrónicas aparecen también en trabajos recientes. Según *G. Blaskovic*, Juan tomó Lc 5,1-11 como base para su texto. Pero el evangelista no aparece como mero coleccionador y redactor de textos-fuente, sino como autor autónomo. Junto con el evangelio de Lc, Jn utilizó también otros textos, inclusive de su propio evangelio (Jn 6; 1,35-51) y también de los textos del discípulo amado. En su forma final, el texto de Jn 21 es un relato de reconocimiento.

Michael Labahn, por su parte, permanece más en la línea de la escuela de Lovaina, que explica el texto joánico preponderantemente a partir de los sinópticos. Como en los otros relatos de milagro, él observa también en Jn 21,1-14, una oralidad secundaria (M. Labahn, *Fischen*, 135f.). La fuente principal continúa siendo Lc 5,1-11, pero la expresión verbal de Jn difiere tanto de Lc, que mal se puede imaginar el texto de Lc como modelo escrito directo de Jn.

Por otro lado, Juan acoge algunos elementos que no pertenecen al relato de milagro como tal, y que están relacionados con la redacción lucana, tales como la dimensión misionera y la conexión con la vocación de los discípulos. Con lo cual se excluye que Juan haya utilizado una forma-prelucana de la tradición. Al lado de la influencia intertextual de Lucas, está también la *intratextual* de Jn 1-20, especialmente la multiplicación de los panes y la caminata sobre el lago en Jn 6,1-15.16-22.

Maurizio Marcheselli examina Jn 21 como el modelo de la relectura. El capítulo se presenta como una unidad literaria, pero muestra también muchas conexiones con los primeros veinte capítulos de Jn. Los conceptos principales de Jn 21,1-14 son el "manifestarse de Jesús", la "comida" y la "misión". Marcheselli considera también el aspecto eclesiológico.

Como se aprecia, por consiguiente, según la síntesis de J. Beutler, de nuevo se vuelca la atención sobre la relación de Jn con los evangelios sinópticos; sin excluir otros materiales de transmisión oral y la existencia de tradiciones propias de la comunidad joánica. La necesidad, pues, de optar por una estricta alternativa en la línea de una influencia sinóptica o no-sinóptica, hoy por hoy no se mantendría[100].

Igualmente, la alternativa, dependencia o independencia, pudiese flexibilizarse según las distintas secciones o partes del evangelio a ser descritas o analizadas. Por lo

[100] Cf. J. FREY, *Johannes und die Synoptiker*, en íd., *Die Herrlichkeit des Gekreuzigten. Studien zu den Johanneischen Schriften*, Tübingen 2013, 256.

demás, las peculiaridades del cuarto evangelio no permiten decir nada concluyente en torno al tópico de si el cuarto evangelista hubiese podido conocer una o varias de estas obras de la tradición sinóptica[101].

En consecuencia, quienes componen el epílogo aparecen como autores procedentes del entorno joánico, interesados en verbalizar de manera creativa la función y el porvenir de la narración consignada en Jn 1-20; valiéndose para ello, de materiales tradicionales diversos, tanto orales como escritos[102], así como también de estrategias redaccionales, según una lógica y un patrimonio teológico comunes, a través de las cuales las aparentes discontinuidades resaltadas por la crítica literaria, adquieren sentido y coherencia; y, por otra parte, varias líneas de sentido diseminadas a lo largo de la trama del cuerpo del evangelio, especialmente de cuño eclesiológico, convergen en forma de modelo o paradigma eclesiológico resultante del acto de relectura efectuado.

4.4. Criterios de interpretación que se desprenden

A lo largo de la historia, muchos intérpretes han sido atraídos por el relato de Jn 21,1-14 debido al peculiar uso de imágenes y simbolismo que emplea. En este aspecto, según expresión de R. Culpepper, los autores del epílogo han sabido crear un misterioso claroscuro en el cual no se puede distinguir fácilmente lo real de lo simbólico. En consecuencia, en relación a la exégesis, se han propuesto buenos argumentos para muchos tipos de interpretación, resultando evidente que el texto mismo se presta para una gran variedad de interpretaciones más que otros pasajes del cuarto evangelio[103].

En este sentido, el carácter compuesto del pasaje, evidenciado por la crítica literaria, tiene consecuencias en lo que respecta a la interpretación. Esto implica que el relato no comprende sólo una línea de sentido, sino al menos tres. El desafío para la interpretación radica, por consiguiente, en la capacidad de explicitar el desarrollo simultáneo de dichas líneas de sentido y de articular su coherencia. De todos modos,

---

[101] Cf. Ib., 256.

[102] Para ulteriores referencias bibliográficas sobre el aspecto de la crítica literaria de Jn 21ver también: F. NEIRYNK, *John 21*: NTS 36 (1990) 321-336; S. ABOGUNRIN, *The Three Variant Accounts of Peter's Call. A Critical Examination of the Texts*: NTS 31 (1985) 587-602.

[103] R. CULPEPPER, *Designs for the Church in the Imagery of John 21:1-14*, en J. FREY – J. VAN DER WATT – R. ZIMMERMANN (ed.), *Imagery in the Gospel of John*, Tübingen 2006, 373.

todas conciernen, bien sea destacando un énfasis u otro, a la temática eclesiológica; se trata del aspecto eclesiológico el que está en juego[104].

La primera línea de sentido que domina el conjunto de Jn 21 se refiere al destino y a la función post-pascual de Pedro y el discípulo amado. El relato de aparición (vv. 1-14), en efecto, es seguido por un diálogo (vv. 15-24) en el cual estos dos personajes ocupan el primer plano de la escena. Pedro y el discípulo amado aparecen en el desempeño de funciones clave durante el desarrollo de la pesca milagrosa, sin llegar a eclipsar, por ello, el rol de los demás discípulos considerados en su conjunto. Sus roles, simbólicamente esbozados en la primera sub-unidad del epílogo, y definidos y articulados en el diálogo de la segunda parte, muestran con meridiana claridad que su razón de ser se halla vigente en la medida en la cual, están al servicio de la vida y misión de la comunidad de discípulos del Resucitado en el tiempo que media entre la pascua y su parusía (cf. Jn 21,22-23).

Una segunda línea de sentido se refiere a la aparición del Resucitado que finaliza con una comida compartida. En este caso, la problemática abordada remite a la presencia post-pascual de Jesús y la necesidad de su reconocimiento por parte del grupo de los discípulos. Dicha línea plantea con determinación el desafío crucial que constituye para la comunidad de discípulos el así llamado *in-between-time*[105]: ¿Cómo ser capaces de reconocer en medio de los múltiples desafíos de la nueva situación la presencia del ausente? La peculiaridad, por consiguiente, de esta línea de sentido nos remite al tema de las mediaciones eclesiales; tópico, por lo demás, íntimamente unido a la cristología del evangelio[106]. El epílogo en su primera parte, en efecto, dramatiza en extremo la superlativa carencia a la que se halla sometida la comunidad de discípulos cuando no son capaces de reconocer al Señor a partir de la novedad que ha introducido su pascua (cf. Jn 21,3-6; Sal 104,29).

Una tercera línea de sentido queda sugerida por medio del trabajo redaccional que supone la inserción en el epílogo de los vv. 1 y 14[107], los cuales enmarcan, a modo de enunciado temático, todo el relato. Sendos versículos, mientras vinculan Jn 21 a Jn 20, y, por ende, a todo el cuerpo del evangelio mediante la calificación de las

[104] Cf. J. ZUMSTEIN, *L'évengile selon saint Jean (13-21)*, o.c., p. 304.
[105] Cf. F. MOLONEY, *The Gospel of John*, o.c., 565.
[106] El legado cristológico recibido (Jn 1-20), entendido como cristología extrema de la encarnación, no deroga ni hace superflua la eclesiología, sino más bien, que, en cuanto tal, la exige y reclama. Cf. U. SCHNELLE, *Johanneische Ekklesiologie*: New Test. Stud. 37 (1991) 50.
[107] Cf. R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según San Juan*, III, o.c., 421-426.

apariciones pascuales al grupo de los discípulos como acto de "revelación", especifican, por otra parte, la peculiaridad de la tercera "manifestación" (ἐφανέρωσεν δὲ οὕτως).

A partir de ahora, la revelación del amor del Padre que Jesús, el Enviado, el Mesías, el Hijo de Dios (cf. Jn 20,31) ha llevado a la consumación en el mundo, continúa disponible y operante a través de la comunidad de los suyos, en la vida y misión de la comunidad de discípulos, hasta el día de su definitiva revelación en la parusía (cf. Jn 21,22-23; 1Jn 2,28). Esta realidad, por consiguiente, está toda ella penetrada del lenguaje de la revelación.

Situado al final del evangelio, el epílogo constituye una recapitulación de múltiples géneros y posibilita una relectura que, desde la perspectiva eclesiológica, recontextualiza el mensaje global del cuerpo del evangelio en función del cambio de situación planteado por la novedad de la pascua, garantizando, al mismo tiempo, el significado y el estatuto de este relato de la vida y obra del Señor para el conjunto de los creyentes.

5. Contexto y estructura literaria del epílogo

A continuación, presentamos la ubicación del epílogo en el contexto literario del evangelio, tanto desde la perspectiva de su contexto literario inmediato, como desde la perspectiva global de la obra. Luego, procederemos a una primera formulación, más bien general, de la estructura literaria del epílogo. A este tenor, al referirnos aquí a una "primera formulación", indicamos con ello que, en el desarrollo subsiguiente de los venideros capítulos, corresponderá presentar propuestas de estructuración literaria más detalladas para cada una de las secciones de Jn 21.

De este modo, por medio de los aspectos contextuales que, desde el punto de vista literario resaltaremos, logrará mostrarse, una vez más, que Jn 21, en su calidad de epílogo del relato evangélico, sintetiza y conduce a un adecuado final muchos hilos que habían quedado en suspenso a lo largo de la trama literaria del cuerpo del evangelio, recontextualizándolos en un marco referencial diverso.

5.1. Contexto literario inmediato

El contexto literario inmediato en el que se inserta el epílogo, corresponde a la sección del ciclo pascual del evangelio (Jn 20-21). Los autores del epílogo han dejado ver la intencionalidad de este hecho al empezar la narración con la expresión "μετὰ ταῦτα" que, en el cuarto evangelio, suele enlazar lo que sigue con el pasaje anterior[108].

Por medio de dicho procedimiento, están indicando una clave de lectura: las narraciones de Jn 20 y Jn 21 han de comprenderse en su conjunto, a partir de su mutua relación y no aisladamente[109]. En efecto, se destaca una significativa inclusión literaria entre Jn 20 y Jn 21 a través de las comparecencias simultáneas de Pedro y el discípulo amado, al inicio y final del ciclo pascual (Jn 20,2-10 y Jn 21,20-23). Al abrir y cerrar el ciclo pascual, estos personajes significativos del relato, estarían invitando a leer en continuidad, mutua relación y complementariedad ambos capítulos.

No obstante, se ha venido esgrimiendo con cierta frecuencia el argumento del efecto "anticlimático" que presenta la narración de Jn 21 con respecto a Jn 20, para indicar la desconexión y el despropósito entre un capítulo y otro. Sin embargo, si se hace una atenta lectura, se descubrirá que ambos capítulos expresan diferentes aspectos del mismo acontecimiento pascual, a saber, el énfasis en la confirmación de la resurrección, la efusión del Espíritu, el envío de los discípulos y la bienaventuranza de los que creen sin haber visto (Jn 20); e, indudablemente en tono distinto o anticlimático, el énfasis en la puesta en acto de la misión simbólicamente realizada por los discípulos, el discernimiento de la presencia post-pascual del Resucitado y las mediaciones eclesiales de dicha presencia (Jn 21)[110].

En este aspecto, para reafirmar la anterior idea, T. Brodie ha expresado que, aunque Jn 21 nos habla de la cercana interrelación de Jesús con sus discípulos, nunca nos dice que ellos *vieron a Jesús*, lo que sí sucede en los pasajes de Jn 20 (20,14.18.20.25.29). En Jn 21 los verbos de la visión, que pudieran tener por complemento directo a Jesús, están ausentes. De esta manera, interactuando con Jesús,

---

[108] Cf. B. LINDARS, *The Gospel of John*, London 1970, 624;

[109] Cf. R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según San Juan*, III, Barcelona 1980, 421-422; C. TALBERT, *A Literary and Theological Commentary on the Fourth Gospel and the Johannine Epistles*, New York 1992, 248.

[110] Cf. C. KEENER, *The Gospel of John. A Commentary*, vol. II, Peabody 2003, 1219-1222, quien al respecto comenta que el epílogo del evangelio pudiese ubicarse razonablemente en el ámbito del modelo literario del mundo de la antigüedad mediterránea, en el cual era común la praxis de finalizar obras colocando epílogos anticlimáticos con respecto al desarrollo principal de las mismas.

los discípulos le escuchan, le hablan, saben que es él, se ven entre ellos, mas *no ven a Jesús*[111].

Esta completa ausencia de verbos de la visión, en el sentido que acabamos de expresar, esto es, teniendo como complemento directo a Jesús, puede sugerir que, aunque a un nivel, él es visible y, en efecto, los discípulos están interactuando con él en una situación de la vida real, a otro nivel *él no es visible*. Por lo tanto, el epílogo no estaría en contradicción con la bienaventuranza de Jn 20,29; por el contrario, precisamente evitando la utilización de verbos de la visión, el epílogo estaría llevando a cumplimiento el macarismo de Jesús: "felices aquellos que creen sin haber visto". El epílogo deja entender así que se refiere a un tiempo determinado en el que la interrelación con Jesús acontece ya a otro nivel[112].

Finalmente, otro elemento a ser tomado en consideración en lo que respecta al contexto literario inmediato de Jn 21, lo hallamos en el v. 14 donde se enumera la manifestación del Señor a orillas del mar de Tiberíades como la "tercera manifestación" acaecida frente al grupo de los discípulos, después de haber resucitado de entre los muertos. Esto implica una secuencia que toma en cuenta los anteriores pasajes que narran el encuentro entre el Resucitado y el grupo de discípulos en Jn 20 (20,19-23. 24-28)[113].

5.2. Contexto literario global

A nivel de contexto literario global, teniendo en cuenta el tipo de relación existente entre Jn 21 y el conjunto del relato de Jn 1-20, se debe decir en primer lugar que, en la forma final del evangelio, el epílogo se ajusta adecuadamente y balancea el prólogo. En tal sentido, se aprecia una significativa inclusión literaria con referencia al tema del "testimonio": la mención del testimonio de Juan el Bautista en Jn 1,7.8.15 y el testimonio del discípulo amado en Jn 21,24.

---

[111] Cf. T. BRODIE, *The Gospel According to John. A Literary and Theological Commentary*, New York 1993, 575.

[112] Cf. Ib., 575.

[113] J. Zumstein sostiene que el versículo "14" del epílogo considera que se trata de la tercera aparición delante de los discípulos puesto que las dos primeras habían sido contadas respectivamente en 20,19-23.24-28. Sin embargo, el mismo autor reconoce que esta enumeración no está exenta de problemas, pues no incluye la aparición a María Magdalena. Y deja insinuada la pregunta de si no pudiese tratarse de la señal de otra visión eclesiológica. Cf. J. ZUMSTEIN, *L'Évangile selon Jean (13-21)*, Genève 2007, 304.

Así, logramos caer en cuenta de que Juan, el Bautista, desde el inicio del relato, da testimonio de Jesús como el enviado del Padre, introduciendo así a Jesús en el evangelio; y el grupo que se expresa en primera persona plural en Jn 21,24, declara verdadero el testimonio consignado por escrito del discípulo amado sobre la obra reveladora de Jesús, el Cristo, el Hijo de Dios, introduciendo, de esta manera, el evangelio en la Iglesia[114].

Por otra parte, el prólogo retrotrae a los lectores al rol de Jesús en los inicios de la creación, e incluso más allá del tiempo de los orígenes, a la misma vida de Dios (cf. Jn 1,1-3); mientras que el epílogo, por medio de la vida y misión de la comunidad de discípulos del Resucitado que vive en el tiempo post-pascual, mantiene vivo y proyecta el testimonio sobre Jesús hacia la parusía, a la que aluden las palabras finales del Resucitado en Jn 21,22-23: "hasta que yo vuelva"[115].

En este mismo orden de ideas, a nivel de contexto literario global, debe destacarse el vínculo entre el primer signo de Jesús en el relato del evangelio y lo que se narra al comienzo del epílogo. De hecho, se nos dice en Jn 2,1-12 que, en Caná de Galilea Jesús manifestó su gloria y sus discípulos creyeron en él (cf. 2,11). Ahora bien, en la narración inicial del epílogo, que también tiene como marco geográfico a Galilea, Jesús se manifestó (cf. 21.1.14) y, más adelante, se dice de los discípulos que, "ninguno de ellos se atrevía a preguntarle "tú, ¿quién eres?" Pues sabían que era el Señor" (Jn 21,12).

En el primer caso, hubo abundante suministro de vino, en el segundo constatamos una abundante pesca. Por tanto, así como Jesús inició su misión con un despliegue de abundancia, así también lo hace ahora su comunidad de discípulos al mostrar dócil obediencia a las palabras del Resucitado que se ha manifestado, de nuevo, y los suyos le han reconocido[116].

Todavía más, en Jn 21,1-12, los primeros versículos que tienen por finalidad el establecimiento de la escena, reportan una grave carencia (cf. Jn 2,3), frente a la cual, después de la oportuna clarificación de Jesús a su madre en el v. 4, éste acaba proveyendo para suplir la carencia evidenciada que ponía en peligro el éxito de la boda.

---

[114] Cf. ib., 302.
[115] Cf. A. LINCOLN, *The Gospel according to Saint John*, New York 2005, 508-509.
[116] Cf. ib., 515.

En Jn 21,1-14, por otra parte, también los versículos iniciales establecen la escena del relato, donde destaca, de manera análoga, la situación de carencia (cf. Jn 21,3).

Dicha situación va a motivar la manifestación de Jesús que desemboca en la provisión que suple la falta. De hecho, al inicio del relato los discípulos responden con un seco y conciso "no" a la pregunta de Jesús por el companaje para acompañar el pan en la comida (προσφάγιον) (cf. Jn 21, 5), y al final del relato de Jn 1-14, nos encontramos a Jesús que viene, toma el pan y se lo da a sus discípulos, al igual que el pescado (ὀψάριον) (Jn 21,13). Jesús se revela siempre como el que se abre, atiende y provee a las necesidades de los que le pertenecen.

Evidentemente, existe también una insoslayable conexión intertextual entre Jn 21 y Jn 6, el pasaje sobre el Pan de vida, acaecido en el mismo marco geográfico, el lago de Tiberíades (Jn 6,1-14). En esta ocasión, Jesús suministró abundancia de pan y pescado para saciar el hambre de la multitud; y luego, por medio de un discurso, se centró en la importancia de trabajar y buscar "el alimento que permanece para la vida eterna, el que les dará el Hijo del hombre, porque a éste es a quien el Padre, Dios, ha marcado con su sello" (Jn 6,27).

Pues bien, a través de varios momentos en el desarrollo del discurso, Jesús se identificará a sí mismo con ese alimento diciendo: "Yo soy el pan de vida. El que venga a mí no tendrá hambre, y el que crea en mí no tendrá nunca sed" (Jn 6,35; cf. Jn 6,41.48.51-58). A resaltar que, en casi todas las ocasiones en las que Jesús se declara a sí mismo como el Pan de vida, o el Pan bajado del cielo, los verbos que hacen referencia a los beneficiarios de este singular alimento, v.g., "para la vida del mundo", están puestos en futuro (καὶ ὁ ἄρτος δὲ ὃν ἐγὼ δώσω ἡ σάρξ μού ἐστιν ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς).

Sentado esto, en los capítulos finales del evangelio que constituyen el ciclo pascual, Jn 20-21, encontramos que solo en Jn 21,13, es realizado el anuncio de Jn 6. Es ahora cuando "viene Jesús *toma* el pan y se lo *da*" a sus discípulos. La acción de "tomar" y "dar" están en presente de indicativo (Ἔρχεται οὖν ὁ Ἰησοῦς, καὶ λαμβάνει τὸν ἄρτον, καὶ δίδωσιν αὐτοῖς); y el número gramatical del sustantivo "pan", en singular (τὸν ἄρτον), a diferencia de Jn 6,11 donde aparecía el sustantivo en plural (τοὺς ἄρτους). El pan mencionado en Jn 21,13 hace referencia al pan aludido varias veces en el discurso.

Por otra parte, se completa el juego de alusiones intertextuales entre ambos capítulos, al considerar que el encargo eclesial que recibe Pedro hace énfasis, de algún modo, en la acción de "alimentar" (βόσκω) tanto a los corderos como ovejas del Resucitado con el mismo alimento, del cual él previamente se había alimentado (cf. Jn 21,13.15-17)[117].

Por lo demás, aparecen al inicio del relato de Jn 6, junto a los cinco panes, dos pescados (ὀψάρια) con los que solo se contaba para dar de comer a tantos. Luego en el discurso, se desarrolla el tema del pan; no vuelven a ser mencionados los pescados (ὀψάρια). Mientras que en Jn 21, Jesús, el Resucitado ignoto de los suyos, les preguntará si tienen algún "προσφάγιον", equivalente a "ὀψάριον" en el contexto (cf. Jn 21,9.10.13). Después de la pesca prodigiosa, al llegar a tierra *lo primero* que ven los discípulos es un pescado (ὀψάριον) puesto sobre brasas, y pan. Al parecer, ha llegado la hora de tematizar el significado del pescado, o mejor, de aquellos dos pescados que, además de los cinco panes, tenía disponible el niño del relato (παιδάριον) para que Jesús realizara el signo: "ἔστιν παιδάριον ὧδε ὃς ἔχει πέντε ἄρτους κριθίνους καὶ δύο ὀψάρια" (Jn 6,9).

Así como éstas, hay muchas otras significativas relaciones intertextuales que establece el epílogo con el cuerpo del evangelio. De momento, simplemente vamos a enumerar aquí varias de ellas, dejando para los capítulos del análisis exegético, su detallada consideración y desarrollo: el eje transversal temático del discipulado que encuadra el relato entero (Jn 1,43; 21,19); la temática relativa a Jesús que se revela como el Buen Pastor de las ovejas (Jn 10) y el encargo pastoral que se asigna a Pedro por parte del Resucitado en Jn 21,15-17.

Asimismo, el tema de la necesidad de "permanecer" los discípulos en Jesús para poder dar fruto, anunciado y desarrollado en los discursos de despedida, en especial en la alegoría de la vid verdadera (Jn 15), ejemplificado de manera pragmática en Jn 21,1-14: "y en aquella noche no pescaron nada" (Jn 21,3; cf. Jn 15,5); el tema del amor que, al igual que el del discipulado, cual eje transversal recorre todo el evangelio, adquiere una original formulación cristológica en Jn 15,12-17, en el contexto del mandamiento

[117] Cf. ib., 515. Donde son resaltados otros aspectos del juego de alusiones intertextuales creado entre Jn 21 y Jn 6.

del amor recíproco, y tendrá su correlato eclesiológico con ocasión del diálogo protagonizado entre Jesús y Pedro en la segunda parte del epílogo (Jn 21,15-17).

Por lo demás, a propósito de este último tema, la comparecencia silente del discípulo amado en Jn 21,20 que remite explícitamente a la escena de Jn 13,23-25, conjuga de modo admirable la realidad del seguimiento y del amor, contribuyendo a dilucidar en qué consiste su relación tal cual se concibe en el cuarto evangelio.

Todas estas observaciones contextuales, desde el punto de vista literario, nos indican que Jn 21, en su calidad de epílogo del relato evangélico, sintetiza y conduce a una adecuada culminación muchos hilos que habían quedado sueltos o en suspenso a lo largo de la trama literaria de Jn 1-20[118]. Así, por ejemplo, R. Culpepper[119] hace un elenco de los principales temas necesitados de dilucidación en el cuerpo de la narración evangélica que en Jn 21 encuentran continuidad y adecuado desenlace:

- Jn 21 describe la obra de la iglesia, entendida como la comunidad de discípulos, a continuación de la resurrección de Jesús, a través de la imagen de la pesca, el pastoreo y el dar testimonio.

- Los roles Pedro y del discípulo amado quedan resueltos y definidos.

- La pretensión de Pedro de ser capaz de seguir a Jesús hasta el punto de dar la vida por él, llega ahora a su verificación auténtica.

- El malentendido a propósito de la longevidad del discípulo amado es corregido.

- La autoría y veracidad del evangelio son atestiguadas.

Como puede evidenciarse también aquí, el epílogo está realizando una recontextualización de varios aspectos del mensaje evangélico, tanto cristológicos como soteriológicos, en clave eclesiológica; y, al mismo tiempo, está articulando, lo veremos, las declaraciones eclesiológicas diseminadas a lo largo de la trama del relato, para otorgarles cohesión y sentido pragmático, a partir de una nueva situación en el devenir

[118] Cf. T. BRODIE, o.c., p. 575.
[119] Cf. R. CULPEPPER, *Designs for the Church in the Imagery of John 21: 1-14*, en J. FREY – J. VAN DER WATT – R. ZIMMERMANN (ed.), *Imagery in the Gospel of John*, Tübingen 2006, 369.

de la comunidad joánica que ha contribuido, en buena parte, a que se diera dicho acto de relectura[120].

5.3. Estructura literaria del epílogo

Al abordar ahora la estructura literaria del epílogo, después de la ubicación en su contexto literario tanto inmediato como en el conjunto del relato evangélico, lo primero que se debe decir es que la narración de Jn 21,1-25 se despliega en tres secciones determinadas por los personajes y la acción central de éstos en cada sección. Aunque muchos comentaristas consideran los vv. 24-25 como la conclusión de Jn 21; en realidad, la segunda sub-unidad del epílogo, concerniente a la clarificación y articulación de los roles de los personajes de Pedro y el discípulo amado, incluyen necesariamente el v. 24[121].

A partir de esta puntualización, se presenta la siguiente propuesta de estructura literaria para el epílogo del evangelio:

vv. 1-14: La manifestación del Resucitado a los discípulos en la orilla del Mar de Tiberíades conduce a una pesca milagrosa, a su reconocimiento y a una comida.

vv. 15-24: En el diálogo revelador entre Jesús y Pedro, el Resucitado clarifica y define los respectivos roles de Pedro y del discípulo amado vislumbrados en la primera escena.

v. 25: conclusión.

En relación a las características generales del texto del epílogo, estructurado de esta manera, salta a la vista lo bien cuidada que está la construcción del texto; se mantiene la unidad de tiempo y de lugar mediante el uso de expresiones convencionales simples, propias del estilo narrativo joánico, tales como "μετὰ ταῦτα – ὡς οὖν – ὅτε οὖν". También se hallan presentes determinadas palabras y gestos de personajes concretos de la primera escena (21,3.7.11) que preparan, de algún modo, lo que luego será desarrollado en la segunda[122].

En consecuencia, el despliegue narrativo de la primera sección con su respectivo resultado, estaría ya implícitamente reclamando la necesidad de lo que el Resucitado ha

[120] Cf. J. ZUMSTEIN, o.c., p. 300-301.
[121] Cf. F. MOLONEY, *The Gospel of John*, Collegeville 1998, 546.
[122] Cf. X. LÉON-DUFOUR, *Lectura del evangelio de Juan. Jn 18-21*, vol. IV, Salamanca 1998, 223.

de revelar en el diálogo posterior con Pedro, como condición de posibilidad de la realidad simbolizada en la primera escena.

Dicho de manera breve, las dos secciones han sido dispuestas para que se las lea en continuidad y, por ende, se las interprete conjuntamente[123]. Este efecto de secuencialidad lo garantiza la comparecencia de las figuras clave en interacción con el Resucitado a lo largo del epílogo, Pedro y el discípulo amado. Así lo ha mostrado F. Manns[124] en el siguiente esquema que pone de manifiesto la estructura quiástica de la primera escena (vv. 1-14), y al hacerlo, preludia claramente el desarrollo y desenlace de la escena siguiente (vv. 15-24):

v. 1: Jesús se manifestó

v. 2: Ellos no le reconocieron

v. 5: ¿tenéis algo de comer?

v. 7**: El discípulo que Jesús amaba dice: "Es el Señor"**

Pedro escucha que es el Señor.

v. 12: Comed

Ellos sabían que era el Señor

v. 14: Él se manifestó.

En el centro de esta estructura quiástica aparecen juntos el discípulo amado y Pedro. Toda la escena que sigue a continuación (vv.15-24), girará en torno al diálogo que sostienen Jesús y Pedro en torno al destino de éste; y en la parte final de dicho diálogo, haciendo silente acto de comparecencia el discípulo amado, es ahora su destino el que pasa a constituir el tema con el que concluya la conversación.

Por otra parte, la subdivisión de las dos secciones del epílogo queda establecida por el comentario del narrador en el v. 14, al comunicar al lector que aquella había sido la tercera vez que Jesús se manifestaba después de haber resucitado de entre los muertos. La utilización de la expresión "ἐφανερώθη" que comparece en este versículo,

---

[123] Cf. E. SMALLEY, *The Sign in John XXI*, NTS 20 (1974) 281.

[124] Cf. F. MANNS, *Jean 21: Contribution à l'eclésiologie du quatrième Èvangile*, en R. FABRIS, *La Parola di Dio cresceva (At 12,44). Scritti in onore di Carlo Maria Martini nel suo 70 cumpleanno*, suplementi alla Rivista Biblica, 33, Bologna 1998, 198-199.

como ya se adelantó, forma inclusión literaria con el v. 1 en el que aparece el mismo verbo referido a Jesús, "ἐφανέρωσεν" . A continuación, la expresión que da paso a la escena del diálogo en el v. 15, "ὅτε οὖν", señala que todo sigue aconteciendo dentro del marco de la "tercera manifestación del Resucitado".

Por consiguiente, la disposición estructural y el dinamismo narrativo del texto, sugieren que ha de comprenderse tanto la primera como la segunda sección del epílogo en clave de "manifestación o revelación del Señor"; al modo de las que se encuentran a lo largo de la trama del evangelio; sólo que ahora, no ya para dar a conocer la identidad de Jesús (énfasis cristológico), sino la identidad constitutiva de la comunidad de discípulos, de su misión, y de las mediaciones eclesiales de la presencia del Resucitado en el período que media entre la pascua y su parusía (énfasis eclesiológico)[125].

Finalmente, la ubicación del foco de atención sobre los roles eclesiales de Pedro y del discípulo amado, permitirá realizar una síntesis global del mensaje del capítulo "21"; así como también, de los aspectos cristológicos neurálgicos del cuarto evangelio, pero todo ello en clave eclesiológica. Se trata de una eclesiología fuertemente enraizada y centrada en la cristología del evangelio.

Sentado esto, de lo que se trata a partir de ahora, en los capítulos subsiguientes, es de actualizar las potencialidades que tiene para la interpretación de Jn 21, su seria consideración como "epílogo" del evangelio, *id est*, abordar la explicación sistemática del texto bíblico desde su perspectiva como relectura eclesiológica del relato evangélico.

Aparte de esto, en los correspondientes capítulos dedicados al análisis exegético de las sub-unidades de Jn 21, propondremos una estructura literaria más detallada y pormenorizada de cada sección, atentos, en la medida de lo posible, a poner de relieve los aspectos clave determinantes del sentido del texto.

[125] Cf. J. ZUMSTEIN, o.c., p. 301.

CAPÍTULO IV

LA TERCERA MANIFESTACIÓN DEL RESUCITADO A LOS DISCÍPULOS ENMARCADA POR EL LENGUAJE DE LA REVELACIÓN

El presente capítulo centrará su atención sobre el enunciado temático del epílogo del evangelio, Jn 21,1, y su respectiva réplica a modo de inclusión literaria en Jn 21,14. Dicho enunciado se caracteriza por la calificación de "acto de revelación" (φανερόω) otorgada a esta nueva aparición del Resucitado a los discípulos. Calificación que conecta de modo original y creativo el ciclo pascual con el ministerio público de Jesús, ofreciendo, así, indicios para la consideración como relectura del epílogo.

En este sentido, los objetivos que aquí nos proponemos serán, en primer lugar, precisar la función o finalidad del enunciado temático con respecto al conjunto del epílogo; en segundo lugar, analizar las comparecencias de "φανερόω" en el cuerpo del evangelio (Jn 1-20) con vistas a comprender adecuadamente las del epílogo.

En tercer lugar, estudiar las relaciones entre las "manifestaciones pascuales" de Jesús a los discípulos tanto en Jn 20 como Jn 21, en orden a destacar similitudes y diferencias, aspectos de continuidad y discontinuidad, toda vez que, el epílogo enumera las dos primeras apariciones (Jn 20,19-23.24-29), lo mismo que la tercera (Jn 21), dentro de la categoría de "revelación/manifestación del Señor" (cf. Jn 21,14). Finalmente, concluiremos el presente capítulo con la atenta consideración del significado de las comparecencias de "φανερόω" en el epílogo del evangelio y las respectivas implicaciones eclesiológicas de dicho enunciado temático.

1. El enunciado temático del epílogo (Jn 21,1.14)

Tres indicaciones fundamentales dan pie para la propuesta de una estructura literaria más detallada de Jn 21,1-14 en el presente capítulo. En primer lugar, la comparecencia del verbo "φανερόω", acompañado de su sujeto explícito y los destinatarios de la acción de revelar, que enmarcan completamente esta primera sección del epílogo a través de la inclusión literaria formada por los versículos "1"

(ἐφανέρωσεν ἑαυτόν πάλιν ὁ Ἰησοῦς τοῖς μαθηταῖς) y "14" (ἐφανερώθη Ἰησοῦς τοῖς μαθηταῖς).

Al respecto, comenta R. Schnackenburg que, todo el v. 1 produce la impresión de un enunciado temático, impresión que se refuerza con la observación final del v. 14: se trata de la auto-revelación del Resucitado a los discípulos[1].

En segundo lugar, el proceso de reconocimiento del Señor que se lleva a cabo en forma progresiva entre el grupo de los discípulos y en los contextos diferenciados de una pesca y una comida. Dicho proceso de reconocimiento, resulta fácilmente detectable a lo largo de toda la escena por medio de las expresiones: οὐ μέντοι ᾔδεισαν οἱ μαθηταὶ ὅτι Ἰησοῦς ἐστιν (v. 4) – λέγει οὖν ὁ μαθητὴς ἐκεῖνος ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς τῷ Πέτρῳ, ὁ κύριός ἐστιν (v. 7) – οὐδεὶς δὲ ἐτόλμα τῶν μαθητῶν ἐξετάσαι αὐτόν, σὺ τίς εἶ; – εἰδότες ὅτι ὁ κύριός ἐστιν (v. 12).

En relación a esta segunda indicación, H. Waetjen comenta que, en Jn 21,1-14 el tema del reconocimiento del Resucitado por parte de los discípulos constituye el desafío principal que está en juego[2].

Entre las dos indicaciones, tanto la da la auto-revelación del Señor como la de su reconocimiento por parte de los discípulos, se establece una estrecha relación generadora de tensión dramática, propia del estilo joánico. En efecto, la auto-revelación del Señor tendrá por finalidad, y esta es la tercera indicación, proveer a la carencia de los discípulos experimentada en el tiempo post-pascual como incapacidad de reconocer por sí solos la presencia del Resucitado. Será esta provisión la que permita activar el vital proceso de reconocimiento; hasta que no sea dada dicha provisión, persistirá la negatividad de la carencia (cf. Jn 21,3. 5).

Así, la estructura literaria de Jn 21,1-14 se presenta como sigue:

v. 1: *Jesús se reveló de nuevo a los discípulos*

Μετὰ ταῦτα **ἐφανέρωσεν ἑαυτὸν** πάλιν ὁ Ἰησοῦς τοῖς μαθηταῖς

ἐφανέρωσεν δὲ οὕτως

[1] Cf. R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según San Juan*, III, Barcelona 1980, 434.
[2] Cf. H. WAETJEN, *The Gospel of the Beloved Disciple. A Work in Two Editions*, New York 2005, 11.

vv. 2-3: *Solos, sin el Señor, fracasa la pesca de los discípulos*

καὶ ἐν ἐκείνῃ τῇ νυκτὶ ἐπίασαν οὐδέν

vv. 4-8: *La revelación del Señor proveerá lo que falta para el éxito de la pesca: "saber reconocer presencia del Resucitado"*

v. 4: πρωΐας δὲ ἤδη γενομένης ἔστη Ἰησοῦς εἰς τὸν αἰγιαλόν

οὐ μέντοι ἤδεισαν οἱ μαθηταὶ ὅτι Ἰησοῦς ἐστιν

v. 5: παιδία, μή τι προσφάγιον ἔχετε;

Ἀπεκρίθησαν αὐτῷ, Οὔ

v. 6: βάλετε εἰς τὰ δεξιὰ μέρη τοῦ πλοίου τὸ δίκτυον, καὶ εὑρήσετε

ἔβαλον οὖν, καὶ οὐκέτι αὐτὸ ἑλκύσαι…

v. 7: λέγει οὖν *ὁ μαθητὴς ἐκεῖνος ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς* τῷ *Πέτρῳ*·

ὁ κύριός ἐστιν

Σίμων οὖν *Πέτρος* ἀκούσας ὅτι ὁ κύριός ἐστιν…

v. 8: οἱ δὲ ἄλλοι μαθηταὶ τῷ πλοιαρίῳ ἦλθον…

σύροντες τὸ δίκτυον τῶν ἰχθύων

vv. 9-13: *En el contexto de una comida en la que Jesús hace de anfitrión, culmina el proceso de reconocimiento*

v. 9: βλέπουσιν ἀνθρακιὰν κειμένην καὶ ὀψάριον ἐπικείμενον καὶ ἄρτον

v. 10: Ἐνέγκατε ἀπὸ τῶν ὀψαρίων ὧν ἐπιάσατε νῦν

v. 11: ἀνέβη οὖν Σίμων Πέτρος καὶ εἵλκυσεν τὸ δίκτυον εἰς τὴν γῆν…

v. 12: δεῦτε ἀριστήσατε

οὐδεὶς δὲ ἐτόλμα τῶν μαθητῶν ἐξετάσαι αὐτόν· σὺ τίς εἶ;

εἰδότες ὅτι ὁ κύριός ἐστιν

v. 13: Ἔρχεται οὖν ὁ Ἰησοῦς, καὶ λαμβάνει τὸν ἄρτον,

καὶ δίδωσιν αὐτοῖς καὶ τὸ ὀψάριον ὁμοίως

v. 14: *Esta fue la tercera vez que Jesús se reveló a sus discípulos*

τοῦτο ἤδη τρίτον **ἐφανερώθη** Ἰησοῦς τοῖς μαθηταῖς ἐγερθεὶς ἐκ νεκρῶν

Aparte de los vv. 1 y 14, que fungen como enunciado temático para todo el pasaje (v. 1), y de "cierre parcial" para el mismo (v. 14), a través del recurso de la inclusión literaria (destacado en negrilla), la primera sección del epílogo puede

subdividirse en tres partes: una pequeña unidad introductoria que cumple la función de establecimiento de la escena: la pesca fracasada de los discípulos, sin el Señor (vv. 2-3); una segunda unidad literaria que parte de la carencia descrita, e inicia, siempre en el contexto de una pesca, el proceso de autorrevelación del Señor, cuya finalidad será que sus discípulos accedan a saber reconocer su presencia de Resucitado y, así, obtener éxito en la pesca (vv. 4-8); una tercera unidad en la que, en el contexto de una comida, se lleva a culminación el proceso de reconocimiento del Resucitado por parte de los discípulos (vv. 9-13).

La tensión dramática del pasaje la crea el modo a través de la cual, el Resucitado, en esta nueva manifestación, proveerá a la carencia de los discípulos (cf. v. 5). Expliquemos ahora en detalle cada una de estas partes.

La presente propuesta de estructura literaria busca evidenciar la finalidad de la nueva automanifestación del Señor a los discípulos: "después de esto, se manifestó Jesús otra vez a los discípulos; y se manifestó así" (v. 1). En este sentido, los vv. 2-3 cumplen la función del establecimiento de la escena donde destaca una situación de carencia: "en aquella noche no pescaron nada" (v. 3). A resaltar, la presencia de la negatividad que, a partir de este momento, se prolongará a través de varios versículos; al respecto, nótense las partículas negativas subrayadas en la estructura.

Dicha situación de carencia, será clarificada con la información suministrada en el v. 4, inserto en la unidad de los vv. 4-8: "no sabían que era Jesús". De este modo, la incapacidad de saber reconocer la presencia del Resucitado en medio de la novedad del tiempo post-pascual, constituye el dasafío fundamental para la comunidad de discípulos, ante el cual dejan ver su impotencia.

Se pasa, a continuación, a la acción de proveer por parte del Resucitado. Esta provisión es gradual: en un breve diálogo, el Señor, ignoto de los suyos, constata la carencia (v. 5); y les dice cómo superarla (v. 6); los discípulos siguen las instrucciones que les da el desconocido y obtienen una gran pesca, pero la negatividad de la carencia persiste todavía, puesto que, los discípulos "no podían arrastrar la red (οὐκέτι αὐτὸ ἑλκύσαι) por la abundancia de peces" (v. 6).

Se pone, entonces, en marcha el proceso de reconocimiento del Señor (vv. 7-8): para ello, resulta clave la intervención del discípulo amado y de Simón Pedro que

actúan en conjunto (v. 7), motivo por el cual, en la estructura literaria, son resaltados en cursiva dichos personajes: "El discípulo a quien Jesús amaba dice a Pedro: 'Es el Señor'. Cuando Simón Pedro oyó 'es el Señor'…" La expresión "es el Señor", repetida dos veces, enfatiza la importancia de aquello que está en juego en todo el pasaje, a saber, la capacidad de reconocer al Resucitado (razón de la opción por el cambio del tamaño de la fuente en estos casos). Así, la intervención del discípulo amado y de Simón Pedro posibilitan que el resto de discípulos llegue a la orilla con el fruto de la pesca (v. 8). La negatividad de la carencia empieza a desaparecer.

Seguidamente, parece que cambia el "tempo" de la partitura, porque un silencio expectante retorna a la escena cuando saltan los discípulos a tierra: En el contexto de una comida, en la que Jesús hace de anfitrión, culmina el proceso de reconocimiento (vv. 9-13).

En efecto, al saltar a tierra los discípulos ven que ya hay unas brasas preparadas y un pescado sobre ellas, y pan (v. 9). [De tal manera que, pescado (ὀψάριον) para acompañamiento del pan, el "προσφάγιον" por el que les había preguntado Jesús anteriormente (v. 5), y pan (ἄρτον), ya aguardan a los discípulos apenas llegan a la orilla. En este sentido, el v. 9 cumple la función, por una parte, de versículo conclusivo para la unidad literaria anterior (vv. 4-8), y, por otra, de versículo proléptico para la siguiente (vv. 9-13). El motivo del "προσφάγιον" / "ὀψάριον" une las dos pequeñas unidades literarias de la primera sub-unidad del epílogo, la escena de la pesca y la escena de la comida.

De hecho, el v. 10 hace ver que la carencia está suplida cuando el Resucitado pide a los discípulos: "traed de los pescados (τῶν ὀψαρίων) que acabáis de obtener". Entonces sube Simón Pedro y arrastra por tierra la red (εἵλκυσεν τὸ δίκτυον) llena de peces. Lo que no pudieron hacer los discípulos antes de iniciar el proceso de reconocimiento (cf. v. 6), lo pueden hacer ahora, representados en Simón Pedro.

Invitados a comer por Jesús, los discípulos, habiendo vencido toda duda, pues sabían que "es el Señor" (v. 12), son servidos por el mismo Jesús: "Viene entonces Jesús, toma el pan (τὸν ἄρτον) y se lo da; y de igual modo el pescado (τὸ ὀψάριον) (v. 13). A destacar, la fina estrategia literaria empleada por los autores del epílogo que hacen corresponder a la incapacidad inicial de los discípulos de reconocer al Resucitado

(cf. v. 4), la culminación del proceso de reconocimiento en el v. 12. A este tenor, se ha pasado del "no sabían que era Jesús" (v. 4) a "sabían que era el Señor" (v.12).

Por otro lado, recordemos que ésta es la tercera vez que resuena en el pasaje la expresión "ὁ κύριός ἐστιν" (en mayúscula en la estructura), lo que indica que, progresivamente se ha realizado el reconocimiento del Señor por parte de la comunidad de discípulos, quedando la carencia inicial suplida.

Una vez más, el Señor ha proveído a la carencia de los suyos. Esta vez, proporcionando "ὀψάριον" (προσφάγιον) que hacía falta para acompañar el pan (ἄρτον) con el que va a alimentar el Resucitado a los suyos en medio de los desafíos que implica para la misión el tiempo post-pascual, marcado por la presencia del Ausente.

Al respecto, parece que tienen que ver mucho con la misteriosa provisión de " προσφάγιον / ὀψάριον" (cf. vv. 5.9.10.13), las figuras clave del pasaje: el discípulo amado y Simón Pedro (cf. v. 7).

Finalmente, reiteramos que existe una inclusión literaria determinada por la presencia del verbo "φανερόω", Jesús (ὁ Ἰησοῦς), y los discípulos (τοῖς μαθηταῖς). Dicha inclusión enmarca globalmente el sentido de la primera sección del epílogo, indicando que, el desarrollo literario de Jn 21,1-14 ha de leerse en conexión con el significado teológico de "φανερόω" en el cuerpo del evangelio, y, al mismo tiempo, con el nuevo sentido que entraña la consideración de las apariciones pascuales como acto de revelación.

Por tanto, para comprender adecuadamente el alcance teológico de las tres recurrencias de "φανερόω" en el epílogo (Jn 21,1ab. 14), hemos de indagar previamente el sentido del empleo de este verbo clave del cuarto evangelio en sus comparecencias a lo largo del cuerpo del evangelio (Jn 1-20).

2. El verbo "φανερόω" y sus comparecencias en el cuerpo del evangelio (Jn 1-20)

El primer versículo de la sección que abre el epílogo, comienza con la expresión "μετὰ ταῦτα" que en la forma final del evangelio tiene por finalidad enlazar lo que sigue con el pasaje anterior. Ahora bien, cuando se avanza en el relato, percibimos con

suficiente claridad que "lo que sigue" no parece una continuación lógica del pasaje anterior, especialmente si lo confrontamos con la observación final de 20,30-31que supone la solemne conclusión del relato evangélico[3].

Sin embargo, aquello que puede ser visto como una simple expresión convencional para enlazar conjuntos literarios sin ninguna vinculación en sus orígenes, puede resultar, más bien, la indicación de un procedimiento literario que respetando el valor y la autoridad del texto anterior, no lo altera ni modifica según su interés, sino que propone un texto nuevo, fruto de la profundización sobre el primero y cuya finalidad se centra en expresar las consecuencias prácticas del desenlace literario anterior en una nueva situación[4].

En tal sentido, "μετὰ ταῦτα", más allá de su función gramatical de conector temporal[5], además de expresar continuidad, inevitablemente expresa también, en nuestro caso, un aspecto de discontinuidad que será reafirmado por medio de significativos detalles en el relato.

Así tenemos, por ejemplo, la expresión "ἐφανέρωσεν ἑαυτὸν πάλιν ὁ Ἰησοῦς τοῖς μαθηταῖς" que suscita la inquietud por el empleo del verbo "φανερόω" en el contexto del ciclo pascual del relato evangélico, ya que, en Jn 20 nunca ha comparecido este verbo para referirse a las apariciones del Resucitado. Sin embargo, se ha utilizado significativamente en el cuarto evangelio para hablar de la revelación divina que acontece en Jesús (1,31; 2,11; 3,21; 7,4; 9,3; 17,6). De ahí que, la expresión anteriormente citada establecería un nexo entre la actividad del Jesús resucitado y el Jesús del ministerio[6].

A nivel etimológico, "φανερόω" tiene el significado genérico de surgir de la oscuridad para pasar a la claridad, a plena luz, por parte de una realidad secreta hasta entonces. Aplicando este sentido etimológico al uso que de él hace el cuarto evangelio,

---

[3] Cf. R. SCHNACKENBURG, o.c., p. 433.
[4] Cf. A. DETTWILER, *Le phénomène de la relecture dans la tradition johannique: une proposition de typologie*, en D. MARGUERAT – A. CURTIS (ed.), *Intertextualités*, Géneve 2000, 190.
[5] "En el Nuevo Testamento, *meta* con acusativo, en la gran mayoría de los pasajes, tiene un sentido temporal una de dos: o el momento *después* del cual algo sucede, o bien el tiempo que transcurre *desde* un determinado momento hasta que algo sucede. "meta," aparece frecuentísimamente (33) en el primero de estos dos sentidos temporales, en la frase ""meta. tau/ta/", *después*, pero que se limita a Lucas/Hechos, Juan, Hebreos y Apocalipsis". W. RADL, meta,, en H. BALZ – G. SCHNEIDER, *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, vol.2, Salamanca 1998, 242.
[6] Cf. R. BROWN, o.c., 1387.

hay que afirmar que para Juan "φανερόω" implica una manifestación concreta de lo celeste sobre la tierra. En consecuencia, al emplear este verbo, el evangelista está interesado en destacar la acción concreta de hacerse visible, el acto óptico-gneosológico, a fin de acentuar la eficacia salvífica de Dios en los signos y las palabras del Jesús terreno[7].

Las comparecencias de "φανερόω" en Jn 1-20 se hallan ubicadas en secciones claves del evangelio, tales como el inicio del relato, testimonio de Juan el Bautista sobre Jesús (1,31), el inicio de los signos de Jesús o de su actividad reveladora a través de su ministerio terreno (2,11), el primer discurso de revelación en el contexto del diálogo con Nicodemo (3,21), la antesala de la fiesta de los Tabernáculos (7,4), el signo de la curación del ciego de nacimiento (9,3), la oración de Jesús en el marco de los discursos de despedida (17,6).

Cada una de estas comparecencias será ubicada en su contexto literario inmediato a fin de establecer su sentido específico y, paso siguiente, ir descubriendo la relación de unas con otras.

2.1. El testimonio del Bautista: "ἵνα φανερωθῇ τῷ Ἰσραὴλ" (Jn 1,31)

Jn 1,31 se encuentra en la sección dedicada al testimonio de Juan el Bautista sobre Jesús (1,19-51), más precisamente, en la parte final de dicho testimonio (1,29-34). El segmento conclusivo del testimonio del Bautista, asume forma de monólogo.

En efecto, después de haber subrayado la superioridad de Jesús, Juan formula de manera positiva su propio rol: a pesar de que, en cuanto ser humano, el bautista no estaba en condiciones de discernir el significado profundo de la identidad de Jesús (κἀγὼ οὐκ ᾔδειν αὐτόν) , su misión tenía por finalidad revelar (ἵνα φανερωθῇ) a Jesús a Israel como el Cordero de Dios que quita el pecado del mundo (1,29), aquel sobre quien se posa y permanece el Espíritu (1,32), el que bautiza con Espíritu Santo (1,33), el Hijo de Dios (1,34). Su bautismo de agua no tenía otra finalidad que la de dar testimonio, es decir, favorecer las condiciones y el espacio de la revelación por venir[8].

---

[7] Cf. ib., 1387. X. LÉON-DUFOUR, *Lectura del Evangelio de Juan. Jn 18-21*, vol.4, Salamanca1998, p. 223. A. GARCÍA, *Diccionario del Griego Bíblico. Setenta y Nuevo Testamento*, Estella [2]2016, 883.
[8] Cf. J. ZUMSTEIN, *L'Évangile selon saint Jean (1-12)*, Genève 2014, 81.

La forma "φανερωθῇ" que aparece en Jn 1,31 es un pasivo divino, por lo tanto, la acción de revelar debe ser comprendida como un hecho realizado por Dios, un hecho que tiene a Dios por sujeto[9]. De esta forma, comprendemos mejor la reiteración del Bautista cuando afirma que él no lo conocía (vv. 31a. 33a), pero Dios que envío a Juan (1,6), ha revelado la profundidad de la identidad de Jesús a su misionero. Dicha revelación ha tenido lugar en el bautismo de Jesús, acontecimiento no reportado, pero sobreentendido en el monólogo del Bautista[10].

De hecho, Juan declara que el que lo envió a bautizar con agua le dijo: "Aquel sobre quien veas que baja el Espíritu y se queda sobre él, ése es el que bautiza con Espíritu Santo" (1, 33). Entonces, concluirá el Bautista: "Yo lo he visto y doy testimonio de que éste es el Hijo de Dios". (1,34).

Por lo tanto, el testimonio que da Juan sobre Jesús tiene su verdadero origen en la revelación que le fue hecha por parte de quien lo envió; ésta tiene como fin que Jesús pueda ser revelado ("φανερωθῇ") a Israel.

El pasaje siguiente (1,35-51), nos presenta la escena del encuentro entre Jesús y sus primeros discípulos. Aquí también Juan el Bautista, viendo a Jesús pasar, lo señalará a sus discípulos y volverá a testimoniar diciendo: "He ahí el Cordero de Dios" (1,36). Juan el Bautista ha dado solemne testimonio sobre Jesús, lo ha presentado. Queda ahora por ver de qué manera irá revelando Jesús el rostro del Padre y cómo los distintos personajes del relato irán reaccionando ante dicha revelación (Jn 1,18).

A partir de este momento, se inicia el relato de la fascinante aventura del seguimiento, el discipulado. Y la pregunta que continuamente estará sobre el tapete acompañando la trama narrativa en el proceso de revelación: ¿Quién es Jesús? ¿En qué consiste su obra?

2.2. Jesús manifestó su gloria, "καὶ ἐφανέρωσεν τὴν δόξαν αὐτοῦ" (Jn 2,11)

El pasaje de las bodas de Caná pone delante de los lectores del evangelio la primera acción del Jesús joánico, y constituye, en efecto, el inicio de su ministerio público. Este primer signo posee un carácter programático en tanto que comienza la

[9] Cf. Ib., 81.
[10] Cf. F. MOLONEY, *The Gospel of John*, Collegeville 1998, p.53.

realización de la expectativa de "las cosas mayores" anunciadas en Jn 1,50. En efecto, la revelación de la gloria de Jesús (Jn 2,11) señala que desde ahora "los cielos están abiertos"[11].

El versículo donde comparece por segunda vez en evangelio el verbo "φανερόω", constituye el comentario del narrador después de la realización del signo de la transformación del agua en vino. Ante todo, el milagro recibe el apelativo de "signo" (σημεῖον); lo cual indica que se pone en marcha una clave hermenéutica de todo el relato evangélico: el milagro acontecido no constituye un hecho aislado, sino que reenvía a otra realidad más profunda[12].

En consecuencia, la sobreabundancia de vino remite a la revelación de la "gloria" de Jesús (δόξα αὐτοῦ), a la presencia de Dios en él. Por tanto, el verdadero milagro radica en que, en la persona de Jesús, el Padre ha llegado a ser visible y accesible[13].

Así, el empleo del verbo "φανερόω" en la narración del inicio de los signos de Jesús (Jn 2,1-12), cualifica el pasaje como "acontecimiento de revelación". Por consiguiente, el concepto de "δόξα" es fundamental, ya que indica que el contenido de la revelación cristológica es la "gloria", comprendida como la presencia divina entre los seres humanos[14].

Dicha presencia divina posee también una dimensión soteriológica, en cuanto que se manifiesta como don que produce alegría y sobreabundancia. Pero desde este momento, esta gloria se encuentra situada en la perspectiva de "la hora que todavía no ha llegado" (Jn 2,4), la hora de la cruz[15].

El otro elemento del comentario del narrador se refiere a los discípulos: "Y sus discípulos creyeron en él" (Jn 2,11c). Tal aseveración debe ser comprendida recordando el carácter programático de este primer signo, que muestra el comienzo y el fundamento del acontecimiento de la revelación. De tal modo que frente a la revelación de la gloria

[11] Cf. J. ZUMSTEIN, *L'Évangile selon saint Jean (1-12)*, o.c., p. 94.
[12] Cf. X. LÉON-DUFOUR, *Lectura del Evangelio de Juan. Jn 1-4*, vol.1, Salamanca 1989, 166.
[13] Cf. J. ZUMSTEIN, *L'Évangile selon saint Jean (1-12)*, o.c., 98.
[14] Por este motivo X. Léon-Dufour, concede mucha importancia al término "ἀρχήν" que aparece en 2,11, para él no es una simple indicación temporal o una enumeración, sino que marca una novedad finalmente presente. Cf. X. LÉON-DUFOUR, *Lectura del Evangelio de Juan. Jn 1-4*, vol.1, o.c., p. 168-169.
[15] Cf. J. ZUMSTEIN, *L'Évangile selon saint Jean (1-12)*, o.c., p. 99.

del Hijo, los discípulos son colocados en posición de acoger dicha revelación, de creer[16].

Al respecto, comenta X. Léon-Dufour:

> La fe es el primer objetivo de todos los "signos" que refiere el cuarto evangelio, como señala Jn al final: los signos hechos por Jesús fueron escritos "para que creáis" (20,31). Este mismo resultado es el que se indica en nuestro texto: "los discípulos creyeron en él" (2,11). Por esta comprensión del milagro, Jn se inscribe en la tradición bíblica más antigua: mediante unas maravillas designadas como "signos" Dios había manifestado su presencia salvadora (cf. Ex 3,20) o ratificado a sus enviados (cf. Ex 4)[17].

Finalmente, debe recordarse que Jn 2,11 es el único lugar en el evangelio donde se emplea "φανερόω" junto con "δόξα" (ἐφανέρωσεν τὴν δόξαν αὐτου). Y la solemnidad de dicha expresión recuerda la revelación de la gloria de Yahveh manifestada al tercer día en el Sinaí (Ex 19,16). Tal alusión implícita, indicaría que dicha revelación está ahora siendo superada en la manifestación de la gloria de Jesús, al tercer día en Caná de Galilea (Jn 2,1; 1,17). En efecto, un aspecto fundamental en las tradiciones del Nuevo Testamento es el vínculo con el Antiguo. En el caso del evangelio de Juan, la Torah y Jesucristo están profundamente relacionados[18].

2.3. Para que se manifieste que sus obras están hechas según Dios, "ἵνα φανερωθῇ αὐτοῦ τὰ ἔργα, ὅτι ἐν θεῷ ἐστιν εἰργασμένα" (Jn 3,21)

El versículo que aquí nos ocupa se halla ubicado en el paradigmático pasaje del encuentro entre Jesús y Nicodemo. La entrevista con Nicodemo se desarrolla en el contexto del primer viaje de Jesús a Jerusalén (Jn 2,13-3,36). A partir de este diálogo, el Jesús joánico desarrolla de manera detallada por primera vez, los grandes temas del pensamiento teológico joánico. Se puede decir también, a propósito de este nuevo pasaje, que la confrontación con las autoridades de Jerusalén (Jn 2, 13-22) continúa, en la medida en que un eminente maestro fariseo, miembro del sanedrín, entra en diálogo con Jesús[19].

---

[16] Cf. ib., 99.
[17] Cf. X. LÉON-DUFOUR, o.c., p. 166-167.
[18] Cf. F. MOLONEY, o.c., p. 73.
[19] Cf. J. ZUMSTEIN, *L'Évangile selon saint Jean (1-12)*, o.c., p. 110.

A nivel de estructura literaria, la sección donde hallamos la tercera comparecencia de "φανερόω" en el relato evangélico, Jn 2,23-3,36, constituye un gran díptico estructurado de forma similar en sus dos caras[20]. La primera se centra en la entrevista de Jesús con Nicodemo (Jn 2,23-3,21) que, a su vez, se subdivide en tres partes: el establecimiento de la situación en forma de breve sumario (Jn 2,23-25), el diálogo de los dos protagonistas (Jn 3,1-12), y luego el monólogo de Jesús (3,13-21).

La segunda cara del díptico que desarrolla el último testimonio de Juan el Bautista, está estructurada según el mismo esquema: un breve planteamiento de la escena (Jn 3,22-24), a continuación, se presenta un diálogo entre el Bautista y sus discípulos (Jn 3,25-30), se concluye con un monólogo (Jn 3,31-36) en el que Juan da su postrer testimonio acerca de Jesús.

La sincronización de las dos caras del díptico resulta fácilmente perceptible: al tiempo que la entrevista con Nicodemo constituye la primera gran exposición de la revelación de Jesús, la intervención de Juan, el primer testigo, formula la respuesta creyente a esta revelación que está aconteciendo en Jesús.

Al ubicarnos ya en el monólogo de la primera cara del díptico (vv. 19-21) donde se halla el versículo que aquí centra nuestra atención, nos encontramos frente una especie de desplazamiento semántico: si los vv. 13-15 afirmaban que la elevación en cruz era fuente de vida eterna para los creyentes, y si los vv. 16-18 anunciaban que el envío del Hijo, expresión del amor de Dios, constituía el acontecimiento escatológico, portador de vida eterna para el creyente y juicio para el que se resiste a creer, los vv. 19-21 consideran, de manera retrospectiva, el efecto de este acontecimiento escatológico[21].

En tal sentido, el v. 21 se presenta como la posibilidad inversa a la planteada por el v. 20 donde se lee: "todo el que obra el mal aborrece la luz y no va a la luz, para que no sean censuradas sus obras". Nótese que la expresión "la luz" (τὸ φῶς), tiene un sentido metafórico en Jn 3,19-20. En efecto, quien obra el mal no pretende sólo esconderse de la luz, sino que también odia la luz, es decir, se empeña activamente en

[20] Cf. ib., 108.
[21] Cf. ib., 123.

rechazar a Jesús, a quien el prólogo había ya identificado como la luz verdadera que ilumina a todo hombre y que estaba viniendo al mundo (cf. Jn 1,4-12)[22].

Sin embargo, la partícula griega "δέ" que inicia nuestro versículo, con clara connotación adversativa, abre el planteamiento de una posibilidad radicalmente distinta: "Pero el que obra la verdad, va a la luz, para que sea manifestado (φανερωθῇ) que sus obras están hechas según Dios". Dicha afirmación debe ser comprendida haciendo memoria de lo que se dijo hace poco en Jn 3,3-11, donde Jesús le hablaba a Nicodemo sobre la necesidad de "nacer de nuevo". Puesto que, este nuevo nacimiento no consiste en algo que se encuentre dentro de las posibilidades humanas, sino que es un don de Dios.

Lo dicho anteriormente, se refuerza al lograr percibir que el texto no opone a "las obras malas", estigmatizadas en los vv. 19-20, las "obras hechas según Dios", sino "el obrar la verdad" (ποιῶν τὴν ἀλήθειαν)[23].

En efecto, esta expresión está bien arraigada en el Antiguo Testamento y designa una acción conforme a la voluntad de Dios[24]. Y en Juan, la "verdad" designa, más específicamente, la realidad de Dios tal como ha sido manifestada en Jesús. En consecuencia, no puede "hacer la verdad" sino solo aquel que permanece enraizado en la verdad (Jn 18,37). De este modo, se comprende que las obras realizadas por quien obra la verdad, se revelan (φανερωθῇ) como obras hechas según Dios, es decir, obras que tienen su origen en Dios, y son llevadas a cabo por quien ha sido beneficiado con el don del "nuevo nacimiento".

Así, pues, el que "obra la verdad" que para el cuarto evangelio implica fundamentalmente creer en el Hijo (cf. Jn 6,29), recibe el don de la salvación que ha enviado al mundo el Padre, como expresión de su amor sin límites (Jn 3,16). En este sentido, ése va hacia la luz, con el fin de que *sea manifestado* (φανερωθῇ) que todo cuanto realiza no tiene su razón última en él, sino en el Padre a través de Jesús, el Hijo. Nótese, una vez más, el pasivo divino que subyace a la expresión "a fin de que sea manifestado" (ἵνα φανερωθῇ) (Jn 3,21).

---

[22] Cf. X. LÉON-DUFOUR, o.c., p. 247-248.
[23] Cf. J. ZUMSTEIN, *L'Évangile selon saint Jean (1-12)*, o.c., p. 124.
[24] Al respecto, se puede notar la comparecencia de la expresión "hacer la verdad" (ποιεῖν τὴν ἀλήθειαν) en la LXX: Gn 32,11; 47,29; Is 26,10; Tb 4,6; 13,6.

Ahora bien, la fuente y el paradigma de lo que acontecerá a todo creyente, a todo el que camina hacia la luz porque obra la verdad, de cuyas obras será revelado el pertenecer a Dios, está aconteciendo ya plena y cabalmente en Jesús: "Yo tengo un testimonio mayor que el de Juan; porque las obras que el Padre me ha encomendado llevar a cabo, las mismas obras que realizo, dan testimonio de mí, de que el Padre me ha enviado" (Jn 5,36).

Con todo, uno de los aspectos que más llama la atención de la tercera comparecencia de "φανερόω" en el relato evangélico, es que esta vez no se refiere directamente a Jesús, a la identidad profunda de su persona, sino a los que aceptan su testimonio, los que creen en él.

2.4. Puesto que haces estas obras, ¡manifiéstate al mundo! "εἰ ταῦτα ποιεῖς, φανέρωσον σεαυτὸν τῷ κόσμῳ." (Jn 7,4)

La cuarta recurrencia de "φανερόω" en el cuarto evangelio se encuentra en la sección comprendida en 7,1-8,59, que, a su vez, se halla en una sección más amplia (Jn 7,1-10,21). Se trata de la secuencia de la fiesta de las Tiendas o Tabernáculos. En este sentido, la presencia de la expresión "μετὰ ταῦτα" en Jn 7,1 indica el inicio de una nueva serie de sucesos. Ninguna otra fiesta será mencionada antes de Jn 10,22, donde se hablará de una nueva fiesta, la de la Dedicación del templo. En consecuencia, Jn 7,1-10,21 se centra por completo en la presencia de Jesús en Jerusalén, enmarcada dentro de la celebración de la fiesta de las Tiendas[25].

Ahora, pues, siendo la celebración de esta fiesta el trasfondo de la gran perícopa de Jn 7,1-10,21; la partida de Jesús del templo en Jn 8,59 divide la narración de los sucesos en dos partes (7,1-8,59 y 9,1-10,21)[26].

En relación al significado atribuido a la fiesta de las Tiendas o de los Tabernáculos, X. Léon-Dufour comenta lo siguiente:

> La fiesta de las Tiendas es una de las más importantes entre las cuatro fiestas principales del ciclo anual (Pascua, Pentecostés, Tiendas o Tabernáculos, Día de las Expiaciones). De origen agrícola, corresponde a la fiesta de la cosecha que se celebraba en otoño (Ex 23,16); en aquella ocasión vivían en cabañas hechas de follaje. A su vez, estas tiendas

[25] Cf. F. MOLONEY, o.c., p. 232.
[26] Cf. Ib., 233.

> recordaban la vida de los hebreos en el desierto cuando su salida de Egipto (Lev 23,42s). En la época del Nuevo Testamento, la fiesta de las Tiendas era la coronación del año nuevo. Si, según la descripción que hace de ella el Levítico (Lev 23,34-43) esta fiesta era una celebración de acción de gracias por la cosecha obtenida, su liturgia –que conocemos por otros textos- estaba orientada a la petición de lluvia para el año que empezaba. El último día iban en procesión a la piscina de Siloé a *sacar agua*, que un sacerdote derramaba en libación sobre el altar de los sacrificios, en el templo. Recordándole a Dios sus compromisos con Israel, la oración comunitaria evocaba también el fin de los tiempos a partir de las profecías que anunciaban, mediante el símbolo de *la fuente*, la renovación espiritual de Sión. En el siglo I se celebraba también durante la fiesta un rito de *la luz*[27].

Centrándonos ahora en nuestro versículo y en el contexto literario inmediato donde se encuentra, la antesala de la fiesta de las Tiendas (Jn 7,1-9), vemos que Jesús continúa su permanencia en Galilea después de los sucesos que tuvieron lugar en el mar de Tiberíades (Jn 6)[28]. Asimismo, se dice que no podía andar por Judea porque los judíos buscaban matarle (cf. Jn 5,18)[29]. Pero la fiesta judía de las Tiendas está ya cerca y todo varón judío tenía la obligación de ir a Jerusalén para participar en esta fiesta de peregrinación[30].

Aparecen en escena los hermanos de Jesús presionándole para que deje la irrelevante Galilea (cf. Jn 7,52) y suba a Jerusalén, el lugar donde actúa la instancia habilitada para legitimar a una persona y su mensaje, sus discípulos y su doctrina[31]. Y le

---

[27] Cf. X. LÉON-DUFOUR, *Lectura del Evangelio de Juan. Jn 5-12*, vol.2, Salamanca 1992, 163-164. Los resaltados en cursiva son nuestros.

[28] Entre estos sucesos, debe destacarse el hecho de que muchos discípulos de Jesús, a cierto punto del discurso sobre el Pan de vida, deciden abandonarlo porque estaban escandalizados de este modo de hablar (Jn 6,66). Posiblemente, este hecho tiene alguna influencia en la osada actitud de cara a Jesús que asumirán sus hermanos en Jn 7,1-9, forzándole a reconquistar discípulos por medio de la demostración pública de obras portentosas.

[29] El imperfecto "ἐζήτουν" que aparece en el Jn 7,1, posee la connotación de un plan premeditado y mantenido a través del tiempo, explicitado con claridad ya en Jn 5,18 a continuación de la curación del paralítico un día de sábado en la piscina de Betesda.

[30] Cf. F. MOLONEY, o.c., p. 237.

[31] Al respecto, se puede notar que en Jn 18,19-24 aparece con nitidez el carácter legitimador o deslegitimador en relación a una persona y su mensaje, que poseía el Sanedrín de Jerusalén, presidido por el sumo sacerdote. En efecto, las preguntas "sobre sus discípulos y su doctrina" hechas por Anás a Jesús en este texto, buscan indagar información de boca del mismo interrogado que pueda constituir causa de imputación para el proceso ante el Sanedrín y ante la autoridad romana posteriormente. Tales preguntas, por otro lado, permiten vislumbrar la verdadera preocupación de los jefes judíos ante la persona de Jesús: la convicción de que fuese un falso profeta que arrastra discípulos y con su doctrina pervierte al pueblo. Tras la confirmación de esta sospecha, cobraría fuerza y fundamento una acusación con efectos agravantes tanto del punto de vista religioso como político. Cf. X. LÉON-DUFOUR, *Lecture de l'évangile selon Jean*, IV, Paris 1988, 49. J. ZUMSTEIN, *L'Évangile selon saint Jean (1-12)*, o.c., p. 150-251.

apremian para que vaya a la fiesta y se manifieste a sus discípulos a través de las obras que hace, de tal modo que empiece a ser ampliamente reconocido. Es aquí donde tiene su cuarta comparecencia el verbo "φανερόω"; esta vez en boca de los "hermanos de Jesús", en modo imperativo: "φανέρωσον σεαυτὸν τῷ κόσμῳ" (Jn 7,4).

Sin embargo, sus hermanos piensan, de manera equivocada, que Jesús será conocido únicamente a través de sus obras. La subjetiva concepción de los hermanos respecto a la actividad taumatúrgica de Jesús, puesta en evidencia en el empleo del condicional (εἰ ταῦτα ποιεῖς), indica, en el fondo, duda y, al mismo tiempo, constituye una provocación. A un nivel más profundo, ellos malinterpretan la finalidad de las obras de Jesús cuando le presionan para que se manifieste a sí mismo al mundo por medio de portentos.

Pero Jesús no ha venido para revelarse a sí mismo al mundo, sino para revelar al que lo envió (cf. Jn 1,18.51; 3,13; 4,10; 5,19.23.30; 6,28-29.46). De este modo, el narrador confirma la impresión del lector comentando que "ni siquiera sus hermanos creían en él" (Jn 7,5)[32].

Jesús responderá al apremio y provocación de sus hermanos realizando la distinción entre dos tiempos: "el tiempo de Jesús" que no ha llegado todavía, y "el tiempo propio de sus hermanos" que está siempre a disposición. Entre estos dos tiempos se establece un conflicto, indicado por la partícula "δὲ" en Jn 7,6. En efecto, el "καιρός"[33] de Jesús no se encuentra disponible a cualquier hora ya que el despliegue de su vida está ya fijado. La respuesta dada a su madre (Jn 2,4) y su referencia permanente a Aquel que lo ha enviado (cf. Jn 3,17.34; 4,34; 5,23-24.30.36-38; 6,29.38-39.44.57)), hacen ver que el Padre tiene en sus manos el destino de Jesús. Por tanto, su hora, su "καιρός", no se lo puede marcar ningún otro sino únicamente su Padre[34].

---

[32] Cf. F. MOLONEY, o.c., p. 237.

[33] La palabra griega "καιρός" en el Nuevo Testamento se refiere al tiempo oportuno, a aquel tiempo suscitado y determinado por Dios en el contexto de la historia de la salvación para intervenir con su gracia. Cf. J. BAUMGARTEN, καιρός, en H. BALZ – G. SCHNEIDER, *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, vol.1, Salamanca 1996, 2139-2148.

[34] Cf. F. MOLONEY, o.c., p. 238. Puede intuirse aquí la presencia de un sutil eco del relato de las tentaciones que hallamos en los sinópticos (Lc 4,1-13; Mt 4,1-11; Mc 1,12-13). Especialmente, la tentación relacionada con la demostración en público de obras espectaculares para demostrar la filiación divina, lanzarse desde el alero del templo hacia abajo y quedar ileso, a lo que Jesús responde, en estrecha proximidad de sentido con Jn 7,6, "Está escrito: no tentarás al Señor tu Dios" (Mt 4,7; Lc 4,12). Nótese,

Al evocar este tiempo que no ha llegado todavía, Jesús tiene en mente la hora de su elevación en cruz que es el tiempo decisivo escogido por Dios para conducir la revelación a su plena culminación[35].

Sus hermanos permanecen fuera de este mundo de relaciones que existe entre Jesús y su Padre. Por eso son libres de hacer lo que quieran y cuando ellos lo quieran. El tiempo del mundo al que pertenecen se encuentra siempre accesible y sin cualificación particular; se trata de un tiempo que no está determinado por el plan divino, sino que se encuentra abandonado a la iniciativa humana. En tal sentido, este mundo, el de los "καιροί" ordinarios, jamás odiará a los que le pertenecen, pero (δὲ) sí odiará a Jesús por no pertenecer a su esfera y confrontarle con la maldad de sus obras (Jn 7,7)[36].

La posición enfática del adjetivo demostrativo "ταύτην" referido a "τὴν ἑορτήν" al final de Jn 7,8, pudiese estar indicando que Jesús piensa en "otra" fiesta, distinta a la que ahora se están dirigiendo sus hermanos. En efecto, llegará un momento en el relato en el que la hora de Jesús, su "καιρός" será asociado con otra fiesta de los judíos (cf. Jn 13,1)[37].

Recapitulando brevemente, la cuarta recurrencia de "φανερόω" en el relato del evangelio, "φανέρωσον σεαυτὸν" (Jn 7), está revestida de un carácter ambiguo. En boca de los hermanos de Jesús, constituye la pretensión de querer manipular el designio de Dios a discreción de la voluntad humana, buscando, de este modo, atrapar el "καιρός" de Dios dentro del "καιρός" del mundo con la finalidad de controlarlo y hacerlo intrascendente.

Pero hemos visto que para el cuarto evangelio el verbo "φανερόω" implica una manifestación concreta de lo celeste sobre la tierra, de lo divino en el tiempo. En tal sentido, en Juan, dicho verbo está reservado para expresar la eficacia y la epifanía salvífica de Dios en los signos y las palabras del Jesús terreno. Por tanto, la revelación de Dios que realizará Jesús (cf. Jn 1,18), no será cuando lo ordenen "sus hermanos"

---

además, la introducción con la partícula condicional (εἰ) de cada una de las tentaciones, al igual que en nuestro versículo (Jn 7,4), lo cual implica connotación de duda y provocación.

[35] Cf. J. ZUMSTEIN, *L'Évangile selon saint Jean (1-12),* o.c., p. 251. El mismo autor comenta que el "tiempo" de Jesús que es evocado aquí, corresponde a "la hora" joánica (Jn 2,4; 7,30; 8,20). Así también R. BROWN, *El evangelio según Juan*, I-XII, Madrid 1979, 536.

[36] Cf. F. MONONEY, o.c., p. 238.

[37] Cf. ib., 238.

(Jn 7,4) ni los demás personajes que irán desfilando en el relato, sino cuando lo tenga establecido quien ha enviado a Jesús al mundo, el Padre.

No obstante, en el marco de la fiesta de las Tiendas, Jesús, con potente grito, prometerá a todos los que crean en él: "Si alguno tiene sed, que venga a mí, y beberá el que cree en mí, como dice la Escritura: De su seno correrán ríos de agua viva". (7,37-38). Y también, en Jn 8,12: "Yo soy la luz del mundo; el que me siga no caminará en la oscuridad, sino que tendrá la luz de la vida".

2.5. Para que se manifiesten en él las obras de Dios, "ἵνα φανερωθῇ τὰ ἔργα τοῦ θεοῦ ἐν αὐτῷ" (Jn 9,3)

El contexto literario que antecede al versículo donde se produce la quinta comparecencia de "φανερόω" en el relato evangélico, lo constituyen los capítulos "7" y "8" que, como decíamos en el apartado anterior, se hallan enmarcados a nivel espacial, por la permanencia de Jesús en el templo de Jerusalén, y a nivel temporal, por la celebración de la fiesta de las Tiendas.

Recordemos, una vez más que, a propósito de la fiesta de las Tiendas, las dos imágenes simbólicas asociadas a ella, a saber, el agua y la luz, juegan un rol importante en la narración de Jn 9. Por otra parte, es también necesario recordar la temática desarrollada en el diálogo (Jn 8,12-59), precedente al relato que aquí nos atañe, a la hora de dilucidar el sentido de "φανερόω" en esta quinta comparecencia.

En efecto, el diálogo de Jesús con los "judíos" en Jn 8,12-59 se abría con la autodeclaración de Jesús como luz del mundo (Jn 8,12); y culminaba con la revelación de la preexistencia del Hijo (Jn 8,58). Dicha auto-revelación cristológica desencadena la hostilidad de los judíos que ha de ser desarrollada, en forma de juicio, en Jn 9[38].

Por lo que respecta al contexto literario siguiente, Jn 10, se retoma un aspecto relevante de Jn 9: si la curación del ciego de nacimiento ha desenmascarado a los judíos/fariseos como malos pastores, Jn 10 describe a Jesús como el buen Pastor que se hace cargo de sus ovejas y entrega su vida por ellas.

[38] Cf. J. ZUMSTEIN, *L'Évengile selon Saint Jean* (1-12), o.c., p. 313.

Pasando ya a la estructura literaria de Jn 9, observamos que está formada por tres partes principales, subdivididas cada una de ellas en varias escenas[39]. Nuestro versículo en concreto se encuentra ubicado en la primera parte (Jn 9,1-7). Estos versículos hacen la función de prólogo de todo el pasaje, estructurado en dos escenas: a) diálogo entre Jesús y sus discípulos (vv. 1-5); b) el milagro de la curación (vv. 6-7). Por otra parte, los vv. 3-5 de la primera escena, sobre la que se centrará aquí nuestra atención, introducen en el relato las categorías teológicas que crean las condiciones para una interpretación simbólica del milagro[40], al tiempo que explicitan el horizonte teológico a partir del cual debe leerse todo el relato.

El relato se abre indicando que Jesús, al pasar, posa su mirada (εἶδεν) sobre un ciego de nacimiento (Jn 9,1). La iniciativa de Jesús preanuncia desde el inicio, lo que va a desencadenarse en las escenas subsiguientes. Hay que hacer notar que, en ningún momento, el texto nos ha dicho que el ciego de nacimiento haya pedido o solicitado el milagro, la intervención curativa de Jesús. El personaje se presenta, en tal sentido, en situación de absoluta receptividad (λαμβάνειν); prefigurando, de algún modo, la respuesta de fe (πιστεύειν) que pide el relato del evangelio a la revelación de Dios que acontece en las obras que realiza Jesús, el Enviado (cf. Jn 1,12).

Por otra parte, los primeros versículos, así como también los diálogos que se sucederán, subrayan el estado de la persona que recibirá el beneficio de la iniciativa gratuita de Jesús[41]: no se trata de un ciego accidental, o de un ciego que fue perdiendo la

---

[39] Las tres partes que componen el relato de Jn 9 son las siguientes: 1) el prólogo (vv. 1-7). 2) El cuerpo del relato (vv. 8-34), subdividido en cuatro escenas: (vv. 8-12) diálogo de los vecinos y conocidos con el ciego de nacimiento; (vv. 13-17) primera comparecencia del ciego sanado delante de los fariseos; (vv. 18-23) la audiencia de los padres del ciego de nacimiento; (vv. 24-34) segunda comparecencia del ciego sanado ante los fariseos y su exclusión. 3) Conclusión teológica (vv. 35-41) subdividida en dos escenas: (vv. 35-38) la confesión de fe del ciego curado; (vv. 39-41) denuncia de la ceguera de los fariseos. Cf. J. ZUMSTEIN, *L'Évengile selon Saint Jean* (1-12), o.c., p. 314.

[40] Debe tenerse en cuenta que lo específico del lenguaje simbólico se basa en la asociación de un segundo significado a otro inicial o primero. Los símbolos son, en efecto, expresiones que poseen un doble sentido. Ahora, si lo propio del símbolo consiste en designar un sentido indirecto *en* y *por* otro directo ¿cuál es entonces el rol que debe cumplir la interpretación? Por un lado, incluso cuando ciertos términos empleados en el relato posean un sentido metafórico, resulta insuficiente limitar el trabajo de interpretación al desciframiento de algunas metáforas diseminadas a lo largo de la trama del relato. Por otro lado, es ilícito leer el relato como una alegoría cuyo sentido primero no sería más que un ornamento superficial que permite acceder al sentido segundo, el único importante. El sentido segundo, pues, no se lee sino a través del sentido primero, literal, inmediato. El estudio del lenguaje simbólico no atañe por consiguiente sólo a algunos conceptos, sino al conjunto del relato. Cf. P. RICOEUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris 1965, p. 25. También X. LÉON-DUFOUR, *Spécificité symbolique du langage de Jean*, en J.-D. KAESTLI – J.M. POFFET – J. ZUMSTEIN, *La communauté johannique et son histoire*, Genéve 1990, 121-134.

[41] Cf. J. ZUMSTEIN, *L'Évengile selon Saint Jean* (1-12), o.c., p. 317.

vista progresivamente, se trata de un "ciego de nacimiento" (τυφλὸν ἐκ γενετῆς) (Jn 1,1-2.19-20.32). Con lo cual, el narrador resalta que el hombre a quien mira Jesús, ha vivido desde siempre en la oscuridad, llegando a ser así, según la perspectiva joánica, símbolo de la existencia humana, sumida en las tinieblas. Resuenan aquí para el lector, significativos ecos de pasajes anteriores del relato (cf. Jn 1,4-11; 3,19; 8,12).

A raíz de esta dramática situación en la que se encuentra el hombre sobre el que se ha detenido la mirada de Jesús, los discípulos aprovechan para preguntar a su maestro (ῥαββί) "¿quién pecó para que éste naciera ciego?" (Jn 9,2). Dicha pregunta, conlleva de manera implícita una imagen de Dios por parte de los discípulos que será radicalmente transformada por Jesús.

De hecho, con ese interrogante los discípulos daban por supuesto que detrás del efecto, la ceguera, había una causa, y esa causa era el pecado. Así quedaba calificada la ceguera como castigo por el pecado. Y no pudiendo ser otro sino Dios, el que castiga el pecado, los discípulos deseaban saber ahora quién había sido el culpable del pecado: "¿éste o sus padres?" (Jn 9,2)[42].

La interpretación de la ceguera ofrecida por los discípulos, va a ser confrontada con la que va a dar Jesús. En primer lugar, la doble negación enunciada por Jesús en Jn 9,3a, corta el vínculo establecido por los discípulos entre pecado y enfermedad. La ceguera de aquel hombre no ha de ser comprendida como expresión de un castigo divino.

De esta manera, la frase que completa la enseñanza de Jesús, donde hallamos la quinta comparecencia de "φανερόω", introducirá un completo cambio de perspectiva: ἀλλ᾽ἵνα φανερωθῇ τὰ ἔργα τοῦ θεοῦ ἐν αὐτῷ (Jn 9,3b). Las obras de Dios no se manifiestan a través de la destrucción de la persona, del castigo implacable; sino que se manifiestan en la curación, como lo ejemplificará paradigmáticamente el milagro narrado en los versículos sucesivos.

Por lo tanto, la ceguera de aquel a quien ha mirado Jesús, no debe ser interpretada como la manifestación de un castigo divino, sino más bien, desde la

[42] Al respecto, comenta F. Moloney que los discípulos, atrapados dentro de la imagen de Dios que suponía la doctrina de la retribución o de la justicia retributiva (cf. Ex 20,5; Nm 14,18; Dt 5,9; Tb 3,3-4), le proponen a su maestro una pregunta que encaja perfectamente dentro de su lógica. Cf. F. MOLONEY, o.c., p. 291.

perspectiva de Jesús, como la ocasión, el lugar de la intervención liberadora de Dios. De este modo, el milagro que ahora llevará a cabo Jesús, ha de ser cabalmente comprendido como *manifestación* de "las obras de Dios" (τὰ ἔργα τοῦ θεοῦ).

A modo de comentario, los vv. 4-5 retoman el tema de las obras de Dios y resaltan el significado de la presencia de la luz. En tal sentido, el v. 4 atribuye a un "nosotros" (ἡμᾶς) los actores de las obras de Dios en el mundo. Y lo hace valiéndose de una experiencia cotidiana y universal de la vida humana en la Antigüedad: el ser humano no puede realizar su trabajo más que durante al día, aprovechando las horas de luz; con la llegada de la noche que le priva de la luz, se le hace imposible proseguir su trabajo. Dicho argumento gnómico, al jugar con los términos día y noche (ἡμέρα – νύξ), echa mano del lenguaje metafórico, haciendo posible, de este modo, una lectura simbólica del relato[43].

El "nosotros" (ἡμᾶς) al que hemos aludido a propósito de Jn 9,4, designa en principio a Jesús mismo. En efecto, la expresión "hacer las obras de aquel que me ha enviado" (τοῦ πέμψαντός με) indica con claridad que el cumplimiento de la obra de Dios corresponde en primer lugar a la misión de su Enviado. Por ende, las obras que realiza Jesús, las lleva a cabo como Enviado; es en calidad de Enviado como va efectuar el milagro de la curación del ciego de nacimiento[44]. De ahí, la insistencia dentro del relato del nombre de la piscina adonde le mandará Jesús para que vaya y se lave: "Siloé, que significa Enviado" (Jn 9,7).

En consecuencia, el gesto de Jesús cobra aquí toda una significación teológica. Pero, al mismo tiempo, el argumento sapiencial expresado en Jn 9,4 remite a la historicidad de la misión del Enviado. Jesús se dirige hacia la noche, hacia la hora de la pasión (cf. Jn 13,30). Pero ¿cuál es entonces el contenido de la misión del Enviado? La expresión típicamente joánica "hacer las obras del que me ha enviado" designa el acto de la revelación como tal, bien sea en palabras y en obras, como lo mostrará la continuación del relato[45].

En tal sentido, el "nosotros" de Jn 9,4 es un "nosotros" inclusivo; ya que incluye en primer lugar a la persona histórica de Jesús como revelador, pero igualmente

[43] Cf. J. ZUMSTEIN, *L'Évengile selon Saint Jean* (1-12), o.c., p. 318.
[44] Ib., 318.
[45] Ib., 318.

comprende a los discípulos del tiempo post-pascual. En efecto, después de la partida de Jesús, serán ellos los encargados de llevar a cumplimiento las obras de Dios (Cf. Jn 14,12; 15,16)[46].

El v. 5 retoma el esquema de pensamiento del v. 4, pero lo hace dejando atrás el lenguaje sapiencial. En efecto, la proposición subordinada, "mientras estoy en el mundo", resalta la historicidad de la revelación, esbozada en el versículo precedente. La misión de Jesús queda así encuadrada dentro del signo de la finitud y de la cruz[47].

Por otra parte, la proposición principal, "yo soy la luz del mundo" (φῶς εἰμι τοῦ κόσμου), elucida la expresión "hacer las obras del que me envió". Y es que la obra de Dios consiste, a través de la revelación cristológica, en hacer pasar al mundo de las tinieblas a la luz.

A diferencia de Jn 8,12, donde encontramos la misma expresión "yo soy la luz del mundo", Jn 9,5 no incluye un correlato soteriológico explícito, sino que en su lugar presenta el relato de la curación. De esta manera, como lo muestra el breve prólogo de los vv. 3-5, la curación que tendrá lugar debe ser interpretada a un doble nivel: en primer término, ella es revelación de un Dios que se opone a todo aquello que deforma y oprime la vida humana; en segundo término, a un nivel simbólico, indica que esa misma revelación es la que permite dar sentido y orientación a toda vida humana (cf. Jn 1,9; Jn 10,10)[48].

Como bien se puede apreciar, los motivos propios de la fiesta de las Tiendas continúan estando presentes, tanto en la reafirmación de lo que proclamó Jesús en Jn 8,12, "Yo soy la luz del mundo" (Jn 9,5); como en la expresa referencia a la Piscina de Siloé, *Enviado* (Jn 9,7), de donde se sacaba el agua para el rito de la libación con ocasión de la fiesta de los Tabernáculos[49].

Jesús es la luz del mundo, es el Enviado del Padre, y la señal milagrosa que realizará en favor del ciego de nacimiento, va a permitir que sean manifestadas, en él, las obras de Dios (ἵνα φανερωθῇ τὰ ἔργα τοῦ θεοῦ ἐν αὐτῷ). Y, una vez manifestadas,

[46] Con el empleo de este "nosotros" inclusivo, el texto, evocando el obrar del Jesús terrestre, se abre al presente del lector. Cf. ib., 319. F. MOLONEY, o.c., 291-292
[47] Cf. ib., 292.
[48] Cf. J. ZUMSTEIN, *L'Évengile selon Saint Jean* (1-12), o.c., p. 318.
[49] Cf. F. MOLONEY, o.c., p. 292.

provocará una crisis en el mundo conducente a una toma de postura ineludible frente a Jesús.

Finalmente, hay una expresión que, aunque no con los mismos términos, pero sí con mucha cercanía de sentido, contribuye a aumentar la comprensión sobre la declaración de Jesús en Jn 9,3 que en este apartado nos ocupa. Se trata de la respuesta de Jesús al comentario de sus discípulos con motivo de la muerte de Lázaro en Jn 11,4. Jesús entonces, afirmará: "Esta enfermedad no es de muerte, sino para la gloria de Dios, para que el Hijo de Dios sea glorificado por ella" (ἵνα δοξασθῆ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ δι' αὐτῆς).

Pocos comentaristas, como dice F. Moloney, subrayan el sentido programático de la expresión "δι' αὐτῆς" en Jn 11,4. Puesto que los acontecimientos en torno a Lázaro constituirán el catalizador que pondrá en movimiento un proceso "a través del cual" el Hijo de Dios será glorificado[50].

Pues bien, tanto en la curación del ciego de nacimiento como en la resurrección de Lázaro, Jesús revela las obras de Dios, pone, con ello, en crisis la oscuridad del mundo, que acabará rechazándolo hasta levantarlo en la cruz. Pero esta acción no será para muerte y aniquilamiento, sino para gloria de Dios[51], para que el Hijo de Dios sea glorificado por ella. Las *obras de Dios*, pues, hechas por Jesús, se enmarcan todas en un proceso de revelación que empezó en Caná de Galilea (Jn 2,11) y tendrán su culmen en la elevación del Hijo, la hora de la cruz, manifestación incomparable e insuperable de la gloria de Dios (Jn 12,16.23.28; 13,11-12; 17,1.4-5).

2.6. He manifestado tu nombre a los hombres que me has dado tomándolos del mundo, "Ἐφανέρωσά σου τὸ ὄνομα τοῖς ἀνθρώποις οὓς ἔδωκάς μοι ἐκ τοῦ κόσμου" (Jn 17,6)

La sexta comparecencia de "φανερόω" en el cuarto evangelio tiene lugar en Jn 17. Este capítulo constituye una unidad coherente y bien delimitada. A la expresión "ταῦτα ἐλάλησεν" de Jn 17,1 que señala el fin de los discursos de despedida,

[50] Cf. ib., 336.

[51] Por "gloria de Dios" debe entenderse la presencia benefactora de Dios en el seno de la realidad humana: la realidad de Dios (δόξα) manifestada por Jesús en el ciego de nacimiento y en Lázaro constituye la confrontación del poder de la tiniebla y de la muerte. Cf. J. ZUMSTEIN, *L'Évengile selon Saint Jean* (1-12), o.c., p. 367.

corresponde la expresión "ταῦτα εἰπών" de Jn 18,1 que marca la conclusión de la oración de despedida, el retorno al género de la narración y la entrada en el relato de la pasión.

El contexto de esta oración de Jesús que concluye los discursos de despedida, es digno de especial consideración. Desde un punto de vista narrativo, el contexto se refiere a la despedida de Jesús de los suyos. En tal sentido, después haber expresado a los discípulos en los discursos de despedida la razón de su partida, Jesús dirige ahora su mirada hacia el cielo (Jn 17,1b) prefigurando, de este modo, su retorno al Padre.

A medida que se va desarrollando la plegaria, se permite entrever una doble perspectiva: por una parte, hallamos los rasgos del Jesús terrestre la víspera de su pasión, despidiéndose de sus discípulos antes de volver al Padre. Por otra parte, este mismo Jesús que avanza hacia la cruz, se expresa de manera retrospectiva en relación a su obra, considerada ya culminada. Se presenta, así, como el que ha adquirido la estatura del Cristo elevado y glorificado[52].

En este mismo orden de ideas, en relación a la línea del dinamismo interno del texto, X. Léon-Dufour comenta:

> El movimiento del texto se caracteriza por la alternancia continua de una visión sobre lo que ha tenido lugar y de una apertura al porvenir. Este balanceo es típico de las oraciones judías que se apoyan en las hazañas de Dios para invocar una nueva intervención de su parte. En este sentido, se trata ciertamente de una plegaria; pero es necesario precisar su naturaleza. El evangelista no utiliza aquí el verbo *aitéō*, característico de las peticiones que los discípulos dirigen a Dios (Jn 14,13.14; 15,7.16; 16,23.24.26), sino *erōtáō* (literalmente, "preguntar"), que en una acepción derivada significa "solicitar algo de alguien", en el sentido de pedirle un favor… En efecto, el coloquio de Jesús con su Padre refleja en toda su amplitud el designio del mismo Padre, que era lo que había motivado el envío del Hijo. Jesús realizó este designio: *manifestó el nombre* a los que le había dado el Padre. A punto de volver a su gloria original, pone en manos del Padre la tarea realizada. Presenta como su propio deseo el cumplimiento total de la obra que tiene su origen y su término en el Padre[53].

---

[52] Cf. ib., 160, donde el autor recalca que, según la opinión de varios exégetas, es la comunidad joánica, y, por su mismo medio, el Cristo glorificado el que se expresa en Jn 17. Así R. CULPEPPER, *Anatomy of the Fourth Gospel. A Study in Literary Design*, Philadelphia 1983, 37; G. O'DAY,*The Gospel of John*, Nashville 1995, 789-790.

[53] Cf. X. LÉON-DUFOUR, *Lectura del Evangelio de Juan. Jn 13-17*, vol.3, Salamanca1998, 223. El resaltado en cursiva es nuestro. Con respecto al uso de verbo "ἐρωτάω" en el cuarto evangelio, precisa W. Schenk que en Juan este verbo se usa para la oración de Jesús. De tal modo que en Jn 14,16, el Jesús terreno habla anticipadamente de su oración en favor de aquellos que le pertenecen, y después, en Jn 17, la oración está ya en acto (Jn 19,9.15.20). Cf. W. SCHENK, *ἐρωτάω*, en H. BALZ – G. SCHNEIDER, *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, vol.1, Salamanca 1996, 1597.

De este modo, la oración de despedida lleva al lenguaje la relación exclusiva que existe entre Jesús y su Padre. Esta oración exclusiva entre el Hijo y su Padre posee una dimensión pragmática que merece atención: a un nivel de historia narrada, el último gran discurso de Jesús, que formula el corazón de la revelación, no está dirigido a los discípulos, sino a Dios. El lector post-pascual tiene acceso a él de modo indirecto. Él llega a ser testigo de una palabra esencial, pero que no le ha sido explícitamente dirigida. La relación exclusiva entre Dios y Jesús que constituye el fundamento y el contenido de la revelación, no habría de ser objeto, pues, de una enseñanza directa. Ella puede solo ser comunicada indirectamente y en el lenguaje de la oración[54].

Después de esta breve contextualización del capítulo donde se encuentra nuestro versículo, pasemos ahora a la propuesta de su estructura literaria. Para ello se debe prestar atención a los diferentes momentos del desarrollo de la plegaria que Jesús dirige al Padre. En tal sentido, en el texto se expresan tres intenciones:

a) Jesús que ora por su propia glorificación, antes de recordar la obra de revelación que ha llevado a cabo en medio de los suyos (vv. 1-8).

b) A continuación, ora por los discípulos que le rodean, los que permanecen en el mundo, y por su consagración (vv. 9-19).

c) Finalmente, por los discípulos que han de venir más tarde, por la necesidad de que se mantengan unidos, de tal modo que se alcance la comunión consumada (vv. 20-26)[55].

Como se evidencia en esta estructura literaria propuesta, lo reiteramos, el tema de la despedida de Jesús atraviesa toda la oración. En efecto, si la llegada de "la hora" (v. 1b) y la obligada separación que ella implica, constituyen el punto de partida de la argumentación, es la instauración de la comunión escatológica la que lleva la oración a su culminación (v. 24). La proposición decisiva de la oración se halla formulada en Jn 17,1b-2: la finalidad última de la glorificación del Hijo es el don de la vida eterna para

[54] Cf. J. ZUMSTEIN, *L'Évengile selon Saint Jean* (1-12), o.c., p. 162-163.
[55] Cf. ib., 160-161.

los creyentes. En efecto, la inclusión literaria que forman los vv. 2 y 24 (ὁ δέδωκας αὐτῷ/μοι), de algún modo, lo confirma[56].

Centrando ya el análisis en el versículo de nuestro interés, Jn 17,6, lo primero que debe destacarse es su ubicación al inicio de la oración de despedida, más concretamente en la primera sección, a saber, "Jesús que ora por su propia glorificación, antes de recordar la obra de revelación que ha llevado a cabo en medio de los suyos" (vv. 1-8).

En efecto, los vv. 1-5, tienen como foco principal el tema de la glorificación: en el momento en que suena la hora de la pasión, Jesús dirige una mirada retrospectiva sobre su obra, en la que discierne el espacio de la plena manifestación de Dios; luego se torna hacia el porvenir inminente que coloca delante de este mismo Dios, de tal modo que la cruz no constituya el fracaso de la realidad de Dios entre los seres humanos, sino la plenitud de su manifestación[57].

Por otra parte, la glorificación recíproca del Padre y del Hijo, de la que hablan los vv. 1-5, no se refiere a una especie de juego intratrinitario, sino que posee una finalidad soteriológica, ya que la manifestación de la realidad de Dios en la persona de Jesús, se concibe como el verdadero conocimiento de Dios. En consecuencia, conocer al único y verdadero Dios, significa conocer el fundamento de la existencia humana, y comprender esta existencia como una gracia recibida de Dios, puesta sobre el signo de su indestructible promesa. Conocer el único y verdadero Dios supone, en definitiva, acceder a la vida querida y donada por Dios[58].

Ahora bien, los vv. 6-8, retoman el tema de la revelación abordado en el v. 4, pero haciendo ver, esta vez, el alcance que dicha revelación tiene para los discípulos. Luego de haber considerado su destino, Jesús considera el de sus discípulos, en los cuales también se esboza ya el destino de los lectores del evangelio.

El acto fundador de la comunidad creyente es la revelación histórica de Dios a través de Cristo. Y revelar a Dios consiste en manifestar su nombre (Ἐφανέρωσά σου τὸ ὄνομα τοῖς ἀνθρώποις οὓς ἔδωκάς μοι). Teniendo en cuenta, pues, que en el conjunto

[56] Cf. ib., 161.
[57] Cf. ib., 169.
[58] Cf. F. MOLONEY, o.c., p. 461.

del evangelio, Jesús revela a Dios mediante sus palabras y sus obras (cf. Jn 10,38; 12,45; 14,9-11), Jn 17,16 instaura un nexo entre el verbo revelar (φανερόω) y la temática del nombre. Por la expresión "el nombre" (τὸ ὄνομα), se debe pensar, sin duda, en la identidad fundamental de la persona de Dios para los hombres. En este sentido, la comunicación del nombre significa la revelación del mismo Dios[59].

Llegados a este punto, conviene tener en cuenta que la temática de la revelación del nombre es propia de la oración de despedida en el marco del cuarto evangelio, como lo recordábamos hacer poco. En la tradición veterotestamentaria, el nombre de Dios sintetiza su identidad revelada. Ex 3,14-15 e Is 52,6, entre muchos otros, constituyen textos claves al respecto, en los que se acentúa el aspecto de una "promesa de acompañamiento eficaz y salvífico" inherente a la revelación del nombre divino, de cara al porvenir[60].

En la literatura judía, el nombre de Dios remite al tetragrama (YHWH). En nuestro caso, el v. 6 hace más bien eco a la declaración programática del prólogo en Jn 1,18: "A Dios nadie lo ha visto jamás: el Hijo único que está en seno del Padre, él lo ha dado a conocer (ἐκεῖνος ἐξηγήσατο)".

Ahora bien, esta resonancia que provoca Jn 17,6, al evocar Jn 1,18, confirma la plena realización de éste. En efecto, lo que era sólo la afirmación solemne conclusiva del prólogo, Jn 17,6 lo confirma ahora echando mano del verbo "φανερόω" en aoristo (Ἐφανέρωσά σου τὸ ὄνομα), para declarar que Jesús, el Enviado, a través de sus palabras y obras ha llevado a cabo la revelación de Dios, y ha contado autoritativamente el relato de Dios[61]. Cumpliendo esta misión, coronada en la hora de la glorificación del Hijo, la cruz, Jesús ha manifestado cabalmente el nombre de Dios, su Padre, a los discípulos.

---

[59] Revelar el nombre de Dios significa hacer conocer todo lo que pueda ser conocido con respecto a la realidad de Dios. El "nombre" es sinónimo del ser y la naturaleza de Dios, su santidad, justicia y amor. Cf. ib., 462.

[60] Cf. B. CHILDS, *El libro del Éxodo. Comentario crítico y teológico*, Estella 2003,108. Véase también: A. LACOCQUE - P. RICOEUR, *Pensar la Biblia. Estudios exegéticos y hermenéuticos*, Barcelona 2001, 324.

[61] El empleo del tiempo aoristo que caracteriza a muchos de los verbos que comparecen en Jn 17, remite a las acciones que sucesivamente se vinieron cumpliendo en el tiempo por parte de Jesucristo, Verbo encarnado, Revelador del Padre, y que han llegado a su finalización. Por otro lado, la correlativa abundante presencia de verbos en perfecto en el texto, indican que los efectos de dichas acciones (palabras y obras del Revelador) continúan operantes y eficaces en el presente. En el caso concreto de "ἐφανέρωσα" en Jn 17,6, se trata de un aoristo complexivo que lanza una mirada retrospectiva y sumaria al ministerio público de Jesús, enfatizando el aspecto de inicio y culminación. Cf. F. BLASS – A. DEBRUNNER, *Grammatica del greco del Nuovo Testamento*, Brescia 1982, § 332, 411-412.

Los vv. 6-8 expresan, pues, de manera densa y breve la esencia de la comunidad de discípulos de Jesús. Ésta no constituye para sí su propio fundamento, sino que reposa enteramente en el acto histórico de revelación llevado a cumplimiento por Cristo (Jn 17,6). Los que forman parte de esta comunidad, deben este don, no a sus méritos religiosos o morales, sino únicamente a la gracia de Dios. De aquí, se comprende la reiteración tanto en aoristo como en perfecto a lo largo del texto del verbo "δίδωμι" (v. 6: dos veces ἔδωκας; v. 7: δέδωκάς μοι; v. 8: ἔδωκάς μοι; δέδωκα αὐτοῖς)[62].

La fe de los discípulos se concibe, por un lado, como elección, es decir, respuesta reconocedora de la iniciativa divina. Por otro lado, como conocimiento, es decir, el descubrimiento de la persona de Dios tal y como se ha manifestado en la palabra y en la obra del Enviado (Ἐφανέρωσά σου τὸ ὄνομα τοῖς ἀνθρώποις οὓς ἔδωκάς μοι).

2.7. Balance de las comparecencias de "φανερόω" en el cuerpo del evangelio

Nos proponemos a continuación, hacer el balance del estudio que se ha efectuado de las comparecencias de "φανερόω" en el cuerpo del cuarto evangelio, con miras a estar en condiciones de realizar una adecuada valoración del acto de relectura, desde esta perspectiva, que opera el epílogo en relación al cuerpo del evangelio.

Dicho balance se basará en los siguientes indicadores:

a) aspectos gramaticales y sintácticos, referidos a las formas de comparecencia del verbo.

b) Aspectos narratológicos, referidos a los personajes que introducen o emplean "φανερόω" a lo largo de la trama narrativa, los roles de dichos personajes, sus destinatarios, etc.

[62] Cf. F. MOLONEY, o.c., p. 462. Al respecto puntualiza Y. Simoens que un don nunca puede ser abstracto; un don para las personas sólo puede estar constituido por personas, ya que sólo la persona satisface a la persona. De este modo, lo más preciado que el Padre ofrece al Hijo son "los hombres" (ἄνθρωποι); se trata de los discípulos de entonces, pero también de todos los tiempos, hombres y mujeres. Y lo más precioso que el Padre ha ofrecido a los hombres es su propio Hijo (Jn 3,16). Cf. Y. SIMOENS, *Corso su Giovanni 13-17*, Bologna 1998, 96.

2.7.1 Cuadro comparativo de formas gramaticales que asume "φανερόω" en el cuerpo del evangelio

El siguiente cuadro muestra las diversas formas verbales que va asumiendo "φανερόω" a lo largo de sus comparecencias en el cuerpo del evangelio:

Orden de comparecencia	Ubicación en el texto	Forma verbal
1ra.	Jn 1,31	φανερωθῇ
2da.	Jn 2,11	ἐφανέρωσεν
3ra.	Jn 3,21	φανερωθῇ
4ta.	Jn 7,4	φανέρωσον
5ta.	Jn 9,3	φανερωθῇ
6ta.	Jn 17,6	Ἐφανέρωσα

Lo primero a destacar en este cuadro, es que de las seis comparecencias de "φανερόω" en el cuerpo del evangelio, tres de ellas (la primera, tercera y quinta) comparten el mismo tiempo, modo y voz verbales: aoristo subjuntivo, voz pasiva (φανερωθῇ)[63].

Este hecho pone de relieve un detalle importante: en cada una de las tres comparecencias (Jn 1,31; 3,21; 9,3), precedidas todas por la partícula griega "ἵνα", indicando sentido de finalidad, el sujeto de la acción de manifestar/revelar no se halla explícito. Lo cual ha dado pie a comentaristas para afirmar que se trata de un pasivo divino, es decir, Dios es el sujeto implícito de la acción. Máxime, al tratarse de "φανερόω" que en el cuarto evangelio se emplea como término técnico para referirse a la revelación divina[64]. Es, pues, prerrogativa exclusiva de Dios la acción de darse a revelar.

Pero esta idea se perfila y completa aún más cuando evidenciamos que en la segunda y sexta comparecencia, la forma verbal de la una y de la otra también es

[63] Cf. M. ZERWICK – M. GROSVENOR, *A Grammatical Analysis of the Greek New Testament*, Roma 2013, 288, 293, 314.
[64] Cf. J. ZUMSTEIN, *L'Évengile selon Saint Jean* (1-12), o.c., p. 81.

idéntica: aoristo indicativo, voz activa, sólo varía la persona gramatical[65]. En efecto, ambas comparecencias tienen como sujeto a Jesús, pero en Jn 2,11, en tercera persona (ἐφανέρωσεν) y en Jn 17,6, en primera persona (Ἐφανέρωσα).

Sendas comparecencias guardan una íntima relación. Ya que, mientras en la segunda comparecencia se trata del comienzo de los signos de Jesús, en cuyo inicio Jesús *reveló su gloria* y creyeron en él sus discípulos; en la sexta comparecencia, Jesús, mirando retrospectivamente el cumplimiento de la misión que le ha confiado el Padre, puede expresarle en el contexto de la oración de despedida: "*he manifestado* tu nombre a los hombres que tú me has dado tomándolos del mundo".

En la segunda comparecencia, tenemos un *aoristo ingresivo*[66] que señala el punto de partida de la acción de revelar la identidad de Jesús a través de la manifestación de su gloria. Este tipo de aoristo remite a otro anterior en el relato y del cual depende el "ἐφανέρωσεν" de Jn 2,11. El reenvío textual lo hace más claro la expresión τὴν δόξαν αὐτοῦ presente también en Jn 1,14. Nos referimos al "ἐγένετο" de la solemne frase del prólogo: "Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο". En efecto, de esta importantísima afirmación dependen y se desprenden los verbos, igualmente en aoristo, que siguen a continuación (ἐσκήνωσεν – ἐθεασάμεθα). Y, por supuesto, constituye la condición de posibilidad del comentario del narrador en Jn 2,11: "ἐφανέρωσεν τὴν δόξαν αὐτοῦ καὶ ἐπίστευσαν εἰς αὐτὸν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ." La encarnación es la condición de la revelación.

Jn 2,11, se refiere, pues, al primer signo de entre otros que seguirán desarrollándose a lo largo de la trama del relato y que irán desplegando cada vez más la identidad de Jesús como el Enviado, el Revelador del Padre.

El de la sexta comparecencia, en cambio, es un *aoristo complexivo*[67] que condensa de manera sumaria el punto de inicio y el punto final de la obra de Jesús, en cuanto Revelador del Padre. Revelar, entonces, es prerrogativa exclusiva de Dios, pero que se lleva a cabo por medio de la misión de Jesucristo, Verbo encarnado, el Hijo (cf. Jn 1,14-18).

---

[65] Cf. M. ZERWICK – M. GROSVENOR, o.c., p. 290, 336.
[66] Cf. F. BLASS – A. DEBRUNNER, o.c., § 331, p. 411. Cf. F. MOLONEY, oc, p. 38, 69.
[67] Cf. F. BLASS – A. DEBRUNNER, o.c., § 332, p. 411-412.

De este modo, teniendo en cuenta lo antes dicho, pasemos ahora a la forma verbal de "φανερόω" que asume la cuarta comparecencia. Se trata de "φανέρωσον": aoristo imperativo, segunda persona del singular, voz activa[68].

Sin embargo, en el pasaje donde hallamos la presencia de "φανέρωσον", es de notar que dicho imperativo no se encuentra aislado, sino que forma parte de una cadena de imperativos que vienen a desembocar en: "μετάβηθι" (Jn 7,3b) – "ὕπαγε" (Jn 7,3b) - "φανέρωσον". Imperativos todos estos dirigidos a Jesús.

Tal concentración de imperativos llama poderosamente la atención, porque intensifican el sentido de mandato u orden, ínsito al modo verbal, pero no sólo eso, sino que lo hacen inclusive con el verbo que técnicamente reserva el evangelio para referirse a la revelación de Dios; y que, como hemos visto hace poco, por lo general tiene a Dios por sujeto (tácito) o a Jesús en calidad de Enviado y Revelador de Dios, el Padre.

Pero para apreciar toda la profundidad del sentido de esta enigmática cuarta comparecencia, dentro del balance que ahora nos ocupa, debemos indagar tanto aquí, como en las otras comparecencias, en boca de quién está puesto "φανερόω" en cada una de sus recurrencias, quién o quiénes son los destinatarios, qué guión narrativo se va, fraguando. Nos encontramos en el campo de la narratología[69].

2.7.2 Personajes del relato por cuya voz resuenan las comparecencias de "φανερόω" en el cuerpo del evangelio

Conviene una vez más, con ayuda de un cuadro comparativo, visualizar la manera como se van sucediendo a lo largo de la trama narrativa del cuerpo del evangelio, las diferentes voces que introducen las recurrencias de "φανερόω", junto a sus respectivos destinatarios.

En cada caso, se destacará el significado o el rol del personaje dentro del relato del evangelio, a la vez que el sentido que asume la consideración del destinatario. Al final se tratará de presentar un sucinto resumen a la luz de la perspectiva narratológica.

---

[68] Cf. M. ZERWICK – M. GROSVENOR, o.c., p. 307.

[69] Cf. R. CULPEPPER, *L'application de la narratologie à l'étude de l'Evangile de Jean*, en KAESTLI, J. D. – POFFET, M. – J. ZUMSTEIN, (ed.), *La Communauté Johannique et son histoire*, Labor et Fides, Genève 1990.

Orden de comparecencia	Ubicación en el texto	Forma verbal	¿Quién lo dice?	¿A quién lo dice?
1ra.	Jn 1,31	φανερωθῇ	Juan Bautista	A los lectores
2da.	Jn 2,11	ἐφανέρωσεν	Narrador	A los lectores
3ra.	Jn 3,21	φανερωθῇ	Jesús	A Nicodemo
4ta.	Jn 7,4	φανέρωσον	Los hermanos de Jesús	A Jesús
5ta.	Jn 9,3	φανερωθῇ	Jesús	A sus discípulos
6ta.	Jn 17,6	Ἐφανέρωσα	Jesús	Al Padre

La primera comparecencia está en boca del Bautista. Reviste gran importancia porque el relato desde un inicio ha identificado a Juan como "un hombre enviado por Dios" (Jn 1,6). Además de Jesús, el Enviado, el otro personaje en el evangelio de quien se dice el apelativo de "enviado" es Juan. El relato precisará que Juan no era la luz, sino que vino para ser testigo de la luz, para que por su medio él, Jesús, fuera dado a conocer (Jn 1,7-8) y *revelado* a Israel (Jn 1,31).

Y Juan ha podido cumplir su misión, después de afirmar en forma reiterada que él no lo conocía (Jn 1,31.33), porque el que le mandó a bautizar, le dijo que sobre el que viese bajar el Espíritu y posarse sobre él, ése es el que bautiza con Espíritu Santo (Jn 1,33). Ya desde el inicio del relato, el testigo enviado por Dios está indicando que la revelación no está al alcance de las posibilidades humanas. Se concede como gracia e iniciativa divina, expresión del amor salvífico de Dios por el mundo (Jn 3,16).

El pasaje en el que se encuentra Jn 1,31, correspondiente al segundo de los primeros días de Jesús (Jn 1,29-34), no describe ni identifica a los receptores del testimonio del Bautista, parece más bien que, a semejanza del prólogo, tiene como destinatarios a los lectores, ofreciéndoles, así, valiosas claves de lectura en torno a la identidad de Jesús[70].

La segunda comparecencia, la proporciona el narrador a través del comentario que hace al final del relato concerniente a las bodas de Caná. La tensión que se había generado en la narración entre el "todavía no" de la hora de Jesús (Jn 2,4) y el "ahora" del milagro acontecido (Jn 2,10), se retoma en el comentario del narrador que

[70] Cf. F. MOLONEY, o.c., p. 53.

contempla en el comienzo de los signos de Jesús, *la manifestación de su gloria* y el creer de sus discípulos en él. Pero el narrador ha destacado que esto era sólo el principio, la historia continúa, jalonada por la llegada en plenitud de "esa hora"[71].

Los lectores, destinatarios de este comentario del narrador, están siendo pedagógicamente orientados por medio de oportunas claves de lecturas del relato. Al mismo tiempo que son invitados a vivir y mantener la tensión entre ese "ya", pero "todavía no" de la hora de Jesús, la hora de la plena revelación. Con dicha estrategia, el narrador va involucrando a sus lectores en la trama de la narración evangélica[72].

La tercera, quinta y sexta comparecencia, están en boca de Jesús. Van dirigidas a Nicodemo, a los discípulos y al Padre, respectivamente. Es significativo evidenciar que de las seis comparecencias de "φανερόω" en el cuerpo del evangelio, la mitad son dichas por Jesús, el Revelador. Y, por tanto, en él adquieren toda la hondura y propiedad inherentes al término.

En el diálogo con Nicodemo que constituirá la plataforma para el primer discurso de revelación del evangelio, Jesús emplea "φανερόω" con motivo de precisar los efectos que han de producirse en aquel que obra la verdad, es decir, quien actúa conforme a la voluntad de Dios; ése camina hacia la luz: "para que *sea manifestado* que sus obras están hechas según Dios" (Jn 3,21). Esto, dicho en clara alusión a los que creerán en él (Jn 3,18).

En Jn 9,3, Jesús responderá con "φανερόω" a los discípulos para decirles que la enfermedad del hombre ciego de nacimiento, no era causa del pecado ni de él ni de sus padres, sino para que por medio de él *sean manifestadas* las obras de Dios. Los discípulos son los destinatarios de esta declaración de Jesús. Y todo desembocará, a raíz de dicha declaración y su correlato, en un juicio en el que los que no ven, acceden a la luz, y los que ven, se vuelvan ciegos (Jn 9,39).

Por otra parte, en Jn 17,6, en el contexto de la oración de despedida, Jesús utiliza el verbo de la revelación para comunicarle al Padre que *ha revelado su nombre* a aquellos que su Padre le dio sacándolos del mundo. Se trata de la comparecencia que

[71] Cf. ib. 69.
[72] Cf. R. CULPEPPER, *L'application de la narratologie à l'étude de l'Evangile de Jean*, en KAESTLI, J. D. – POFFET, M. – J. ZUMSTEIN, (Ed.), o.c., p. 104.

compendia, de principio a fin, la obra de revelación llevada a cabo por el Enviado. Tanto su posición en el plan del relato, llegada de la hora, como el destinatario a quien es dirigida, suponen la mayor densidad y alcance teológico del término en el cuerpo del evangelio.

Jesús le expresa al Padre que la misión para la que le ha enviado, ha sido cumplida en filial obediencia y amorosa fidelidad; ahora pone en sus manos la obra realizada, especialmente a los que el Padre le ha dado, para que, como ellos, sean uno (Jn 17,11). La declaración de Jesús a su Padre en Jn 17,6 está circundada del leguaje de la gloria y la glorificación del Padre y del Hijo, lenguaje propio de la llegada de la hora, lenguaje que alcanza también a los discípulos (cf. Jn 17,1.10).

La cuarta comparecencia en Jn 7,4, sale de labios de sus hermanos. Como indicamos antes, se presenta en modo imperativo, acompañada previamente de otros dos imperativos; todo lo cual genera la impresión de una presión provocadora ejercida sobre la persona de Jesús, a la que se dirigen dichas órdenes.

Los personajes representados por los hermanos, vislumbran, de este modo, el mundo hostil e incrédulo que va a rechazar el don de la revelación traída por Jesús al mundo. En efecto, inmediatamente después del mandato dado a Jesús por sus hermanos (φανέρωσον σεαυτόν), el narrador comentará que "ni siquiera sus hermanos creían en él" (Jn 7,5).

En tal sentido, con la ayuda de la clave de lectura ofrecida por el narrador, puede colegirse que el empleo de "φανερόω" por parte de los hermanos, forzando a Jesús para que se revele a sí mismo y sea, de este modo, reconocido por medio de sus obras, según los criterios del mundo[73], constituye una apropiación abusiva del lenguaje de la revelación, cuya prerrogativa, en el plan del cuarto evangelio, es de Dios, el Padre, y de Jesucristo, el Hijo, en cuanto Enviado, Revelador.

Forzar a Jesús a revelarse, equivale a usurpar el puesto de Dios, su Padre, que es quien lo envió y en cuya mano está su destino, su hora, la hora de la revelación. Mantenerse en esta impostura, por lo demás, idolátrica, significará permanecer en la tiniebla, no llegar a ver nunca la luz (cf. Jn 3,19-20; 9,39-40).

[73] Cf. J. ZUMSTEIN, *L'Évengile selon Saint Jean* (1-12), o.c., p. 251.

A un nivel más profundo, los hermanos malinterpretan la finalidad de las obras de Jesús cuando le mandan que *se manifieste a sí mismo* al mundo por medio de los signos que hace. Pero Jesús no ha venido a revelarse a sí mismo al mundo, sino para revelar a Dios, el Padre (cf. Jn 1,18.51; 3,13; 4,10; 5,19.23.30; 6,28-29.46)[74].

2.7.3 Compendio sintético

A modo de compendio final del balance que aquí hemos intentado hacer, podemos concluir lo siguiente:

- Revelar es prerrogativa exclusiva de Dios, pero que se lleva a cabo por medio de la misión de Jesucristo, Verbo encarnado, el Hijo (cf. Jn 1,14-18). Ya desde el inicio del relato, el testigo enviado por Dios, Juan, está indicando que la revelación no está al alcance de las posibilidades humanas. Se concede como gracia e iniciativa divina, expresión del amor salvífico de Dios por el mundo (Jn 3,16). A dicha iniciativa, la respuesta adecuada es el creer en Jesús como el Enviado del Padre (Jn 1,12-13; 9,35-38)

- Los personajes que van apareciendo en el relato, y con ellos los lectores, son invitados a vivir y mantener la tensión entre el "ya", pero "todavía no" de la hora de Jesús, la hora de la plena revelación, cuando sea levantado sobre la cruz. Con dicha estrategia, el narrador va provocando que se tome postura ante Jesús. Dicha toma de postura adquiere en el evangelio la forma de un juicio decisivo (Jn 3,17-19).

- De las seis comparecencias de "φανερόω" en el cuerpo del evangelio, la mitad son dichas por Jesús, el Revelador. Y, por tanto, en él adquieren toda la hondura y propiedad inherentes al término.

- La sexta recurrencia, Jn 17,6, compendia, de principio a fin, la obra de revelación llevada a cabo por el Enviado. Tanto su posición en el plan del relato, llegada de la hora, contexto de la oración de despedida, como el destinatario a quien se dirige, suponen la mayor densidad y alcance teológico del término en el cuerpo del evangelio.

- El acto fundador de la comunidad creyente es la revelación histórica de Dios a través de Cristo. Y revelar a Dios consiste en manifestar su nombre. Por tanto, la esencia de la comunidad de discípulos de Jesús consiste en que ella no constituye para sí

[74] Cf. F. MOLONEY, o.c., 237.

su propio fundamento, sino que reposa enteramente en el acto histórico de revelación llevado a cumplimiento por Cristo (Jn 17,6).

- La declaración de Jesús a su Padre en Jn 17,6, circundada del leguaje de la gloria y la glorificación del Padre y del Hijo, lenguaje propio de la llegada de la hora, alcanza también a los discípulos (cf. Jn 17,1.10).

- Forzar a Jesús a revelarse, equivale a usurpar el puesto de Dios, su Padre, que es quien lo envió y en cuya mano está su destino, su hora, la hora de la revelación. Mantenerse en esta impostura idolátrica, significará permanecer en la tiniebla, no llegar a ver nunca la luz (cf. Jn 3,19-20; 9,39-40).

3. Las apariciones del Resucitado a los discípulos como acto de revelación

Después de haber analizado las recurrencias de "φανερόω" en el cuerpo del evangelio, con la finalidad de comprender la vinculación y el adecuado significado de sus tres últimas comparecencias en el epílogo (Jn 21,1.14), debemos aún focalizar nuestra atención sobre las apariciones pascuales del resucitado a los discípulos.

La razón de esto, radica en el hecho de que las escenas que se desarrollan en Jn 21 son consideradas en continuidad con las escenas del ciclo pascual de Jn 20, aspecto ya señalado; y, por otro lado, califican el relato de "aparición" a los discípulos a orillas del mar de Tiberíades como *acto de revelación* (Jn 21,1.14), dando a la vez, la misma calificación para las precedentes apariciones pascuales al grupo de los discípulos (Jn 20,19-23; 24-29).

En efecto, las referencias que hallamos respectivamente en Jn 21,1 y 21,14: "ἐφανέρωσεν ἑαυτὸν πάλιν ὁ Ἰησοῦς τοῖς μαθηταῖς" y "τοῦτο ἤδη τρίτον ἐφανερώθη Ἰησοῦς τοῖς μαθηταῖς ἐγερθεὶς ἐκ νεκρῶν", indican que las apariciones del Resucitado a los discípulos, por una parte, se consideran igualmente actos de revelación; y, por otra, que dichas apariciones se refieren a aquellas que tienen lugar en el contexto de la reunión del grupo de discípulos en la tarde del día de pascua (20, 19-23; 24-29).

En tal sentido, en referencia a este último punto, el dativo plural que hallamos tanto en Jn 21,1 como en Jn 21,14 (τοῖς μαθηταῖς) señala que los receptores del acto de revelación son, en los tres casos, la comunidad o asamblea de los discípulos. Nótese

además, que cuando se introducen las escenas de aparición a *los discípulos congregados* en Jn 20, el texto resalta de manera explícita la presencia del "grupo": "καὶ τῶν θυρῶν κεκλεισμένων ὅπου ἦσαν οἱ μαθηταί (Jn 20,19); πάλιν ἦσαν ἔσω οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ καὶ Θωμᾶς μετ' αὐτῶν (Jn 20,26).

Hemos de comprender, en consecuencia, estos relatos de aparición al grupo de los discípulos (Jn 20,19-23; 24-29)[75] en clave de revelación, en línea con lo que hasta ahora se ha tratado de explicar en el presente capítulo, pero abiertos también al "plus" que dichos relatos añaden al significado de "φανερόω", en el cuarto evangelio. Por lo demás, debe tenerse en cuenta que las escenas de aparición a la comunidad de discípulos (Jn 20,19-23; 24-29) suponen y condensan el profundo sentido de las anteriores escenas pascuales de Jn 20 (vv. 1-10; 11-18), como ha de mostrarse oportunamente en los siguientes apartados.

¿En qué medida, pues, entran en el horizonte de "φανερόω" los relatos de aparición del Resucitado al grupo de discípulos? ¿Qué revelan acerca de Dios, el Padre, y acerca de Jesús, el Enviado? ¿Qué consecuencias se derivan de dicha revelación para la comunidad de discípulos? Los apartados que siguen intentarán dar respuesta a tales interrogantes.

3.1. Las apariciones del Resucitado al grupo de discípulos y los discursos de despedida

Si se observa con atención la trama narrativa del cuarto evangelio, nos percatamos de que la primera escena de aparición del Resucitado al grupo de discípulos (Jn 20,19-23) se presenta como la realización de la promesa hecha por Jesús en el despliegue del primer discurso de despedida, en concreto en Jn 14,18-20, donde hallamos la expresión de Jesús: "Yo no los dejaré huérfanos, yo vendré a ustedes" (Jn 14,18)[76].

Ahora bien, la imagen del huérfano abandonado, comenta Schnackenburg, resulta tan accesible a la experiencia humana que no necesita buscar apoyo de otro posible paralelo. Por otra parte, a pesar de que en Jn 13:33 hallamos la expresión

[75] Cf. B. LINDARS, *The Gospel of John*, London 1972, 632; C. KEENER, *The Gospel of John, A Commentary*, vol.2, Peabody 2003, 1225-1226; A. LINCOLN, *The Gospel according to Saint John*, New York 2005, 514; D. CARSON, *The Gospel according to John*, Grand Rapids 1991, 668.
[76] Cf. J. ZUMSTEIN, *L'Évangile selon Saint Jean (13-21)*, o.c., p. 266.

"hijitos" (τεκνία) en boca de Jesús refiriéndose a sus discípulos, la relación de Jesús y sus discípulos probablemente no debería ser vista como la existente entre un padre y sus hijos, teniendo en cuenta que el nombre de "padre" se reserva exclusivamente en el evangelio para el Padre de Jesús. Por lo tanto, según el autor antes mencionado, la imagen está siendo claramente usada, en el contexto de los discursos de despedida, para referirse a la inminente muerte de Jesús, a su partida. Dicha imagen, esbozada de manera breve y en forma negativa, prepara el camino para la afirmación siguiente: "Yo vendré a vosotros", la cual se introduce sin ningún tipo de conjunción[77].

Esta venida de Jesús, se expone ahora de una manera más profunda de tal modo que la muerte de Jesús pueda ser comprendida como una breve interrupción en la comunión de vida entre Jesús y sus discípulos. De aquí, la afirmación de Jesús en el versículo concomitante: "Todavía un poco más y el mundo no me verá, pero vosotros sí me veréis" (Jn 14,19).

Ahora bien, volviendo a la segunda parte de Jn 14,18 donde Jesús, en tono de promesa asegura a sus discípulos que vendrá a ellos (ἔρχομαι πρὸς ὑμᾶς), resulta pertinente preguntarnos ¿a qué tipo de venida se refiere Jn 14,18b?

3.1.1 Las apariciones pascuales al grupo de discípulos comprendidas en términos de "venida del Señor"

Retomando la pregunta formulada, el primer dato que debe adelantarse es que se han presentado muchos argumentos para explicar las tres "venidas" que pueden estar latentes tras las recurrencias de "ἔρχομαι" en Jn 14 (vv. 3.18.28): la resurrección de Jesús, el don del Espíritu, la parusía. Dígase lo mismo para varias combinaciones de las tres[78].

Sin embargo, dos de las apariciones pascuales están explícitamente calificadas en términos de "venida de Jesús" (ἦλθεν ὁ᾽Ιησοῦς καὶ ἔστη εἰς τὸ μέσον – ἔρχεται ὁ ᾽Ιησοῦς); ellas son las que se refieren a la aparición al grupo de discípulos (Jn 20,19.26),

[77] Cf. R. SCHNACKENBURG, *The Gospel according to St John*, vol.3, London 1982, 77.
[78] Cf. D. CARSON, o.c., p. 501.

lo cual se adecúa mejor al lenguaje personal que hallamos en el breve pasaje de Jn 14,18-20: "Yo vendré a vosotros…Vosotros me veréis"[79].

Por otra parte, Jn 14,18-20 está enmarcado por dos pasajes que de modo explícito se refieren a la venida del Espíritu (Jn 14,16-17; 25-26). De nuevo, algunos comentaristas, considerando la referencia a la "venida" en Jn 14,3 en perspectiva de parusía, piensan que Jesús aquí habla del mismo asunto.

Más aún, otros comentaristas piensan que Juan ha trastocado intencionalmente estas venidas, ya que las diferencias entre ellas constituyen un punto vano, queriendo indicar con ello que no importa el tipo de venida que está en consideración, sino la certeza de que Jesús permanece con sus discípulos y no los deja huérfanos.

Finalmente, otros comentaristas más escépticos, argumentan que Juan representa una versión madura del cristianismo, donde la resurrección personal de Jesús y la promesa de su venida apocalíptica al final de los tiempos, son efectivamente desmitologizadas en favor del énfasis en la venida del Espíritu[80].

Según Carson, mucho de la discusión en torno a este tópico pareciera ya fuera de control. Sin embargo, el mismo autor señala, atinadamente, que algunos pasos se han dado en falso porque se ha otorgado excesiva importancia a los paralelos de términos particulares tales como "venir, venida" o sus formas verbales relacionadas. Pero cuando los vv. 18-20 se leen en el marco de la "hora" inminente, centro de atención de los discursos de despedida, de cara a las consecuencias que se derivan de ella para los discípulos (Jn 14,4.12.19.25.28.29.30), una concatenación de pequeñas pistas conduce al lector a la conclusión de que Jesús se está refiriendo a su partida, a través de su muerte, y a su retorno, "venida", después de su resurrección[81].

En tal sentido, reiteramos que el lenguaje es personal e íntimo: "Yo vendré a vosotros… vosotros me veréis". No hay razón para pensar que el evangelista simplemente confunda la venida del Espíritu con la venida de Jesús. En efecto, no es

[79] Cf. Ib., 501.
[80] En esta línea, comenta Carson que Bultmann argumenta que Jn 14,18 originariamente se refería a la parusía, pero el evangelista colocando el versículo en el presente contexto, ha cambiado su significado para hacerlo referir a la venida del Espíritu. Cf. ib., 501.
[81] Cf. ib., 501.

claro en absoluto que Juan se refiera siempre a la venida de Jesús por medio del Espíritu[82].

Después de todo, el tiempo en el que los discípulos reconocerán que Jesús está en el Padre y el Padre está en él, es "aquel día" (v. 20) cuando Jesús haya resucitado de entre los muertos. Esta es, pues, la "venida" en consideración en Jn 14,18, confirmada por el pasaje conceptualmente más cercano, a saber, en el segundo discurso de despedida, Jn 16, 20.22-23: "En verdad, en verdad les digo, vosotros lloraréis y os lamentaréis, y el mundo se alegrará. Estaréis llenos de tristeza, pero vuestra tristeza se transformará en alegría"[83].

3.1.2 La venida de Jesús a sus discípulos en contexto de "revelación"

Demos ahora un paso más en lo concerniente a las claves interpretativas que aportan los discursos de despedida para la comprensión de las apariciones del resucitado a los discípulos (Jn 20,19-23; 24-29) como acto de revelación. En tal sentido, debemos hacer notar la significativa presencia de un verbo en el pasaje contiguo a Jn 14,18-20 que ubica la "venida" de Jesús a sus discípulos el día de pascua en el contexto de una revelación. Se trata del verbo "ἐμφανίζω" que comparece en el evangelio solo dos veces, y en este mismo capítulo (14,21.22).

El verbo "ἐμφανίζω" aparece once veces en el Nuevo Testamento. De éstas, cinco veces en Hech (10,40; 23,15.22; 24,1; 25,2). Los restantes usos en el Nuevo Testamento se distribuyen de la siguiente manera: una vez en Mt (27,53), una vez en Mc (16,9), dos en Jn (14,21.22), dos en Hb (9,24; 11,14).

En griego el verbo tiene el sentido de probar, declarar, anunciar o dar un reporte público u oficial (Hech 23,15.22). La versión de los LXX usa el verbo con el mismo

[82] La primera razón por la cual algunos intérpretes detectan en Jn 14,18-20 una referencia al Espíritu Paráclito, es la proximidad de los dos pasajes que hablan explícitamente de él (vv. 16-17; 25-26). Sin embargo, esta proximidad se explica mejor de otra manera: No se trata de que los dos pasajes referentes al Paráclito nos impelan a detectar en Jn 14,18-20 una referencia adicional al Paráclito; más bien, la venida del Paráclito en los dos pasajes carentes de ambigüedad, está condicionada por la muerte y resurrección de Jesús. Jesús no puede pedir al Padre, como lo ha prometido, "otro Consolador" (v. 16) a menos que él resucite de entre los muertos; es decir, a menos que él venga a sus discípulos otra vez después de su inminente partida a través de su muerte en cruz. Cf. ib., 502.
[83] Cf. ib., 501.

sentido, pero también conoce el sentido religioso del mismo: hacerse visible, aparecer, en relación a la divinidad, a relatos de teofanías (Ex 33, 13.18; Sab 1,2; 17,4)[84].

A propósito de este uso religioso, Schnackenburg comenta que el verbo "ἐμφανίζω" aunque no es un término usado exclusivamente para referirse a las apariciones pascuales en el NT, en los casos en los que es empleado *ad hoc* (Mc 16,9; Hech 10,40), resulta una poderosa expresión para indicar "hacerse visible/manifestarse"; y éste es ciertamente el caso de la recurrencias en Jn 14,21.22[85].

A la luz del argumento de Jn 14,18-20, estamos invitados, pues, a pensar en primer lugar en los pasajes donde este verbo y sus formas relativas se refieren a las apariciones pascuales (Mt 27,53; Mc 16,9; Hech 10, 40). De esta manera, "ἐμφανίζω" adquiere en Jn 14,21.22 el sentido teológico de revelar: Jesús promete revelarse a los suyos en su cuerpo resucitado[86]. Veámoslo un poco más detenidamente.

El tema del amor a Jesús y el cumplimiento de sus mandamientos habían aparecido ya en Jn 14,15. Sin embargo, la pregunta de Judas, como inmediata resonancia a lo prometido por Jesús en Jn 14, 21(…καὶ ἐμφανίσω αὐτῷ ἐμαυτόν), pidiendo clarificación al porqué de la revelación a los discípulos (ἡμῖν μέλλεις ἐμφανίζειν σεαυτόν) y no al mundo (καὶ οὐχὶ τῷ κόσμῳ) (Jn 14,22), conduce esta sección del discurso (vv. 22-24) a la conclusión de dichos temas.

Desde las primeras páginas del evangelio se ha dejado claro que la revelación de Jesús (φανερόω), la visión de la gloria de Dios (δόξα τοῦ Θεοῦ) (cf. 1,14; 2,12; 11,4.40), se encuentra accesible para aquellos que están abiertos a su palabra (cf. 1:9-13.15-51; 2,1-4,54). Esta necesidad de creer ha mantenido su centralidad a través del discurso de despedida (14,1.11.12), pero los discípulos también están invitados a amar a Jesús (14,15.21.23-24)[87].

El Jesús ausente se revelará (ἐμφανίσω) a los discípulos que creen en sus palabras y lo aman. Dicha revelación no está accesible al mundo que rechaza creer y amar a Jesús. En el v. 23a, se da prioridad al amor por Jesús. El discípulo que ama a

[84] Cf. A. SAND, *ἐμφανίζω*, in Balz, H. – Schneider, G. (ed.), *Exegetical Dictionary of the New Testament*, vol.1, Edinburgh 1990, 447.
[85] Cf. R. SCHNACKENBURG, o.c., p. 80.
[86] Cf. A. SAND, *ἐμφανίζω*, in BALZ, H. – SCHNEIDER, G. (ed.), 447.
[87] Cf. F. MOLONEY, o.c., p. 404.

Jesús guardará su palabra. Y esto último fluye infaliblemente de lo anterior, toda vez que el discípulo, en el tiempo post-pascual, vive confiado en las palabras de Jesús: "el que me ama será amado por mi Padre, y yo lo amaré y me *manifestaré* a él" (Jn 14,21). Aquellos que aman y creen experimentan la presencia del Ausente (vv. 18-21) y pueden mirar seguros hacia la venida final, cuando Jesús y el Padre habitarán definitivamente en ellos (v. 23)[88].

Ahora bien, la promesa de Jesús, de amar y, por ende, revelarse (ἐμφανίσω) a quien lo ama, precedida por la promesa de su venida (ἔρχομαι) a los discípulos después de su partida, ubican como primeros destinatarios de dicha revelación al grupo de los discípulos, aquellos que han sido dados por el Padre a Jesús (Jn 17,6-8.14)[89]. Por otra parte, ambas promesas califican esta venida del Señor al grupo de los discípulos como acto de revelación en el contexto de la novedad del acontecimiento pascual.

De manera pues que, para referirse a la revelación que acontecerá aquel día, cuando los discípulos sepan que Jesús está en el Padre, el Padre en él, y él en ellos (Jn 14,20), el texto opta por el uso de "ἐμφανίζω" en su acepción religiosa, en lugar de "φανερόω" que ha utilizado para la acción reveladora de Jesús durante su ministerio terreno. Pero manteniendo fundamentalmente, tanto en este lugar como en los otros, el horizonte y la perspectiva semántica de "φανερόω", enriquecida ahora por el plus que le otorga el nuevo contexto, la pascua.

En este sentido, valga la reiteración, A. Sand, refiriéndose a las recurrencias de ἐμφανίζω en el NT, comenta que el significado teológico de "revelar" aparece en Jn 14,21 en boca de Jesús, con su correspondiente réplica en boca del discípulo Judas (14,22); y en ambas comparecencias "ἐμφανίζειν" corresponde a "φανεροῦν", el término usado por Juan en el relato del evangelio para hablar de la revelación[90].

[88] Cf. ib., 405.
[89] Cf. D. CARSON, o.c., p. 503, quien argumenta que, aunque el sentido primero de la promesa de manifestarse a sí mismo en su cuerpo resucitado se refiere al grupo de los discípulos, no debe excluirse de dicha promesa, cualesquiera pueda ser la modalidad, a los discípulos que han de venir posteriormente, dada la plurivocidad semántica de "ἐμφανίζω" en los escritos del NT.
[90] Cf. A. SAND, *ἐμφανίζω*, in BALZ, H. – SCHNEIDER, G. (ed.), 447.

3.2. La primera venida del Resucitado al grupo de los discípulos: revelación de la existencia pascual anunciada en los discursos de despedida

¿Qué revelan de Jesús las venidas pascuales al grupo de los discípulos? ¿no era ya suficiente, como acto cumbre de revelación, el cumplimiento cabal de su hora verificada a través de su elevación y muerte en cruz (Jn 19,28-30)?

Sin embargo, como ha comentado Moloney, algunos aspectos cristológicos no estarían aún resueltos. En efecto, Jesús había indicado en el curso del relato evangélico que él libremente ofrecería su vida y que la recuperaría de nuevo (10,17-18). Él había descrito su situación en términos de "poco tiempo" de "brevedad en cuanto a su permanencia en el mundo" y de "vuelta al Padre" (17, 11. 13). Las promesas aún debían cumplirse. Parte constitutiva de "su hora" sería su glorificación por medio de su vuelta al Padre, a la gloria que era suya antes de que el mundo fuera creado (17,4-5.24). Su partida de este mundo y lo que ella pudiera significar para sus discípulos ha sido un tema fundamental de los discursos de despedida (14,1-31 y 16,4-33)[91].

De esta manera, nos encontramos con dos aspectos centrales en los relatos de resurrección joánicos: las consecuencias que implica, desde la perspectiva de la revelación, la consumación de la "hora" tanto para Jesús, como para la comunidad de discípulos[92].

Pasemos, pues, a indagar de qué manera las apariciones pascuales a los discípulos, presentadas en clave de "venida del Señor", despliegan la plenitud de revelación inaugurada en el cumplimiento de su hora.

En primer lugar, desde el punto de vista del contexto literario, hay indicios de que los vv. 19-23 de Jn 20 forman una especie de puente entre las escenas en torno a la tumba y la escena final en la casa, reportada en los vv. 24-29. En efecto, María Magdalena responde con obediencia al mandato de Jesús (vv. 17-18). Los siguientes eventos tienen lugar "en la tarde de *aquel día*" (v. 19). Y así como María pasó de la tumba a anunciar el mensaje de Jesús a los discípulos (v. 18a), la acción que se

[91] Cf. F. MOLONEY, *Love in the Gospel of John. An Exegetical, Theological, and Literary Study*, Grand Rapids 2013, 162.
[92] Cf. ib., 162.

desenvuelve ahora "donde estaban los discípulos" (v. 19a), desembocará, a su vez, en el anuncio pascual de estos a Tomás, ausente aquel día de la venida del Señor[93].

Por lo tanto, la presencia de María en torno a la tumba (v. 18) finaliza donde se inicia la siguiente escena (v. 19): con los personajes a quienes María Magdalena anunció el mensaje pascual de Jesús. El día, lugar y personajes involucrados en los hechos de los vv. 19-23 ya formaban parte de los momentos conclusivos de la escena inmediatamente anterior (vv. 11-18). De la misma manera, la escena final, en la casa donde se hallan reunidos los discípulos, ocho días después de "aquel día" primero de la semana, tendrá como actores los mismos personajes de la escena anterior, con la novedad de la presencia de Tomás[94].

Ahora bien, centrando ya nuestra atención sobre la escena de aparición de Jesús al grupo de discípulos (vv. 19-23), debemos recordar que en el despliegue narrativo de Jn 20, Jesús ha estado presente brevemente en el relato para enviar a María Magdalena a los discípulos (v. 17). Pero ellos, a pesar de haber escuchado el mensaje de María acerca del Señor resucitado, se encuentran encerrados en una habitación "por miedo a los Judíos" (v. 19a). No se dan nombres a los discípulos congregados en la habitación, ni se menciona su número. Desde el inicio de esta breve escena, los "discípulos" en cuanto tal son el centro de atención[95].

En el fondo, lo que se relata en Jn 20,19-23 refleja la experiencia de los discípulos de todos los tiempos: el anuncio del mensaje de la resurrección no disipa el miedo de los discípulos. Los discípulos de Jesús congregados han oído la noticia acerca de la resurrección (cf. vv. 17-18), pero el miedo a "los judíos", que pueden someterles al odio, insulto, y la muerte, permanece (v. 19a)[96].

Sin embargo, en esta situación, he aquí el acontecimiento sorprendente, Jesús que viene (ἦλθεν), se pone de pie (ἔστη) en medio de ellos y les dice: "paz a vosotros" (v. 19). Ahora bien, como señalado en apartado anterior, el verbo "venir" (ἔρχομαι), es propio de Juan en el contexto de los relatos pascuales. Vemos así que la promesa hecha en el despliegue del primer discurso de despedida, se ha cumplido: "Yo vendré a

[93] Cf. id., *The Gospel of John*, o.c., p. 530.
[94] Cf. ib., 530.
[95] Cf. ib., 530.
[96] Este miedo se ha mantenido constante a lo largo del relato evangélico, referido a aquellos que de entre los israelitas, no se atrevían a declararse abiertamente en favor de Jesús (Jn 7,13; 9,22; 12,42; 19,38).

vosotros" (Jn 14,18). El otro verbo usado en este pasaje, "ponerse en pie" (ἵστημι), evoca, en contraposición al estado de "yacer" (τίθημι), el triunfo sobre la muerte (Jn 20,12.14). Su derivado "ἀνίστημι" (levantarse, surgir) es uno de los términos tradicionales para anunciar el acontecimiento de la resurrección (Jn 20,9; Lc 24,7; Hech 2,24.32)[97].

"Paz a vosotros" (εἰρήνε ὑμῖν): por medio de estas palabras, que son las primeras que el Viviente dirige a sus discípulos reunidos (Jn 14,19), Jesús no formula simplemente un saludo ordinario; tampoco se trata de un simple deseo de bienestar para los receptores de esta "paz". Se trata más bien del don efectivo de la paz, conforme a lo que Jesús había dicho en el primer discurso de despedida: "La paz os dejo, mi paz os doy. No como el mundo la da, os la doy yo" (Jn 14,27)[98].

Después de la iniciativa de Jesús de hacerse presente en medio de sus discípulos, se describe la segunda fase de la aparición: Jesús se deja reconocer por los suyos como aquél en quien ellos habían depositado su esperanza y que ha sido crucificado. Jesús muestra a sus discípulos las manos y la herida del costado, del cual había brotado sangre y agua (Jn 19,34). El reconocimiento en Juan es inmediato y sin reserva, más allá de la constatación sensible, dicho reconocimiento se presenta como un "ver" al Señor en la plenitud de la fe[99].

Este "ver" lleva a cumplimiento la promesa de Jesús en el primer discurso de despedida: "dentro de poco el mundo ya no me verá, pero vosotros me veréis, porque yo vivo y vosotros también viviréis" (Jn 14,19)[100]. El reconocimiento del Señor implica, pues, que la relación con él es definitiva: "En aquel día vosotros sabréis que yo estoy en mi Padre y vosotros en mí, y yo en vosotros" (Jn 14,20). Dichas palabras hacen eco al encargo misionero que Jesús encomienda a María Magdalena en la mañana de Pascua para la comunidad de discípulos: "anda a mis hermano y diles: 'subo a mi Padre y

[97] Cf. X. LÉON-DUFOUR, *Lecture de l'Évangile selon Jean*, t.4, Paris 1996, 230-231. J. ZUMSTEIN, *L'Évangile selon Saint Jean (13-21)*, o.c., p. 266.
[98] Cf. X. LÉON-DUFOUR, o.c., p. 231.
[99] Cf. ib., 232-233.
[100] Ver al Señor equivale a la expresión: "el Señor se hizo ver"; los discípulos no están teniendo visiones, ellos están experimentando el reencuentro *sui generis* con su Maestro. Cf. ib., 233.

vuestro Padre, a mi Dios y vuestro Dios'" (Jn 20,17). De este modo los discípulos son colmados de la alegría indefectible que Jesús les había anunciado (16, 22.24)[101].

¿Qué revela, por consiguiente, la anunciada "venida" de Jesús en medio de sus discípulos la tarde de aquel día, el primero de la semana, después de su crucifixión y muerte?

Revela en primer lugar, que el mensaje confiado a María Magdalena por Jesús para sus discípulos, relativo a la nueva situación inaugurada por el retorno de Jesús al Padre (Jn 20,17) ha sido confirmado por la propia experiencia de los discípulos[102]. Él ha venido a ellos, y se les ha revelado como el que ha sido elevado en cruz, resucitado y ascendido a su Padre para recibir de Él la gloria que tenía antes de que el mundo existiese (Jn 17,5)[103]. El Jesús que aparece a los discípulos, ahora sus "hermanos", es el que ha subido al Padre, el que ya no está sometido a la finitud de la existencia humana, y sin embargo se manifiesta a los suyos donde y cuando él quiere[104].

Y por medio de esta manifestación revela su alteridad: el que ha subido junto al Padre, es el crucificado-resucitado, el Viviente por excelencia (Jn 14,19), el elevado. Lo que los discursos de despedida habían anunciado se realiza.

El ciclo pascual, por lo tanto, no constituye un elemento meramente adyacente al relato joánico, todo lo contrario, se trata del cabal cumplimiento de una serie de prolepsis formuladas en los discursos de despedida[105].

3.3. La segunda venida pascual de Jesús: el encuentro con Tomás delante de los discípulos

La puesta en cuestionamiento del testimonio pascual de los discípulos por parte de Tomás constituye el punto de partida de los vv. 24-29. Dichos vv. 24-29 se subdividen en dos partes, a saber: por un lado, los vv. 24-25 formulan la incredulidad de Tomás, por el otro, los vv. 26-29 refieren su encuentro con el Resucitado.

---

[101] Cf. ib., 233.
[102] Cf. F. MOLONEY, *The Gospel of John*, o.c., p. 533.
[103] Cf. R. BROWN, *The Gospel according to John. XIII-XXI*, New York 1970, 1046-1047.
[104] La victoria de Jesús sobre las limitaciones y condicionamientos de la condición humana es el punto que está en consideración en el dato sobre la repentina aparición de Jesús en medio de los discípulos estando las puertas cerradas. Se trata de la proclamación que hace el evangelista, no tanto de un énfasis en los poderes milagrosos del Resucitado. Cf. X. LÉON-DUFOUR, o.c., p. 231.
[105] Cf. J. ZUMSTEIN, *L'Évangile selon Saint Jean (13-21)*,o.c., p. 266.

Desde el punto de vista del contexto histórico, esta escena del encuentro del Resucitado con Tomás ante el grupo de discípulos puede estar reflejando la preocupación de las comunidades joánicas y, más ampliamente, la de los lectores potenciales del Evangelio. En este sentido, siguiendo el ejemplo de Tomás, estos cristianos de las generaciones posteriores están invitados a referirse al kerigma pascual proclamado en el seno de la comunidad de discípulos[106].

Ahora bien, en el marco del contexto literario de Jn 20, y del conjunto del relato evangélico, ¿cuál es la finalidad de la segunda venida del Resucitado en medio del grupo de discípulos, ahora con la presencia de Tomás? Recordemos que esta segunda venida está catalogada, al igual que la primera, como acto de revelación (cf. Jn 14,18.21-22; 21,1.14)[107]. Pues bien, consideramos pertinente preguntarnos ¿qué efecto produce la nueva venida y cómo repercute en la comprensión de la obra reveladora de Jesús a lo largo del evangelio y, en espacial, en las escenas del ciclo pascual? Pasemos a analizar con detenimiento esta escena de la segunda venida del resucitado.

Tomás no ha participado del clima de paz y alegría reinante en medio de los discípulos a causa de la venida del Resucitado (v. 24). Sus compañeros le comunican el gozo de su fe pascual, repitiendo la confesión de María Magdalena: "hemos visto al Señor" (ἑωράκαμεν τὸν κύριον) (v. 25a; cf. v. 18). Pero la respuesta de Tomás a los discípulos marca una etapa importante en el itinerario de su fe pascual: "A menos que yo vea en sus manos la señal de los clavos, y ponga mi dedo en la marca de los clavos, y meta mi mano en su costado, no creeré" (v. 25b). Tomás está dispuesto a dejar a un lado su falta de fe, solo si el Resucitado se ajusta a sus criterios (ἐὰν μή). En tal sentido, exige que Jesús sea tangible. De este modo, la respuesta condicionada de Tomás al anuncio pascual de sus compañeros, resulta la más dramática de todo el relato contenido en Jn 20[108].

Pero he aquí que muchos de los detalles que rodeaban la primera aparición de Jesús al grupo de discípulos vuelven a escena. Las puertas están cerradas y, en medio del clima tenso por el cuestionamiento del testimonio pascual, Jesús toma nuevamente

[106] Cf. ib., 290.
[107] Cf. D. CARSON, o.c., p. 668.
[108] Cf. F. MOLONEY, *The Gospel of John*, o.c., p. 537.

la iniciativa de venir (ἔρχεται) y ponerse en pie (ἔστη) en medio de ellos, y saludarles con su paz.

Sorprendentemente, Jesús se presta para cumplir con las condiciones de Tomás, le muestra sus manos y costado marcados por las señales de su pasión, y le invita a palparle; para ordenarle, acto seguido, que sea capaz de ir más allá de su fe condicionada, que crea sin exigir ver primero. No hay ninguna indicación en el texto de que Tomás cumpliese un ritual solicitado de palpar o tocar[109]; el énfasis pasa ahora al hecho de aceptar, por parte de Tomás, el reto de la fe expresado en su respuesta: "¡Señor mío y Dios mío" (Jn 20,28).

Tal confesión de fe que reconoce a Jesús como Señor y Dios, en un momento climático de la narración, corresponde a la cristología desarrollada a lo largo de las distintas partes del relato evangélico (1,1-2; 4,26; 8,24, 28, 58; 13,19; 10,30.38)[110].

De este modo, cuando Tomás acepta el reto de la fe, gracias a la segunda venida del resucitado en medio de la comunidad de discípulos, puede dar voz a la fe pascual del grupo en la confesión climática del relato: “Señor mío y Dios mío". Gracias a esta segunda venida de Jesús al grupo de los discípulos, Tomás comparte ahora la fe pascual de sus compañeros en el discipulado, él ha visto, al igual que ellos, lo que la pasión-muerte-resurrección-ascensión revelan acerca de Jesús, a saber, que Él es “Señor y Dios”. Por otra parte, la respuesta de Jesús en Jn 20,29a, concede plena validez a la comprensión de Tomás, vocero aquí del grupo de discípulos, acerca de su profunda identidad: "Has creído"[111].

Según R. Brown, la combinación de los títulos "Señor" y "Dios" aparece en la literatura religiosa pagana y está representada en el *Dominus et Deus noster* usados por el emperador Domiciano (81-96 d.C.), que fue probablemente el emperador reinante en

[109] Cf. ib., 537.
[110] Cf. ib., 537.
[111] Cf. R. BROWN, *The Gospel according to John. XIII-XXI*, o.c., p. 1047. También X. LÉON-DUFOUR, o.c., p. 250-251, quien comenta que el perfecto del verbo “creer” (πεπίστευκας) y el contexto en que se halla, conducen más bien a interpretar esta palabra como una felicitación de parte de Jesús, el Viviente, que ha sido reconocido en la fe por Tomás. En efecto, contrariamente a la tradición según la cual la fe consiste en un “no-ver”, en Juan “ver” no se opone a “creer”, sino que lleva o conduce hacia éste (Jn 14,19-20).

el tiempo en que el Evangelio estaba siendo escrito y en contra de cuyas pretensiones el libro del Apocalipsis fue dirigido[112].

Sin embargo, existe un amplio consenso académico que acepta la procedencia bíblica como la fuente usada por Juan para la combinación de dichos títulos. En efecto, la versión griega de los LXX para traducir "YHWH" y *Elohim*, emplea los sustantivos "Κύριος" y "Θεός" respectivamente. Y así, en los LXX, la traducción habitual de la combinación "YHWH *Elohāy*" es "Κύριε ὁ Θεός μου"; el pasaje más cercano a la fórmula de Juan es la cita de Sal 35,23: "ὁ Θεός μου καὶ ὁ Κύριός μου"[113].

Este es, pues, el pronunciamiento cristológico supremo del Cuarto Evangelio. En efecto, en Jn 1 los primeros discípulos dieron muchos títulos a Jesús, y han sido dados otros a lo largo del ministerio: Maestro, Mesías, profeta, rey de Israel, Hijo de Dios. En las apariciones pascuales, Jesús ha sido aclamado como el "Señor" por María Magdalena y por los discípulos congregados (Jn 20,18.25). Pero es Tomás, quien deja claro que todo creyente puede dirigirse a Jesús en los mismos términos en que Israel se dirigía a Yahvé Dios[114].

Se cumple, así, la voluntad del Padre "... que todos los hombres honren al Hijo como honran al Padre" (Jn 5,23). Lo que Jesús anunció se ha cumplido: "Cuando hayáis levantado al Hijo del Hombre, sabréis que YO SOY" (Jn 8,28). Brown, ha insistido en que el uso de "Dios" para Jesús en el NT todavía no es realmente una formulación dogmática, pero aparece en un contexto litúrgico o de culto (nota a pie: el día del Señor). Es una respuesta de alabanza a Dios que se ha revelado en Jesús[115]. Por lo tanto, la confesión de Tomás "Mi Señor y mi Dios" se ubica en estrecho paralelo con "El Verbo era Dios", en la apertura del himno que constituye el prólogo del relato evangélico.

¿Qué tipo de implicaciones eclesiológicas tienen estas venidas del Resucitado en medio de los suyos? ¿qué revela acerca de la comunidad de discípulos, el vivir ahora en la plena comprensión de Jesús, como el crucificado-resucitado-ascendido al Padre,

[112] Cf. ib., 1047.
[113] Cf. ib., 1047.
[114] Cf. ib., 1047.
[115] Las rítmicas referencias de las expresiones "el primer día de la semana" (Jn 20, 1), "la noche de aquel mismo día" (Jn 20,19), y "ocho días después" (Jn 20,26), sitúan deliberadamente todos estos eventos en el día del Señor. Cf. F. MOLONEY, *The Gospel of John*, o.c., p. 537.

Señor y Dios? Las respuestas a dichos interrogantes serán analizadas en el siguiente apartado.

3.4. Implicaciones eclesiológicas de las venidas del Resucitado a los discípulos

La aparición de Jesús en medio de los discípulos no ha sido relatada simplemente para informar al lector que se han cumplido las promesas de Jn 14,27 y Jn 16,33. Los discípulos no han de permanecer anclados en un disfrute aislado de la paz y gozo que les reportan la venida y visión del Señor; sino que también han de cumplir un rol activo siendo portadores de los frutos de la victoria de Jesús sobre el mundo (Jn 20,21-23).

De este modo, otorgando su paz sobre ellos, Jesús indica a los discípulos que su oración por ellos en la noche anterior a su muerte, no era una fantasía. En efecto, aquella noche Jesús oró al Padre en estos términos: "así como tú me has enviado al mundo, yo también los he enviado al mundo" (Jn 17,18). Jesús, pues, una vez vuelto al Padre, a través del don total de sí mismo que revela a Dios al mundo (cf. 17,19), ahora envía sus discípulos. Ellos han de ser para el mundo lo que Jesús ha sido para éste. (cf. 13,20; 17,18)[116].

Pero el lector también recuerda la conciencia de la fragilidad de los discípulos[117] y la necesidad de que el Padre de Jesús sea también Padre de ellos (cf. 17,11b-16) y la exigencia de hacerlos santos, para que ellos sean santos como Jesús (cf. 17,17-19). No obstante, tal santidad sólo es posible a través de la presencia del Paráclito, el Espíritu Santo (cf. 14,16-17,26; 15,26-27; 16,7-11.12-15).

En este contexto, muchos elementos de la narrativa anterior fluyen como ecos del pasaje de Jn 20, 22-23. Los dichos sobre el Paráclito y la oración de Jesús por los discípulos retornan a la memoria, pero las palabras del narrador en Jn 7,39 también se hacen presentes: "Hasta entonces el Espíritu no había sido dado, porque Jesús no había sido glorificado." En su muerte, Jesús derramó el Espíritu sobre la pequeña comunidad al pie de la cruz (cf. Jn 19,30). En la cruz, pues, se cumple la promesa del narrador con

[116] Cf. F. MOLONEY, *The Gospel of John*, o.c., p. 531.
[117] Es por este grupo de discípulos, cuya historia ha estado marcada por una mezcla de éxito y fracaso, por el que Jesús ora a su Padre, pidiendo que los guarde en su nombre (cf. 17,12) y les haga santos como Jesús es santo (Jn 17,19). Su experiencia el día de pascua en la habitación con las puertas cerradas, condensa, de algún modo, su respuesta a lo largo del Evangelio. Cf. ib., 532.

motivo de la fiesta de los Tabernáculos: Jesús ha sido glorificado y el Espíritu ha sido dado (cf. Jn 7,39; 19:30)[118].

Pero ¿cuál es la nota característica de esta segunda solemne efusión del Espíritu? Las afirmaciones acerca del Paráclito, y especialmente Jn 15,26-27, indican que el Espíritu no sólo ha de morar en la nueva comunidad de Jesús, fundada en la cruz. Como Señor resucitado él otorga nuevos dones a sus discípulos a través del Espíritu para que sean testigos de su obra reveladora y salvífica en el mundo.

El lector es consciente de que el Espíritu está con la comunidad y en la comunidad permanecerá para siempre (cf. 14,16-17). Sin embargo, la comunidad debe llegar más allá de sus propias fronteras para continuar la misión de Jesús, de tal modo que el mundo sepa y crea que Él es el Enviado del Padre (cf. 17,21.23). Así, el Espíritu dará testimonio de Jesús en su ausencia, para que los discípulos, que han estado con él desde el principio, puedan también ser testigos (cf. 15,26-27). Se cumplirá así también lo que Jesús pidió al Padre en la vigilia de su pasión: "No pido solo por ellos, sino también por aquellos que creerán en mí a través de su palabra" (Jn 17,20)[119].

Por lo tanto, no se trata de "dos efusiones del Espíritu". Así como solo hay una hora de Jesús, así también hay un solo Espíritu, dado a los miembros de la comunidad (cf. 19,30) para que puedan ser testigos de Jesús en el mundo, sus misioneros (20,22)[120].

Al respecto, J. Zumstein comenta que Jn 19,30 y 20,22 no están en contradicción, sino que explicitan diferentes aspectos del don del Espíritu: Jn 19,30 afirma fundamentalmente que le elevación en cruz y la efusión del Espíritu van de la mano, mientras que Jn 20,22 muestra que el don del Espíritu, lejos de aislar a los discípulos del mundo, los envía a él[121].

---

[118] Cf. ib., 531-532.

[119] La fe de Tomás de ningún modo es subvalorada en el evangelio, más bien su confesión de fe, compartida por la comunidad de discípulos, constituye el primer paso para la fe de venideros creyentes, aquellos que han de creer sin haber visto. En el marco del Cuarto Evangelio en su conjunto, queda claro que, si no hubiese sido por el hecho de que Tomás y los otros discípulos vieron al Señor encarnado y glorioso, no habría habido fe cristiana en absoluto (cf. 1,18, 50ss; 2,11; 4,45; 6,2; 9,37; 14,7,9; 19,35f). Los creyentes posteriores vienen a la fe a través de la palabra de los creyentes que estuvieron con Jesús desde el principio (Jn 17,20). Bendito, entonces, son los que no pueden compartir la experiencia de visión de Tomás, pero que, en parte, gracias a dicha experiencia consignada en el evangelio, llegan a compartir su misma fe. Cf. D. CARSON, o.c., p. 660.

[120] Cf. ib., 532. J. ZUMSTEIN, *L'Évangile selon Saint Jean (13-21),* o.c., p. 285.

[121] Cf. J. ZUMSTEIN, *L'Évangile selon Saint Jean (13-21),* o.c., p. 285.

A través de su ministerio, los pecados son perdonados o retenidos. Nótese que el uso del pasivo (ἀφέωνται – κεκράτηνται) en Jn 20,23 deja claro que los discípulos son enviados a realizar la obra de Dios, no la suya[122]. Ellos son enviados como misioneros de la paz y la alegría otorgadas por el Señor resucitado en la tarde del primer día de la semana.

La misión de los discípulos consiste, de este modo, en ejercitar el poder para aislar, combatir y dejar sin efecto el pecado y el mal en el mundo. Dicho poder ha sido concedido por el Padre a Jesús, para dar vida y vida en abundancia (Jn 10,10), y ahora Jesús lo conceda, a su vez, a sus discípulos a través del don del Espíritu[123].

Recapitulando, este acto que sitúa el don del Espíritu en el marco de las apariciones pascuales no tiene paralelo en el Nuevo Testamento. Dicho gesto hace eco de Jn 1,32-33, indicando que, si el comienzo del relato evangélico estuvo marcado por el don del Espíritu a Jesús, el final del mismo está dominado por el paso del Espíritu a los discípulos. En Juan, Pascua y Pentecostés constituyen un solo acontecimiento. Y el significado de esta identificación tiene una dimensión cristológica: es Cristo mismo en persona (ἦλθεν ὁ Ἰησοῦς) (Jn 20,19) quien inaugura el tiempo del Espíritu[124].

La aparición del Resucitado ante los discípulos revela, así, el significado eclesiológico del acontecimiento pascual; puesto que dicha venida es eficaz: hace pasar a los discípulos del miedo y el confinamiento a la alegría y la responsabilidad de la misión. Dicha venida del resucitado en medio de sus discípulos, constituye la condición de posibilidad de la fe y de la comunidad post-pascual. Lo que los discursos de despedida habían anunciado, a saber, que el tiempo post-pascual no sería un tiempo deficitario, comienza a hacerse realidad[125].

Por otra parte, después de haber tratado en el punto anterior lo concerniente a Tomás como portavoz de la fe de la comunidad de discípulos respondiendo al kerigma proclamado en el evangelio (Jn 20,28), estamos ahora en condiciones de comprender el sentido de alianza que encierra tal confesión[126].

---

[122] Cf. F. MOLONEY, *The Gospel of John*, o.c., p. 533.
[123] Cf. ib., 533.
[124] Cf. J. ZUMSTEIN, *L'Évangile selon Saint Jean (13-21)*, o.c., p. 285-286.
[125] Cf. ib., 286-287.
[126] Cf. R. BROWN, *The Gospel according to John. XIII-XXI*, o.c., p. 1048.

En efecto, cuando los israelitas en el desierto tuvieron acceso por medio de Moisés a la revelación del Sinaí, se comprometieron a permanecer fieles a los preceptos del pacto (Ex 24,7). Según Oseas, Dios había prometido cuando llegasen los tiempos de la nueva alianza lo siguiente: "a 'no-mi-pueblo' Yo lo llamaré 'Tú eres mi pueblo' y él responderá 'mi Dios'" (Os 2,23). Así pues, aclamando en contexto cultual[127] "mi Señor y mi Dios", Tomás se convierte en el portavoz de la comunidad cristiana que responde a la alianza; alianza cuya realización ha anunciado Jesús a los discípulos por medio de María Magdalena como fruto de la consumación de su hora (Jn 20,17)[128].

3.5. Balance sobre las apariciones las apariciones pascuales a los discípulos en su consideración como "actos de revelación"

Al inicio de este apartado nos habíamos propuesto indagar en qué sentido eran consideradas "actos de revelación" las apariciones pascuales a los discípulos que hallamos en Jn 20 según las afirmaciones de Jn 21,1.14 que así las catalogan. Todo ello con vistas a estar en grado suficiente de comprender el alcance y finalidad de la triple comparecencia de "φανερόω", el verbo empleado por Juan para referirse a la revelación, en el epílogo del evangelio.

Dicha tarea nos permitió constatar que, en efecto, sin la consideración de las escenas del ciclo pascual de Jn 20, algunos aspectos fundamentales de la revelación llevada a cabo por Jesús, el Enviado, no estarían aún resueltos. Así, por ejemplo, parte constitutiva de "su hora" debería desembocar en su glorificación por medio de su vuelta al Padre, a la gloria que era suya antes de que el mundo fuera creado (Jn 17,4-5.24); su partida de este mundo y lo que ella pudiera significar para sus discípulos ha sido el tema central en los discursos de despedida (Jn 14,1-31;16,4-33). Todo había quedado a la expectativa del desenlace y cumplimiento de las promesas.

Por lo tanto, hay dos aspectos centrales en los relatos de aparición pascual que aborda Jn 20: las consecuencias, a nivel de revelación, de la consumación de la "hora" *para Jesús*, y las consecuencias de dicha consumación *para la comunidad de discípulos y los creyentes de todos los tiempos*.

---

[127] Cf. D. CARSON, o.c., p. 657.
[128] Cf. X. LÉON-DUFOUR, o.c., p. 250.

En tal sentido, en primer lugar se ha destacado el fuerte vínculo hermenéutico existente entre los discursos de despedida y las escenas de aparición a los discípulos (Jn 20,19-23; 24-29) bajo la clave de promesa-cumplimiento. Especialmente entre los pasajes de Jn 14,18.21-22 y Jn 20, 19.26. En Jn 14,18 Jesús promete a sus discípulos que después de su partida no los dejará solos, sino que vendrá a ellos (ἔρχομαι πρὸς ὑμᾶς); y que sus discípulos lo verán porque él vive y también ellos vivirán (Jn 14,19). Dicha venida recibe una connotación especial a través del uso del verbo "εμφανίζω" cuyas dos únicas comparecencias en el evangelio tienen lugar aquí en Jn 14,21.22, y califican la venida pascual de Jesús a sus discípulos en términos de una manifestación divina, de revelación en el sentido plenamente joánico.

Se ha de resaltar igualmente, el sentido de total gratuidad de esta revelación, de esta iniciativa del Resucitado al venir la tarde de aquel día, ponerse en pie en medio de sus discípulos, llenos de miedo, con las puertas de la habitación cerradas, para comunicarles su paz al tiempo que les mostraba las señales de sus manos y su costado, las marcas de su pasión.

Tanto en la primera (Jn 20,19-23) como en la segunda (Jn 20,24-29) venida del Resucitado a los discípulos encontramos la presencia del verbo "ἔρχομαι" para referirse a la aparición pascual de Jesús como una revelación. Lo anunciado en los discursos de despedida llega así a cumplimiento.

En tal sentido, las venidas del Resucitado al grupo de discípulos revelan que el que se manifiesta es el Jesús que ha sido elevado en cruz, resucitado y ascendido al Padre, el que ha recibido del Padre la gloria que tenía antes de que el mundo existiese. De este modo, los discípulos han visto lo que la consumación de la hora revela acerca de Jesús, a saber, que Jesús es Señor y Dios. Y que todo creyente puede dirigirse a Jesús en los mismos términos en que Israel se dirigía a Yahvé Dios.

Por otro lado, la respuesta de Jesús a Tomás en Jn 20,29a, acepta la validez de la comprensión de Tomás, portavoz de la comunidad de discípulos, acerca de lo que ha acontecido en la consumación de la hora de Jesús, la revelación de su más honda identidad: "has creído" (πεπίστευκας). Tenemos aquí, pues, la confesión de fe que alcanza el clímax del relato evangélico, y, por otra parte, hace eco a la afirmación del

prólogo: "Y el Verbo era Dios" (Jn 1,1). Se ha de destacar, de igual modo, el profundo sentido de alianza que contiene tal profesión de fe.

Las apariciones del Resucitado delante de los discípulos revelan, en consecuencia, el significado eclesiológico del acontecimiento pascual. Él se revela en medio de sus discípulos donde y cuando él quiere. Revela de este modo su alteridad a partir de la nueva situación iniciada por el retorno a su Padre. Sus venidas pascuales son eficaces: hacen pasar a los discípulos del miedo a la alegría, del encerramiento y la duda a la fe y a la asunción de responsabilidades, a la misión.

Dichas manifestaciones del Resucitado a la comunidad de discípulos constituyen la condición de posibilidad de la comunidad post-pascual. Por tanto, los lectores del evangelio pueden llegar a la fe pascual gracias a la Escritura, incluyendo el cuarto evangelio, la santidad, paz, alegría y juicio, hechos posibles por el don del Espíritu, y por el envío de los suyos para comunicar el perdón de los pecados a posteriores generaciones.

Sin embargo, y las circunstancias históricas así lo han de demostrar, habrá necesidad de una tercera manifestación del Resucitado a los discípulos para seguir proveyendo a las necesidades de su comunidad, a las tareas y desafíos del tiempo post-pascual, y el establecimiento de roles para garantizar la vida y la misión de los suyos en el mundo hasta que él vuelva. Tal constituye el cometido de Jn 21, el epílogo del evangelio.

4. Las recurrencias de "φανερόω" en el epílogo del evangelio

La expresión "se manifestó (ἐφανέρωσεν) Jesús otra vez a los discípulos" (Jn 21,1), establece un nexo entre la actividad del Jesús resucitado y el Jesús del ministerio. Sin embargo, fuera de Jn 21 no se emplea "φανερόω" para indicar o describir la resurrección de Jesús[129]. Solo hay otro caso en que se utiliza el mismo verbo para describir una aparición después de la resurrección y se encuentra en Mc 16, 12.14.

[129] Cf. R. SCHNACKENBURG, *The Gospel according to St John*, vol.3, o.c., p. 351. C. BARRET, *The Gospel According to St. John. An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text*, Cambridge 1978[2], 578.

Carson comparte la anterior particularidad comentando que el término "φανερόω", tres veces recurrente en el epílogo (Jn 21,1a.1b.14), constituye un tema común del cuarto evangelio, pero más específicamente en referencia a la revelación de Jesús en los días de su ministerio terreno[130]. Por tanto, una de las primeras tareas a realizar en el presente apartado consiste en comprender y ponderar el adecuado significado de las comparecencias finales de "φανερόω" que enmarcan el relato de epílogo del evangelio casi a modo de enunciado temático, teniendo en cuenta dicho matiz.

En tal sentido, para acometer dicha tarea dedicaremos un sub-apartado a la relación existente entre las comparecencias de "φανερόω", en su conjunto, en el cuerpo del evangelio y las del epílogo; y otro, a la relación entre las dos primeras manifestaciones de Jesús resucitado a los discípulos y la tercera manifestación, la del epílogo. Finalizaremos el presente apartado destacando, solo a nivel de enunciado, las implicaciones eclesiológicas que se derivan de la confrontación de ambos tipos de relación y lo que tienen que ver dichas implicaciones, con el escenario donde se despliega la narración del epílogo, "el lago de Tiberíades".

4.1. Las comparecencias de "φανερόω" en el epílogo y su relación con las del cuerpo del evangelio

Si recordamos, las comparecencias de "φανερόω" a lo largo del cuerpo del evangelio han sido seis (Jn 1,31; 2,11; 3,21; 7,4; 9,3; 17,6). Todas ellas se referían, cual especie de hilo conductor del relato evangélico, o bien, a la revelación de Jesús o de su gloria, o bien a las obras de Dios[131]. Dichas comparecencias, en lugares claves de la trama narrativa del cuarto evangelio, echaban mano del lenguaje de la revelación para cualificar la actividad del Jesús terreno[132]. De tal modo que, en las acciones de Jesús, se revelaban las obras de Dios y por medio de sus signos la gloria del Verbo encarnado se hacía visible y llamaba ineludiblemente a creer[133].

Pero ahora, tanto la séptima como la octava y novena comparecencias, se encuentra ubicadas en el ciclo pascual, y específicamente en el epílogo del evangelio

[130] Cf. D. CARSON, o.c., p. 668.
[131] Cf. J. SANDERS – B. MASTIN, *A Commentary on the Gospel according to St John*, London 1968, 369.
[132] Cf. J. ZUMSTEIN, *L'Évangile selon Saint Jean (13-21)*, o.c., p. 305.
[133] Cf. U. SCHNELLE, *Antidocetic Christology in the Gospel of John*, Minneapolis 1992, 174-175.

que engloba y enumera las últimas comparecencias de "φανερόω" dentro de la categoría de las apariciones del Resucitado a los discípulos. ¿Qué plus de sentido, pues, ha recibido el término, técnicamente empleado en Juan para la revelación, en estas recurrencias finales?

A tal respecto, un autor comenta que esta manifestación del Señor, en el contexto del epílogo, es diferente[134]; puesto que ahora que Jesús ha llegado a la consumación de su hora, revelarse significa el establecimiento de su identidad como el crucificado, el Jesús que han venido conociendo los discípulos, pero al mismo tiempo, el resucitado y ascendido al Padre para recibir de Él la Gloria que era suya antes de que el mundo existiese. Ese es el Jesús que ahora se revela manifestando, de este modo, su alteridad.

Cuando Jesús se manifestaba ante los hombres mediante sus obras, en realidad lo que les manifestaba era a Dios mismo[135]. Pues bien, la resurrección es la manifestación final que hace posible que los hombres vean a Jesús como el Señor (ὁ Κύριος)[136]. De este modo, la tarea del Bautista, proclamada en el primer capítulo del evangelio en términos de revelación (ἵνα φανερωσῇ) (Jn 1,31), llega a su realización total en Jn 21: Jesús se ha manifestado plenamente a Israel, es decir, a la comunidad de creyentes representada por los discípulos[137]. Esta especial manifestación del Señor resucitado es, por consiguiente, parte de su completa manifestación a través de la encarnación[138].

En consecuencia, la triple comparecencia de "φανερόω" en el epílogo, aun corroborando lo que hemos expuesto anteriormente a propósito de las apariciones pascuales al grupo de discípulos (Jn 20,19-23; 24-29), por un lado, hacen declaración explícita de que dichas apariciones constituyen un acto de revelación que lleva a culmen la exposición del relato; y, por otro lado, declaran explícitamente que lo que concierne a

---

134 Cf. J. MICHAELS, *The Gospel of John*, Grand Rapids 2010, 1028.
135 Cf. R. BROWN**,** *El Evangelio según Juan*, XIII-XXI, Madrid 1979, 1421.
136 En tal sentido, D. Moody Smith comenta que, en Juan, por lo general, se reserva el título de "Señor" solo para las escenas del ciclo pascual. Cf. D. MOODY SMITH, *The Theology of the Gospel of John*, Cambridge 1995, 90.
137 Cf. R. BROWN**,** *El Evangelio según Juan*, XIII-XXI, Madrid 1979, 1421-1422. D. MOODY SMITH, o.c., p. 89-90.
138 Cf. B. WESTCOTT, *The Gospel according to St. John*, London 1903, 299.

la narración misma del epílogo, es también acto de revelación, distinto al de las apariciones pascuales[139].

4.2. La relación entre las dos primeras manifestaciones de Jesús resucitado a los discípulos y la del epílogo

Uno de los detalles más resaltantes en el primer versículo del epílogo es la forma gramatical que adoptan aquí la séptima y octava comparecencia de "φανερόω" en comparación con las anteriores. En efecto, en Jn 21,1a leemos: "Μετὰ ταῦτα ἐφανέρωσεν ἑαυτὸν πάλιν ὁ Ἰησοῦς τοῖς μαθηταῖς". A destacar que esta expresión es novedosa en el conjunto de las recurrencias del verbo "revelar" a lo largo de la trama narrativa del evangelio. Se encuentra en aoristo indicativo de la voz activa, tercera persona singular, y en boca del narrador[140]. Si recordamos, entre las comparecencias de "φανερόω" en el cuerpo del evangelio, sólo hay dos, la segunda y la sexta, en tiempo aoristo del modo indicativo de la voz activa, el tiempo y modo gramaticales propios de la narración de sucesos, de acontecimientos[141].

Dichas recurrencias las hallamos en Jn 2,11 (καὶ ἐφανέρωσεν τὴν δόξαν αὐτοῦ) y Jn 17,6 (ἐφανέρωσά σου τὸ ὄνομα). En una, al inicio del relato, el narrador comenta que en Caná de Galilea, Jesús manifestó su gloria (el complemento directo de la acción de revelar es "la gloria de Jesús"); en la otra, al final de los discursos de despedida, el mismo Jesús, dirigiéndose al Padre, en contexto de oración, le dice que ha revelado "su nombre" a los hombres que el Padre le había dado (el complemento directo de la acción de revelar en este caso es "tu nombre"). Pero ahora, en Jn 21,1, asistimos a la primera vez entre las comparecencias de "φανερόω" en el evangelio, donde se dice que "Jesús se reveló a sí mismo" (ἐφανέρωσεν ἑαυτὸν), es decir, el complemento directo de la acción de revelar es el mismo Jesús.

Por otra parte, recordemos que en la cuarta comparecencia de "φανερόω" (Jn 7,4) son los hermanos de Jesús quienes le ordenan revelarse a sí mismo al mundo (φανέρωσον σεαυτὸν τῷ κόσμῳ). A destacar que, en esta comparecencia, que se ubica en

---

[139] Cf. R. CULPEPPER, *Designs for the Church in the Imagery of John 21: 1-14*, en J. FREY – J. VAN DER WATT – R. ZIMMERMANN (ed.), *Imagery in the Gospel of John*, Tübingen 2006, 376-377.
[140] Cf. M. ZERWICK – M. GROSVENOR, *A Grammatical Analysis of the Greek New Testament*, Roma 1988, 346. B. FRIBERG – T. FRIBERG (ed.), *Analytical Greek New Testament*, Grand Rapids 1981, 359.
[141] Cf. F. BLASS, *Grammar of New Testament Greek*, London 1911, 190-194.

pleno desarrollo del ministerio de Jesús, se emplea también el pronombre reflexivo en acusativo, como en Jn 21,1.

Pero con la gran diferencia de que, en aquel pasaje, Jesús respondió al atrevido imperativo de sus hermanos de esta manera: "Mi tiempo todavía no ha llegado" (Jn 7,6), en clara referencia a su "hora" y a la voluntad de su Padre bajo cuyo imperio aquélla se halla. Ahora, en cambio, después de haber atravesado su hora y de haberla llevado a su plena consumación, el texto en Jn 21,1 reporta, con profunda y coherente visión de conjunto del relato evangélico, que Jesús se reveló a sí mismo otra vez a los discípulos (ἐφανέρωσεν ἑαυτὸν πάλιν ὁ Ἰησοῦς τοῖς μαθηταῖς).

De este modo, nos hallamos en grado de apreciar mejor el tenor de la expresión que encabeza el epílogo del evangelio, puesto que las anteriores manifestaciones pascuales de Jesús al grupo de los discípulos (Jn 20,19-23; 24-29), habían constituido una verdadera "auto-revelación" de Jesús ante los suyos (Jn 21,14) como el Crucificado-Resucitado-Ascendido al Padre-el Viviente-Hermano, Señor y Dios[142].

¿Qué tiene, pues, en particular esta tercera manifestación del Resucitado a los discípulos de la que habla Jn 21 en comparación con las anteriores (Jn 20,19-23; 24-29)?

Existen indicios en el texto que nos pueden ayudar a responder al interrogante. En concreto, si fijamos la mirada en la segunda parte del primer versículo del epílogo (Jn 21,1b), detectamos que se retoma el verbo "φανερόω", su octava recurrencia, en idéntica forma gramatical, pero acompañado esta vez de la partícula "δέ" y del adverbio "οὕτως" (ἐφανέρωσεν δὲ οὕτως).

Ahora bien, entre los principales usos que posee la partícula griega "δέ", tenemos el adversativo. Como partícula adversativa "δέ" designa un contraste, algunas veces fuerte, otras veces débil, en relación a la frase, declaración o término precedente[143]. Su normal colocación en segunda posición[144], en este caso inmediatamente después del verbo "ἐφανέρωσεν", lleva consigo un matiz de contraste perceptible a través del contexto literario precedente, las manifestaciones pascuales al

[142] Cf. C. KEENER, o.c., p. 1225.
[143] Cf. K.-H. PRIDIK, δέ, en H. BALZ – G. SCHNEIDER (ed.), *Exegetical Dictionary of the New Testament*, vol.1, o.c., p. 278.
[144] Cf. F. BLASS, o.c., p. 290.

grupo de discípulos y la actual, y, por otro lado, la comparecencia del adverbio "οὕτως".

Esta tercera manifestación lleva consigo la marca de su peculiaridad en relación a las anteriores; la partícula adverbial señalaría al lector en qué consiste dicha peculiaridad o diferencia. En efecto, en muchas ocasiones en el griego del NT, "οὕτως" se emplea para indicar referencia a lo que sigue, pudiendo ser traducido, en general, por las expresiones "de la siguiente manera", "así", "de este modo"[145].

En este sentido, como lo indicará la narración del epílogo, las circunstancias parecen ahora distintas y el reconocimiento del Señor ya no es inmediato, como en el caso de las dos anteriores manifestaciones pascuales ante los discípulos, acontecidas en la forma de "cuerpo resucitado"[146]. Por tanto, la diferencia entre las manifestaciones pascuales del Resucitado a los discípulos en Jn 20 y la de Jn 21, radica en que ya no se trata, en el epílogo, de que los discípulos reconozcan a Jesús como el Cristo, el Hijo de Dios, el Señor, sino más bien cómo han de ser capaces ahora, en el tiempo post-pascual, de reconocer al Señor resucitado. El epílogo del evangelio presenta, así, el desafío de la hora actual para la comunidad de discípulos que vive un nuevo tiempo marcado por la "presencia" del Ausente[147].

De este modo, Jn 21 mostrará, y esto ha de verse en el desarrollo de los siguientes capítulos, que en el tiempo post-pascual el reconocimiento del Señor por parte de la comunidad de discípulos está mediado, según el lenguaje simbólico propio de Juan, por una pesca milagrosa, una comida y los roles eclesiales[148].

A este respecto, Keener comenta con agudeza que esta tercera manifestación pascual lleva las anteriores a un nivel más completo, aunque la confesión de Tomás en Jn 20,28 haya sido climática. Ya que, desde el punto de vista teológico dicha revelación refleja la expectación de los encuentros con el Señor en el tiempo post-pascual anunciada en los discursos de despedida[149].

---

[145] Cf. H. BALZ – G. SCHNEIDER (ed.), *Exegetical Dictionary of the New Testament*, vol.2, Edinburgh 1990, 549.
[146] Cf. D. CARSON, o.c., p. 503. X. LÉON-DUFOUR, *Lecture de l'Évangile selon Jean*, t.4, o.c., p. 223-224.
[147] Cf. R. CULPEPPER, *Designs for the Church in the Imagery of John 21: 1-14*, en J. FREY – J. VAN DER WATT – R. ZIMMERMANN (ed.), o.c., p. 377.
[148] Cf. X. LÉON-DUFOUR, *Lecture de l'Évangile selon Jean*, t.4, o.c., p. 274-275.
[149] Cf. C. KEENER, o.c., p. 1225.

4.3. Implicaciones eclesiológicas de la tercera manifestación de Jesús a los discípulos

La tercera manifestación de Jesús resucitado se centra enteramente sobre el grupo o la comunidad de los discípulos. Ellos son aquí el centro de atención. El significativo detalle de la inclusión literaria que forman tanto la comparecencia del verbo "φανερόω" como el dativo plural de "μαθητής" (τοῖς μαθηταῖς) (Jn 21,1-14), así lo están sugiriendo. Por ende, semejante encuadramiento del relato enmarca la vida, función y porvenir de la comunidad de discípulos del Resucitado dentro del lenguaje de la revelación, hasta ahora únicamente reservado en la narración evangélica para Jesús y su actividad reveladora, en cuanto enviado del Padre[150].

A este tenor, si la temática central del cuerpo del evangelio ha sido cristológica, la temática de Jn 21 es claramente eclesiológica. Jesús, el Señor, ya no se manifiesta para revelar ulteriores aspectos acerca de su identidad, esto ha sido el objeto de todo el relato evangélico, llevado a su clímax en los relatos pascuales de Jn 20 y el comentario conclusivo del narrador en Jn 20,30-31; sino que ahora se manifiesta para revelar el profundo significado teológico de la comunidad de discípulos y especialmente de las dos figuras claves en la trama del relato, a saber, Pedro y el discípulo amado, de cara al tiempo post-pascual que media entre la pascua del Señor y su parusía (Jn 21,22-23)[151].

Con tal finalidad, el epílogo utiliza un verbo significativo del inicio del relato para indicar que lo que sigue a continuación (οὕτως) posee gran relevancia y valencia teológica. En consecuencia, el v. 1 de Jn 21, lo reiteramos, funciona como el enunciado temático del epílogo: el pasaje de la cristología a la eclesiología del evangelio. Y no podía ser de otra manera, toda vez que la cristología del cuarto evangelio, en tanto que aguda cristología de la encarnación, no deroga ni hace superflua la eclesiología, sino que, por el contrario, la exige y reclama insistentemente[152].

Así pues, Jn 21 mostrará que en el tiempo post-pacual, tanto el reconocimiento del Señor por parte de la comunidad de discípulos, como la continuación de su obra

---

[150] Cf. F. MOLONEY, *El evangelio de Juan*, Estella 2005, 554. R. SCHNACKENBURG, o.c., p. 351-352.
[151] Cf. J. ZUMSTEIN, *L'Évangile selon Saint Jean (13-21)*, o.c., p. 377. C. TALBERT, *Reading John. A Literary and Theological Commentary on the Fourth Gospel and the Johannine Epistles*, Crossroad, New York 1992, 258.
[152] Cf. U. SCHNELLE, *Johanneische Ekklesiologie*: New Test. Stud. 37 (1991) 50.

reveladora en el mundo, necesitan mediaciones concretas, entre las cuales destacan los roles eclesiales al interno de la comunidad de seguidores del Señor[153].

He aquí, verosímilmente, la razón del escenario geográfico del relato contenido en el epílogo, el Mar de Tiberíades. A tal respecto, habíamos aseverado un poco más arriba que la expresión "Jesús se manifestó (ἐφανέρωσεν) de nuevo a los discípulos" (Jn 21,1), establecía un nexo entre la actividad del Jesús resucitado y el Jesús del ministerio; pues bien, la referencia toponímica al Mar de Tiberíades, cuya primera comparecencia ha tenido lugar en Jn 6,1, llamado también allí mar de Galilea, refuerza dicha idea[154].

Pero, a su vez, la amplía hacia un nuevo horizonte en la perspectiva del relato evangélico. A partir de ahora, Jesús continúa su obra reveladora en el mundo a través de la mediación de la comunidad de los suyos. En efecto, fue en Caná de Galilea donde Jesús dio inicio a sus signos, reveló su gloria y sus discípulos creyeron en él (Jn 2,11). Así también el epílogo mostrará, simbólicamente, a la comunidad de discípulos en acto, en el entorno del Mar de Galilea, llevando a cabo el envío misionero, provista de cuanto necesita para tal misión, y sostenida por su Señor hasta su vuelva[155].

De este modo, en cuanto acto de relectura en clave eclesiológica del relato evangélico, el epílogo, respetando íntegramente la conclusión del relato, efectúa una tarea de profundización teológica que va más allá de la pura profundización, hasta el punto de aportar novedad con audacia creativa; sobre todo cuando califica explícitamente las apariciones pascuales a los discípulos como acto de revelación mediante el empleo del término que el evangelio reservaba para la actividad reveladora de Jesús a lo largo de su ministerio terreno (φανερόω). De esta manera, parece que los autores del epílogo dan un paso hacia adelante en cuando a profundización y aporte de novedad teológica con respecto a 1Jn, ya que en este escrito del cuerpo jaónico las comparecencias de "φανερόω" nunca se refieren a la resurrección[156]. Dicha evidencia

[153] Cf. X. LÉON-DUFOUR, *Lecture de l'Évangile selon Jean*, t.4, o.c., p. 285.
[154] Cf. A. LINCOLN, *The Gospel according to Saint John*, New York 2005, 515.
[155] Cf. ib., 515. F. MOLONEY, *The Gospel of John*, o.c., p. 533.
[156] Al respecto, Müller comenta que en 1Jn 1,2 y 1Jn 4,9 φανερόω se refiere al ministerio público de Jesús en cuanto revelador de la vida y el amor del Padre; mientras que las comparecencias en 1Jn 2,28 y 1Jn 3,2 se refieren a la parusía del Señor y a la necesidad de permanecer en Él, guardando la requerida expectación hasta el día de su aparición. Por otra parte, las comparecencias de 1Jn 3,5.8 enfatizan el aspecto soteriológico de la encarnación. Cf. P.-G. MÜLLER, *φανερόω*, en H. BALZ – G. SCHNEIDER (ed.), *Exegetical Dictionary of the New Testament*, vol.3, Grand Rapids 1993, 413-414.

puede estar sugiriendo, a nivel histórico, un estadio en la redacción del evangelio ulterior a 1Jn.

En consecuencia, la relectura que hace el epílogo reconoce en la consumación de la hora de Jesús, es decir, su elevación y muerte en cruz-resurrección-ascensión al Padre-efusión del Espíritu, la plenitud de la revelación divina[157]. Al tiempo que, gracias al empleo del mismo término, redimensionado mediante su conexión con el acontecimiento pascual, reconoce y explicita igualmente la envergadura teológica de la comunidad de discípulos del Resucitado en la nueva situación caracterizada por la presencia del Ausente[158]. Están presentes aquí claros indicios de que tal procedimiento es explicable a través de la común pertenencia a un medio sociológico homogéneo, a un procedimiento típico de escuela[159].

En efecto, esto es lo que indica la novena y última comparecencia de "φανερόω" en el cuarto evangelio, al poner en relación el término usado por Juan en el relato para hablar de la revelación con el acontecimiento pascual: "τοῦτο ἤδη τρίτον ἐφανερώθη Ἰησοῦς τοῖς μαθηταῖς ἐγερθεὶς ἐκ νεκρῶν" (Jn 21,14).

En tal sentido, debe destacarse en la novena comparecencia con respecto a la séptima y octava (Jn 21,1.14), el cambio de la forma verbal. Ya no está en aoristo indicativo de la voz activa, sino en aoristo indicativo tercera persona singular de la voz pasiva. Constituyendo, de este modo, una singularidad entre las recurrencias de "φανερόω" a lo largo del evangelio; ya que si bien hemos encontrado en la primera, tercera y quinta comparecencias, formas del verbo en la voz pasiva, allí se trataba del modo subjuntivo (φανερωθῇ); aquí, en cambio, del indicativo aoristo con la connotación de culminación de una acción acontecida en un determinado momento de la historia[160].

Y con respecto a las formas en voz activa de Jn 21,1 (ἐφανέρωσεν) que tienen a Jesús como sujeto y, a la vez, como complemento directo de la acción de revelar (ἑαυτόν), la forma verbal en pasiva de Jn 21,14 (ἐφανερώθη) estaría indicando de manera tácita a Dios, el Padre, como agente de la acción de revelar a Jesús[161]. De tal modo que

---

[157] Cf. R. BROWN, *The Gospel according to John. XIII-XXI*, o.c., p. 1047.
[158] Cf. J. ZUMSTEIN, *L'Évangile selon Saint Jean (13-21)*, o.c., p. 266.
[159] Cf. R. CULPEPPER, *The Johannine School: An Evaluation of the Johannine-School Hypothesis Based on an Investigation of the Nature of Ancient Schools*, Missoula 1975.
[160] Cf. B. FRIBERG – T. FRIBERG (ed.), o.c., p. 360.
[161] Cf. J. ZUMSTEIN, *L'Évangile selon saint Jean (1-12)*, Genève 2014, 81.

hay que comprender las tres manifestaciones del resucitado a los discípulos en el contexto de la iniciativa gratuita del Padre, de un don, una gracia excelente al modo de lo expresado en Jn 1,16-17[162].

Así, pues, la iniciativa y liberalidad amorosa del Resucitado de revelarse a sus discípulos, expresada en la doble comparecencia de la forma verbal "ἐφανέρωσεν" de Jn 21,1[163], reposa y halla su fundamento último en la iniciativa gratuita e igualmente amorosa del Padre que ha querido revelar a Jesús a los discípulos, de nuevo (πάλιν), después de resucitar de entre los muertos, "ἐφανερώθη" (Jn 21,14)[164].

De esta forma, a la manera de la oración sacerdotal de Jn 17, los vv. "1" y "14" de Jn 21 enmarcan la imagen simbólica de la vida y misión de la comunidad de discípulos en el tiempo post-pascual, circundadas por el amor del Padre y del Hijo. Inmersa, a través de la consumación de la hora de Jesús, en la dinámica de la revelación del rostro del Padre al mundo, la comunidad de discípulos se experimenta sostenida por la iniciativa amorosa del Resucitado y la gratuita benevolencia del Padre.

El cuadro completo de las comparecencias de "φανερόω" en el cuarto evangelio, una vez analizadas las tres últimas recurrencias en el epílogo, se presenta ahora como sigue:

---

[162] "Le passif employé pour ce verbe "manifester" au v. 14, à la difference de l'actif à deux reprises au v. 1, prend l'allure d'un "passif divin" qui souligne l'intervention du Père dans l'événement". Y. SIMOENS, *Évangile selon Jean*, Paris 2016, 454.

[163] Cf. B. WESTCOTT, *The Gospel according to St. John*, London 1903, 299.

[164] "Resucitado de entre los muertos" había sido dicho ya por el evangelista en Jn 2,22; 12,9.17; 20,9. El epílogo muestra así que la resurrección es la plenitud de la revelación; y que esta tercera manifestación pascual se convierte, más aún que las dos narradas anteriormente en revelación para toda la comunidad futura de los discípulos. R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según San Juan*, III, versión, comentario e índices, Barcelona 1980, 444-445.

Orden de comparecencia	Ubicación en el texto	Forma verbal	¿Quién lo dice?	¿A quién lo dice?	¿De quién lo dice?
1ra.	Jn 1,31	φανερωθῇ	Juan Bautista	A los lectores	Jesús
2da.	Jn 2,11	ἐφανέρωσεν	Narrador	A los lectores	Su gloria
3ra.	Jn 3,21	φανερωθῇ	Jesús	A Nicodemo	las obras del que hace la verdad
4ta.	Jn 7,4	φανέρωσον	Sus hermanos	A Jesús	Jesús
5ta.	Jn 9,3	φανερωθῇ	Jesús	A sus discípulos	Las obras de Dios
6ta.	Jn 17,6	ἐφανέρωσα	Jesús	Al Padre	El nombre del Padre
7ma.	Jn 21,1a	ἐφανέρωσεν	Narrador	A los lectores	Jesús
8va.	Jn 21,1b	ἐφανέρωσεν	Narrador	A los lectores	Jesús
9na.	Jn 21,14	ἐφανερώθη	Narrador	A los lectores	Jesús

En el siguiente capítulo estudiaremos los pormenores en los que consiste la tercera manifestación pascual de Jesús a sus discípulos y su respectivo significado eclesiológico. En otras palabras, el "cómo" o modalidad de esta tercera manifestación del Señor (ἐφανέρωσεν δὲ οὕτως).

CAPÍTULO V

EL RECONOCIMIENTO DEL RESUCITADO NECESITA DE MEDIACIONES

Jn 21, como lo expresa T. Brodie, es "vida cotidiana". Se trata del descenso a lo terreno que completa la impresión precedente, dada especialmente en Jn 20, cuando contemplábamos al grupo de discípulos en un lugar, de alguna manera, "sacro", pero al mismo tiempo cerrado (cf. Jn 20,19-28). En cambio, aquí en Jn 21, la vida se hace práctica, los discípulos salen a pescar y la comunidad de los seguidores de Jesús asume una forma tangible entrando en la complejidad de la vida. El Jesús que ha ascendido al cielo está ahora presente sobre la tierra (Jn 21,4), junto a los suyos, prosiguiendo con ellos y a través de ellos su obra reveladora, proveyendo a las necesidades de su Iglesia hasta el día de su vuelta[1].

De este modo, aludiendo a la descripción de T. Brodie, se percibe idónea la consideración como "epílogo" de Jn 21 que, en cuanto relectura de Jn 1-20, opera una pragmatización del mensaje del evangelio en clave eclesiológica[2].

Así, después de enmarcar las escenas de Jn 21 dentro de la categoría del verbo "φανερόω", indicando con ello, por un lado, que cuanto sigue ha de comprenderse como un acto de revelación divina, y por otro, que permanece en continuidad con las apariciones pascuales al grupo de los discípulos, los redactores del epílogo hacen una presentación paradigmática, siguiendo el estilo simbólico de Juan[3], del modelo eclesiológico que emerge del mensaje global del evangelio (vv. 2-13) y de las condiciones de posibilidad del mismo durante el tiempo post-pascual (vv. 15-24).

---

[1] Cf. T. BRODIE, *The Gospel According to John. A literary and Theological Commentary*, New York 1993, 581-582.

[2] Cf. G. GENETTE, o.c., p. 8-11, quien, refiriéndose a las relaciones del texto con su paratexto, afirma que este campo de relaciones constituye, sin duda, uno de los lugares privilegiados de la dimensión pragmática de la obra, es decir de su acción sobre el lector.

[3] "Exploitant le double sens inhérent à ce type de langage (le sens premier pointe vers un sens second), le langage symbolique fournit le réservoir sémantique nécessaire à l'expression de la révélation". Cf. J. ZUMSTEIN, *L'Évangile selon Saint Jean* (1-12), o.c., p. 33.

Por tal motivo, lo reiteramos, la expresión al final del primer versículo de Jn 21, "ἐφανέρωσεν δὲ οὕτως", indica la modalidad novedosa de la revelación del Señor vigente durante el tiempo que media entre la pascua y su parusía.

En el presente capítulo nos ocuparesmos del análisis exegético de la primera sección del epílgo (Jn 21,1-14); dicha sección consta de tres momentos:

a) El establecimiento de la escena (vv. 2-3).
b) El inicio del reconocimiento del Señor a través de una pesca milagrosa (vv. 4-8).
c) Culminación del proceso de reconocimiento en una comida comunitaria (vv. 9-13).

1. Estaban juntos sus discípulos…Pero aquella noche no pescaron nada (vv. 2-3).

Se trata de los versículos que establecen la escena: teniendo en cuenta que el v. 1 cumplió la función de enunciado temático de todo el pasaje, como se señaló en el capítulo anterior, dando la calificación de "manifestación" a esta nueva aparición del Resucitado, y señalando además el marco topográfico donde se desarrolla, los vv. 2-3 completan el establecimiento de la escena con la lista de los personajes que intervienen en el relato y la creación de la intriga que introducirá la presencia del Señor y el consecuente desarrollo del milagro de la pesca.

1.1. Estaban juntos (v. 2)

La expresión que abre la exposición de la escena es la frase "estaban juntos" (ἦσαν ὁμοῦ). Dicha frase es importante porque muestra la continuidad del tema de la unidad que los discípulos habían recobrado después de la resurrección de Jesús[4]. En efecto, podemos apreciar una coherencia gradual a partir de este aspecto a través de las tres manifestaciones del Resucitado al grupo de los discípulos (cf. Jn 21,14)[5]: en la primera manifestación que tiene lugar después del anuncio de María Magdalena (Jn 20,19-23), se nos dice que "estaban los discípulos" congregados (ἦσαν οἱ μαθηταί), pero luego se nos informará que esta manifestación se efectuó sin la presencia de Tomás (cf. Jn 20,24); en la segunda manifestación (Jn 20,24-29), está Tomás con ellos (πάλιν

[4] Cf. H. RIDDERBOS, *The Gospel according to John, A Theological Commentary*, Translated by John Vriend, Grand Rapids 1997, 658-659.
[5] Cf. J. BEUTLER, *Comentario al Evangelio de Juan*, Estella 2016, 492.

ἦσαν ἔσω οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ καὶ Θωμᾶς μετ' αὐτῶν); finalmente en la tercera manifestación (Jn 21,1-14), se nos refiere como primer dato que "estaban juntos" (ἦσαν ὁμοῦ) (Jn 21,2), enfatizando el hecho de "estar juntos" por medio de la mención de Tomás en segundo lugar, inmediatamente después de Simón Pedro.

Este significativo detalle cobra mayor relevancia si se recuerda que expresamente en la prolongada oración que concluye los discursos de despedida, Jesús había pedido explícitamente al Padre el don de la unidad para sus discípulos que quedaban en el mundo[6]: "Padre santo, guarda en tu nombre a los que me has dado, para que sean uno como nosotros" (Jn 17,11). Y más adelante añadía: "La gloria que me diste, se la he dado a ellos, para que sean uno como nosotros somos uno" (Jn 17,22).

La pascua de Jesús y la efusión de su Espíritu reconstruyen la unidad de la comunidad de discípulos[7], aquella unidad probada y resquebrajada durante la llegada de la hora como lo indicaban las palabras del Maestro en Jn 16,32: "He aquí que llega la hora y ya está aquí en que escaparéis cada uno por su lado y a mí me dejaréis solo". Pero ahora, a modo de conclusión del ciclo pascual, los redactores del epílogo abren la escena indicando la realización de esa unidad pedida al Padre por Jesús y otorgada en la consumación su hora.

Volveremos sobre este punto del "estar juntos", una vez que hayamos analizado la recurrencia de cada uno de los nombres de los discípulos que se citan, su significado en relación al contexto del cuerpo del evangelio, y el sentido del número de personajes que componen la lista.

Simón Pedro: El primero en ser nombrado es Simón Pedro, tal opción corresponde al lugar destacado que ha tenido este personaje a lo largo de todo el relato evangélico. En efecto, aparece ya al inicio de la narración entre los primeros discípulos que llama el Señor para que le sigan (Jn 1,35-51). En dicho pasaje es Andrés, su hermano, discípulo de Juan el Bautista, quien le comunica que han encontrado al Mesías, y le lleva a Jesús.

---

[6] Cf. C. TALBERT, *Reading John. A Literary and Theological Commentary on the Fourth Gospel and the Johannine Epistles*, New York 1992, 259.
[7] Cf. ib., 259.

El primer encuentro entre Jesús y Simón es bastante significativo: el texto dice que Jesús dirige una mirada profunda y escrutadora sobre él (Jn 1,36.42). Es el sentido del participio griego "habiéndolo mirado" (ἐμβλέψας αὐτῷ) y al fijar en él su vista, penetra en su corazón y crea su destino. Recordemos una vez más que el nombre, en la mentalidad bíblica, es la síntesis de la vocación y de la misión de una persona (Gn 3,20; Os 1,4.6.9; 2,1.3; Is 7,14; 8,3), y un cambio de nombre produce un viraje significativo en los destinos de una persona, sobre todo en relación a la historia de salvación (Gn 17,5; 32,29). Más aún, el pasivo "κληθήσῃ" (ser llamado), equivale prácticamente en el presente contexto al verbo "ser", que toca la esencia misma y la existencia de la persona[8].

De este modo, el narrador ha asociado el nombre de "Roca", nombre nuevo con el que fue llamado Simón, a su primer encuentro con Jesús. No obstante, el narrador no revela la interpretación del nuevo apelativo. Sin embargo, añade un comentario indicando un futuro que el lector del evangelio, en cierto modo, puede saber que se ha verificado: aquel que una vez se llamó Simón, hijo de Juan, se convertirá en Cefas, Pedro[9].

A destacar, pues, en este primer encuentro que es Jesús quien toma totalmente la iniciativa. Le dice a Simón su identidad, su procedencia (hijo de Juan) y quién será en el futuro (Cefas/Pedro)[10]. En efecto, el uso del nombre compuesto de "Simón Pedro" es típico del estilo joánico[11]; y dicho uso resume todo un cambio de perspectiva operado ya desde los mismos inicios del relato, a saber, que quienes pretenden haber encontrado al "Mesías", a aquel de quien escribieron Moisés y los profetas (cf. Jn 1,41.45), en realidad se están encontrando a sí mismos y a su más profunda vocación e identidad. Habrá que esperar el desarrollo y el desenlace de toda la narración evangélica para que Simón, y con él los demás discípulos, y los lectores del evangelio, atisben a intuir el

[8] CF. S. CARRILLO, *El evangelio según san Juan*, Estella 2010, 116.
[9] Cf. F. MOLONEY, *El evangelio de Juan*, Estella 2005, 79.
[10] Cf. ib., 79, quien también comenta al respecto que dada la abundante presencia de Simón Pedro en las tradiciones evangélicas y su indiscutible papel como el líder elegido de los Doce y los otros discípulos, es bastante probable que el autor del cuarto evangelio jugara en esta promesa con el conocimiento que los lectores tenían del personaje Cefas/Pedro. Jesús promete una cosa a Simón que los lectores saben que fue cierta. Efectivamente, Simón llegó a ser Cefas/Pedro. Al igual que en los vv. 38 y 41, la adición de la explicación en griego del nombre arameo *Cefas* no sólo responde a la necesidad de unos lectores que no eran judíos, sino que también subraya los intereses narrativos del autor. Los lectores saben que lo que Jesús había dicho que ocurriría había efectivamente acontecido; desconocían, sin embargo, la interpretación joánica de tal presagio implícito en el nombre (*omnis nomen est omen*). Cf. ib., 84-85.
[11] Cf. B. LINDARS, *The Gospel of John*, London 1972, 624.

significado del nuevo nombre. Tal momento solo llega en Jn 21, en el epílogo del evangelio, cuando los redactores del mismo a través del relato de vv. 1-14 y el diálogo de vv. 15-23, lo esclarecen.

El otro lugar de comparecencia clave de Simón Pedro en el cuerpo del evangelio es Jn 6,67-69, al final del discurso del pan de vida. Dicho discurso constituye la explicación cristológica del signo de la multiplicación de los panes y los peces a orillas del mar de Tiberíades, para saciar el hambre de la multitud de los que seguían a Jesús y escuchaban su palabra; tal episodio supondrá un verdadero hito o momento crítico en el desarrollo del relato ya que "a partir de entonces, muchos de sus discípulos se volvieron atrás y ya no andaban con él" (Jn 6,66).

En efecto, ya en Jn 6,60 muchos discípulos comienzan a decir que el discurso de Jesús es duro y difícil de aceptar, al final de las palabras de Jesús, sacan las consecuencias de su juicio. Él no había facilitado su decisión de fe, sino que sólo les había mostrado que se trataba de una decisión posibilitada por la fe. Pero, en lugar de volverse a Dios para pedir esta gracia, los oyentes abandonan a Jesús desistiendo de su proyecto de fe en él[12]. Se trata de un momento crucial en el ministerio público de Jesús. Es aquí cuando interviene la figura de Simón Pedro, en el momento en el que Jesús interpela al grupo de los doce en torno a su decisión de seguir con él o abandonarlo.

La respuesta de Simón Pedro no se conforma con una confesión de fe expresada por un título cristológico, como en Marcos (8,29). En lenguaje joánico, Pedro expresa la experiencia de su fe en Jesús, actuando como vocero del grupo de los Doce: ellos no pueden dirigirse a ninguna otra parte. Solo Jesús tiene palabras de vida eterna (Jn 6,63.68)[13]. Es una confesión sincera, formal y explícita de la mesianidad de Jesús, y su importancia queda subrayada en este momento de crisis y de fracaso[14]. Las palabras "nosotros sabemos y creemos que tú eres el Santo de Dios" (Jn 6,69) han encontrado distintas explicaciones. En el contexto presente no cabe duda de que expresan una certeza y comprensión de la fe, adquirida una vez y conservada, lo cual estaría siendo indicado por el empleo del tiempo perfecto (πεπιστεύκαμεν καὶ ἐγνώκαμεν)[15].

[12] Cf. J. BEUTLER, o.c., p. 188.
[13] Cf. ib., 189.
[14] Cf. S. CARRILLO, o.c., p. 246.
[15] Cf. J. BEUTLER, o.c., p. 189.

En el "nosotros", Pedro habla no sólo por su persona, sino como portavoz de la comunidad naciente de discípulos, dentro de la cual el grupo de los Doce se inscribe[16]. Pero incluso en el seno de este grupo es posible el fracaso. Jesús responde a esta confesión de fe auténtica anunciando que surgirá un traidor. Jesús ha elegido a los doce, pero el plan de Dios por el que conduce a algunos hasta Jesús es mucho más amplio (cf. 6.64), y cada creyente es libre de aceptar o rechazar este don. La fragilidad de la respuesta humana perdura, incluso entre los creyentes. Se requiere más que una confesión de fe. Si hay un traidor, entonces habrá una traición. La confesión de Simón Pedro es alentadora en medio del camino del despliegue de las obras del revelador. Pero, ¿cómo sobrevivirá esta expresión de fe en los momentos difíciles que llevarán el relato a su final? ¿Cómo reaccionarán los creyentes, entre ellos paradigmáticamente Pedro, portavoz del grupo de los doce, al "levantamiento" del Hijo del hombre (Jn 3,14)?

El siguiente pasaje clave del relato evangélico donde interviene Simón Pedro, se ubica al inicio del así llamado libro de la gloria (13,1-20,31)[17], más precisamente al inicio de los discursos de despedida, precedidos por el gesto del lavatorio de los pies a los discípulos.

En este momento crucial de la historia del discipulado, Simón Pedro, se opone a que Jesús le lave los pies como lo había empezado a hacer con los otros discípulos (Jn 13,6). El lavatorio forma parte del designio de Dios (cf. Jn 13,1-5), por lo que la

[16] En el cuarto evangelio sólo hay dos lugares donde se menciona a este grupo de discípulos, aquí y en la descripción de Tomás como 'uno de los doce' (20,24). Este grupo no juega un papel significativo en la teología del discipulado del evangelio, sin embargo, el grupo de los 'doce' dentro del grupo más amplio de los seguidores de Jesús formaba ya parte de la tradición. El autor lo utiliza aquí para diferenciar entre 'muchos discípulos' (vv. 60.66) y un grupo más pequeño que asume el desafío de continuar el seguimiento, mostrando de este modo auténtica fe en la palabra y la persona de Jesús. Cf. F. MOLONEY, *El evangelio de Juan*, o.c., 248-249.

[17] "Cuando estaba cerca la fiesta de la Pascua, Jesús hizo un viaje decisivo a Betania (Jn 11,1.7.12; 12,1) y, después, a Jerusalén (11,55; 12,1.12.20). Se trata de un viaje para la gloria de Dios, para que el Hijo de Dios fuera glorificado por medio de él (11,4.40). En Jerusalén, cuando "el mundo" desea verle, se anuncia la hora de la glorificación de Jesús (12,19-20.23. 31-32). Jesús, Lázaro, Marta y María y "los judíos" juegan su parte correspondiente en el contexto espacial y temporal del movimiento de Jesús hacia Jerusalén con ocasión de una Pascua que se caracterizará por su muerte violenta (Jn 11,49-50.57; 12,7.10.33). Pero este final violento revelará la gloria de Dios (Jn 11,4a) y el Hijo del hombre se glorificará mediante él (Jn 11,4b). Es la hora de la glorificación del Hijo del hombre, su levantamiento desde la tierra (Jn 3,14; 8,28). Jesús no muere *por él*, sino que entregará su vida *por los demás*. En medio del incremento de la incomprensión y la violencia, ha emergido el tema de la "reunión" (Jn 10,15-16; 11,50-52; 12,9.19.20.32). Sin embargo, nada de esto elimina el enigma de la cruz: 'Dijo esto para mostrar de qué muerte iba a morir' (Jn 12,33). El relato que sigue debe contarnos una muerte que es también la congregación de toda la gente en torno al Hijo del hombre levantado y glorificado (Jn 12,23). Pero el ministerio público de Jesús llega a su final (Jn 12,36)". Cf. ib., 378-379.

objeción de Pedro indica que la forma en que entiende las acciones no está en sintonía con el motivo por el que Jesús las lleva a cabo. Se evidencia, de esta manera, una falta de apertura a la revelación de los caminos de Dios en las palabras y los hechos de Jesús[18].

La respuesta de Jesús (Jn 13,7) admite que en el "ahora" del gesto profético, Pedro no sabe lo que está ocurriendo, pero que habrá un "después" en el que su ignorancia se transformará en conocimiento. Algo va a ocurrir entre el "ahora" y el "después", y el lector sospecha que "la hora" del amor de Jesús por los suyos "hasta el extremo" (εἰς τέλος) formará parte de esos acontecimientos determinantes. La sospecha se ve guiada por los relatos de la purificación del templo por Jesús (Jn 2,13-22) y de su entrada en Jerusalén (Jn 12,12-16). En estas dos ocasiones, los discípulos no comprendieron las palabras y acciones de Jesús, pero tras su resurrección (Jn 2,22) y su glorificación (Jn 12,16), recordaron, creyeron y comprendieron que había llegado la hora de la glorificación del Hijo del hombre (12,23)[19].

Jesús, pues, advierte a Pedro que lo que está en juego aquí es "tener parte" (Jn 13,8) con él (ἐὰν μὴ νίψω σε οὐκ ἔχεις μέρος μετ'ἐμοῦ). Tener parte con Jesús mediante el lavatorio significa acceder al amor que se entrega hasta dar la vida, simbólicamente anticipado en el lavatorio de los pies.

Después de la explicación del gesto del lavatorio, Jesús entra decididamente en el contexto de los discursos de despedida. Es aquí, donde interviene Pedro para manifestar de nuevo con sus palabras, la incomprensión de cuanto está diciendo su maestro (cf. Jn 13,31-38). Narrativamente, se pueden distinguir dos palabras de Pedro y dos respuestas de Jesús. La primera palabra de Pedro es una pregunta; la segunda se compone de una pregunta y una afirmación, que Jesús, seguidamente, pone en duda. Él prevé un comportamiento totalmente distinto del que Pedro promete[20].

El primer diálogo aplica a Pedro, vocero del círculo de los discípulos, lo que Jesús les había dicho antes a los judíos (Jn 7,33s) y a todos los discípulos (Jn 13,33): no pueden seguir a Jesús allí adonde ahora parte. Pedro lo hará solo después, aludiendo a su muerte violenta (cf. Jn 21, 18s). En realidad, nadie puede seguir a Jesús en el

[18] Cf. ib., 387.
[19] Cf. ib., 387.
[20] Cf. J. BEUTLER, *Comentario al Evangelio de Juan*, o.c., p. 344-345.

momento de su "hora" igual que lo había seguido antes. La única forma de seguir a Jesús en el momento de su hora consiste en seguirlo también en su muerte y resurrección.

El segundo diálogo asume ahora un mayor acento biográfico. Pedro no solamente no dará su vida por su Señor, sino que negará ser su discípulo tres veces antes del amanecer, cuando cante el gallo (cf. Jn 18,15-27). La escena de Jn 13,36-38 está orientada a Pedro con más énfasis, de forma similar a como sucedía ya en Jn 6,68 y Jn 13,6-11. El estar dispuesto Pedro a morir por Jesús se expresa en una formulación joánica: en lugar del "morir con él" que aparece en Jn 11,16 (συναποθανεῖν), dice "dar / exponer la vida" (τιθέναι τὴν ψυχήν). Esta expresión ya había sido empleada por Jesús, que "da su vida" por sus ovejas (Jn 10,11.15.17s). En Jn 15, Jesús requerirá de sus discípulos que estén dispuestos a "entregar su vida" por los amigos (Jn 15,13) según su ejemplo, como uno que ha amado a los suyos hasta el extremo (Jn 15,12s).

De este modo, al jugar el evangelista con esta fórmula de Jn 13,37, recuerda la relación entre el "estar dispuesto" humano, a exponer la propia vida, y la "entrega efectiva de Jesús" de la propia vida, que ha de posibilitar aquella disponibilidad. Los discípulos, por sí mismos, y Pedro está constituyendo claro ejemplo de ello, son incapaces de comprender el sentido profundo de la ida de Jesús, su vuelta al Padre a través de la hora de la cruz.

Existe, pues, una tensión entre el "ahora" del momento presente del relato, caracterizado por unos discípulos traidores, ignorantes y falibles (Jn 13,7a. 36b), y un "después", en el que esta situación será transformada (Jn 13,7b. 36c). El relato se mueve en el "entretiempo"[21].

Sin embargo, arrogantemente, Pedro insiste en que no existe tensión alguna. Repitiendo las anteriores dificultades que tuvo con Jesús con ocasión del lavatorio, hace una pregunta en la que indica que no hay viaje alguno que no esté dispuesto a hacer con Jesús (v. 37). Jesús profetiza que Pedro se verá frustrado por su propia arrogancia. El "ahora" de la ignorancia de Pedro y el fracaso de su arrogancia se demostrarán posteriormente, y así se pondrá de manifiesto el conocimiento de Jesús. El relato que

[21] Cf. F. MOLONEY, *El evangelio de Juan*, o.c., p. 399.

sigue contará el cumplimiento de la profecía de Jesús: Pedro negará ser su discípulo (cf. Jn 18,15-27).

En el actual contexto, pues, de desconocimiento e incomprensión, debe entenderse el gesto que hace Pedro en el huerto de Getsemaní cuando llega la tropa enviada por el sumo sacerdote a arrestar a Jesús (Jn 18,10-11). Recordemos que el relato del arresto de Jesús culmina con una escena que nada la dejaría presagiar. Mientras que en Jn 18,8b-9, Jesús había tenido cuidado de los suyos, separándose de ellos, Pedro realiza un acto de resistencia para proteger a su maestro: hiere con espada en la oreja derecha a uno de los siervos del sumo sacerdote (v. 10). Esta incómoda intervención ofrece a Jesús la ocasión de precisar el sentido de su misión de cara a su muerte inminente[22].

El gesto de Pedro delata así, una vez más, su profunda incomprensión del destino que Jesús ha elegido soberanamente. Como ya lo sugería el diálogo durante el primer discurso de despedida (Jn 13,36-38), el discípulo buscando el modo de salvar a Jesús del arresto, hace pensar que él ve en la pasión inminente, no la continuidad de la misión del Revelador, sino, todo lo contrario, su frustración. No logra ver que el arresto del Maestro, no obstaculiza en absoluto la libertad del Enviado del Padre, sino que constituye su expresión[23].

Jn 18,15-25 refiere el relato de las negaciones de Pedro. La novedad del relato joánico con relación al relato sinóptico radica en dos aspectos fundamentales: 1) en los evangelios sinópticos, Pedro niega conocer a Jesús, mientras que en Jn niega ser su discípulo[24]. Se evidencia, de este modo, un énfasis en el aspecto del discipulado. 2) Los evangelios sinópticos narran de manera continua las tres negaciones de Pedro anunciadas proféticamente por Jesús, mientras que en Jn son narradas de manera tal que hacen de marco a la rendición del testimonio de Jesús ante el sumo sacerdote.

[22] Cf. J. ZUMSTEIN, *L'Évangile selon Saint Jean (13-21)*, o.c., p. 202.
[23] Cf. ib., 202.
[24] Al respecto I. DE LA POTTERIE, *La passion de Jésus selon l'évangile de Jean*, Paris 1986, 68, afirma: "Aussi bien chez le grand prêtre qu'à l'extérieur, tout tourne autor du thème être disciple". Similar punto de vista sostiene F. MOLONEY, *John 18:15-27: A Johannine View of the Church*, DowR 112 (1994) 233: "In six brief sentences the theme of the disciple of Jesus appears nine times, focussing the reader's attention upon the theme of discipleship".

Efectivamente, las negaciones de Pedro quedan interrumpidas cuando se interroga a Jesús "sobre sus discípulos y su enseñanza"[25].

Se destaca, así, una vez más la trascendencia del valor de las palabras de Jesús, más allá de la insuperable incapacidad de dar testimonio de su discipulado por parte de Pedro en aquella hora. De tal modo que quien ha sido privado de su libertad, atado y conducido a juicio, con su declaración sigue sosteniendo y apostando por el que está afuera, aparentemente libre, en el patio del sumo sacerdote, aliado ahora con el mundo que rechaza el testimonio de Jesús[26]. Por este motivo, cuando se cumple la palabra de Jesús sobre la defección de su discípulo, el pasaje concluye sin ningún tipo de comentario: "καὶ εὐθέως ἀλέκτωρ ἐφώνησεν" (Jn 18,27). Una pasividad fundamental es inherente a la fe y al discipulado, como lo indican importantes pasajes del relato al utilizar expresiones que manifiestan con claridad la iniciativa divina que siempre precede (Jn 1,12-13; 3,3.5-7; 9,3; 15,16).

Sin embargo, así como se ha cumplido la profecía sobre la imposibilidad por parte de Pedro de seguir a su Maestro en el momento de su hora, también los lectores del relato son conscientes de que otra profecía ha sido pronunciada por Jesús a Simón Pedro, y aguarda aún su cabal cumplimiento: "me seguirás más tarde" (ἀκολουθήσεις δὲ ὕστερον) (Jn 13,36). Hemos de esperar, en efecto, al relato del epílogo del evangelio para verla realizada.

Después de los acontecimientos de la pasión, habiendo atrevesado, Jesús, su hora, hay un sentido de nuevo comienzo en el relato cuando el texto dice que Pedro "salió" con el otro discípulo hacia la tumba (Jn 20,3). Inicialmente, Simón Pedro es quien va por delante y el otro discípulo le acompaña. La novedad de la situación se intensifica por el hecho de que María Magdalena huyó de la tumba hacia el encuentro de los discípulos en el v. 2, mientras que los discípulos se dirigen hacia la tumba en el v. 3. Los dos discípulos se ponen en movimiento hacia el lugar de la acción de Dios: una tumba vacía. En coherencia con la prioridad dada al discípulo amado en Jn 13,23-26 y Jn 19,25-27, él es el que llega primero a aquel lugar[27].

---

[25] Cf. F. MOLONEY, *El evangelio de Juan*, o.c., p. 495.
[26] Cf. R. BROWN, *The Death of the Messiah. A Commentary on the Passion Narratives in the Four Gospels*, I, New York 1994, 592.
[27] Cf. ib., 525.

Sin embargo, el lector también sabe que Simón Pedro fue nombrado "Roca" (Jn 1,42) y que, con sus luces y sombras, ha representado a los otros discípulos en varias ocasiones (6,66-69; 13,36-38; 18,10-11). Se percibe aquí una tensión entre estos dos personajes. En efecto, aunque inicialmente, el discípulo a quien Jesús amaba iba junto a Pedro (Jn 20,3-4), corrió más a prisa que éste y llega primero a la tumba (Jn 20,4)[28].

Una vez en la tumba, el otro discípulo se detiene para mirar dentro y ve las vendas de lino en el suelo, pero no entra en la tumba por respeto a Simón Pedro que venía detrás "siguiéndole" (ἀκολουθῶν αὐτῷ) (Jn 20,6)[29]. La descripción de Simón Pedro como el que aparece "siguiendo al discípulo amado" en este pasaje, indica una seria inversión de la situación del v. 3, donde es Pedro el primero en ser nombrado al "salir" hacia la tumba. El otro discípulo, ha de ser "seguido" en relación a algún rasgo específico de su discipulado, lo cual se sugiere con su llegada anticipada a la tumba de Jesús. Pero todavía habrá de especificarse mejor dicha particularidad en la conclusión del relato, específicamente en el epílogo. Dígase de igual modo para el significado de esta especie de juego de ser adelantado el uno por el otro, y de esperar uno al otro para cederle la precedencia. Son aspectos todos que quedan abiertos, en espera de dilucidación.

Volviendo a la escena, Simón Pedro al entrar en la tumba no sólo ve los lienzos, sino también el sudario utilizado para envolver la cabeza de Jesús. Dicho sudario se encuentra aparte, cuidadosamente doblado y colocado en un lado. Las alusiones a Jn 11 son insoslayables. En efecto, Lázaro salió de la tumba envuelto todavía en la mortaja y su rostro aún cubierto con el sudario (Jn 11,44). En esta escena, sin embargo, no sólo está vacía la tumba, sino que también está vacía la mortaja. El Jesús resucitado está desprovisto de ella. Otra utilización de la voz pasiva, además de la ya aparecida en Jn 20,1, para indicar que el sudario que cubría la cabeza de Jesús había sido doblado (ἐντετυλιγμένον) y colocado en un lado aparte de las vendas, refuerza la impresión de que Dios ha entrado en la historia (Jn 20,6-7)[30].

Sin embargo, de este entrar en la tumba de Simón Pedro, nada se nos dice con respecto a su reacción o respuesta, excepto que, simplemente, "entró" y "vio". Esta táctica del retraso conduce al lector al clímax del v. 8. Se recuerda la mayor urgencia del

[28] Cf. ib., 525.
[29] Cf. J. BEUTLER, *Comentario al Evangelio de Juan*, o.c., p. 468.
[30] Cf. F. MOLONEY, *El evangelio de Juan*, o.c., p. 526.

otro discípulo por llegar a la tumba y el hecho de que se adelantara a Pedro (v. 8a). El otro discípulo ve los signos de la derrota de la muerte: la tumba vacía, la mortaja vacía incluyendo el sudario. La visión de estas cosas le conduce a la fe: "καὶ εἶδεν καὶ ἐπίστευσεν" (Jn 20,8b)[31].

Finalmente, el narrador evoca el conocimiento de la Escritura en vinculación con la fe pascual (Jn 20,9). Y la presenta como un conocimiento necesario para acceder a una justa comprensión del signo del sepulcro vacío. Para calibrar el alcance de este argumento, conviene recordar que la Escritura constituye, en el cristianismo primitivo, el registro hermenéutico que permite verbalizar el sentido del fin del trayecto terrestre de Jesús de Nazaret. La confesión de fe más antigua recurre a esta referencia (1Co 15,4). Sin embargo, con el comentario del narrador en referencia al desconocimiento de la Escritura[32] por parte de los discípulos, el texto deja entender que no es la Escritura en cuanto tal la que funda la fe, sino la experiencia: experiencia del sepulcro vacío para el discípulo amado, experiencia de las apariciones para los otros discípulos, entre los cuales estará, sin duda, Simón Pedro (cf. Jn 20,2)[33].

Y para finalizar, el silencio implicado en el regreso a casa (Jn 20,10) posee un alcance teológico: solo el Señor "ascendido" al Padre (Jn 20, 17) puede fundar la fe pascual[34]. El relato, inteligentemente, acrecienta la expectativa de los lectores orientándola por completo hacia la gratuita y absoluta iniciativa del Resucitado de cara a su manifestación a la comunidad de sus discípulos.

Tomás apodado el Mellizo, La mención de Tomás como "el Mellizo", establece, en primer lugar, una conexión con el relato de Jn 20,24-29[35]. Allí, Tomás, prestando su voz a la comunidad de discípulos del Resucitado, pronunció la confesión de fe climática

[31] Cf. ib., 526.
[32] Esta glosa del narrador es difícil de interpretar: ¿cómo la ignorancia de los discípulos puede ser subrayada después que la fe pascual del discípulo amado ha sido puesta de manifiesto? Con frecuencia se ha tenido presente la crítica de las fuentes para explicar esta tensión: introduciendo la figura del discípulo amado en este episodio, el evangelio habría creado una tensión con el v. 9 más antiguo. Pero por más exacta que sea esta observación, en relación a la composición del pasaje, no excluye su coherencia argumentativa. El comentario implica entonces un doble acento: por una parte, coloca en relieve la fe culminada del discípulo amado que, sin poder apoyarse todavía sobre el testimonio de la Escritura, ha sabido interpretar el mensaje de la tumba vacía. Por otra parte, explica el silencio de Pedro. El portavoz del grupo de los doce no disponía todavía del apoyo de la Escritura que le hubiese permitido descifrar el sentido de su descubrimiento. Cf. J. ZUMSTEIN, *L'Évangile selon Saint Jean (13-21)*, o.c., p. 273.
[33] Cf. ib., 273.
[34] Cf. ib., 273.
[35] Cf. R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según San Juan*, III, Barcelona 1980, 436.

del evangelio: "Señor mío y Dios mío"[36]. Y produjo, a su vez, la ocasión para que Jesús pronunciara el macarismo destinado a las generaciones futuras de discípulos: "dichosos los que sin ver crean". Tal conexión con el relato de Jn 20,24-29, está en línea con la intención explícita de los redactores del epílogo de unir esta tercera manifestación de Jesús resucitado a las dos manifestaciones anteriores al grupo de los discípulos (Jn 20,19-23; 20,24-29).

Pero también, con la explícita mención de Tomás, el Mellizo, los autores del epílogo ponen en juego dos elementos inquietantes en la trama del nuevo relato: ¿serán capaces los discípulos en el tiempo post-pascual, caracterizado por la "presencia del que ha ascendido"[37], de reconocer a su Señor y Dios? ¿Cómo se llega, en las condiciones concretas del nuevo tiempo, a ser merecedores de la bienaventuranza pronunciada por el resucitado delante de Tomás (Jn 20,29)?

Estos interrogantes serán retomados más adelante en su oportuno momento. Sin embargo, dejamos entrever desde este momento el eco generado por los verbos empleados en el macarismo de Jn 20,29 (μακάριοι οἱ μὴ ἰδόντες καὶ πιστεύσαντες), con relación a los empleados por el narrador en el comentario de Jn 20,8 relativo al discípulo amado en el momento de la inspección de la tumba junto a Simón Pedro (καὶ εἶδεν καὶ ἐπίστευσεν). (el verdadero desafío del tiempo post-pascual)

En segundo lugar, llamar a Tomás como "Dídimo" hace pensar igualmente en Jn 11,16 que constituye la primera comparecencia de este discípulo en el cuerpo del evangelio[38]. En esta oportunidad, Tomás exclamó en tono eufórico y un tanto exaltado a los otros discípulos: "Vayamos también nosotros y muramos con él". Esto lo dice en el contexto de la vuelta de Jesús a Judea con motivo de la muerte de Lázaro; en efecto, en dicha ocasión, los discípulos, previamente, habían advertido al maestro la inconveniencia de tornar a Judea: "Rabbí, hace poco los judíos querían apedrearte, ¿y vuelves allí?" (Jn 11,8).

La exclamación eufórica de Tomás, el Mellizo, estaría significando la invitación a seguir al líder del grupo allí donde reina un ambiente hostil y de rechazo, estando

[36] Cf. C. KEENER, o.c., 1225.
[37] Cf. A. DETTWILER, *Die Gegenwart des Erhöhten. Eine exegetische Studie zu den johanneischen Abschiedsreden (Joh 13,31-16,33) unter besonderer Berücksichtigung ihres Relecture-Charakters*, Göttingen 1995.
[38] Cf. J. BEUTLER, *Comentario al Evangelio de Juan*, o.c., p. 492. B. LINDARS, o.c., p. 624.

dispuestos a afrontar activamente el conflicto hasta el punto de morir con él (ἵνα ἀποθάνωμεν μετ᾽αὐτοῦ)[39].

Pero Jesús más adelante, en los discursos de despedida, corregirá el trasfondo vehemente subyacente a la expresión pronunciada aquí por Tomás[40], a propósito de la pretensión, casi paralela, de Simón Pedro en Jn 13,36-38. En el discipulado, no se trata en primer lugar de que el discípulo dé la vida junto con la de su maestro (μετ᾽αὐτοῦ), o por su maestro (ὕπερ αὐτοῦ); sino de aceptar que su maestro dé la vida, irrenunciablemente como acto primero, por él y por cada uno de los suyos (καὶ τὴν ψυχήν μου τίθημι ὑπὲρ τῶν προβάτων) (Jn 10,15).

Los rasgos resaltados en la historia del discipulado de Tomás, el Mellizo, al igual que los de Simón Pedro, han de aportar luces para la comprensión de las escenas que componen la trama narrativa del epílogo.

Natanael de Caná de Galilea: Natanael hace eco al inicio del evangelio (cf. Jn 1,45-51)[41], al momento en que Jesús encuentra a sus primeros discípulos. Son los días de la naciente aventura del discipulado. La nota característica del personaje de Natanael es el escepticismo con el que se presenta, cuando Felipe le comunica que han encontrado a aquel de quien escribió Moisés en la ley y también los profetas (Jn 1,45); de igual modo, cuando reacciona ante el elogio que le hace Jesús, preguntándole de manera directa "¿de dónde me conoces?" (Jn 1,48).

El escepticismo de Natanael queda superado una vez que Jesús le responde que antes que Felipe lo llamara, él lo había visto bajo la higuera (cf Jn 1,48)[42]. Entonces,

[39] La acción que tiene lugar en el huerto, con ocasión del arresto de Jesús, el esgrimir por parte de Pedro la espada y usarla en contra del siervo del sumo sacerdote, se ubica perfectamente en el contexto de la expresión eufórica y vehemente de Tomás dirigida a sus compañeros en el discipulado: "Vayamos también nosotros y muramos con él". Pero también aquí Jesús no vacilará en corregir la comprensión errónea del discipulado de los suyos. Lo hará a través de dos palabras. La primera, previa al gesto violento de Pedro: "Si me buscáis a mí, dejad marchar a estos" (Jn 18,8). La segunda, después: "Mete la espada en su vaina; no voy a beber la copa que me ha dado el Padre" (Jn 18,11).

[40] Al respecto, comenta F. Moloney: "Tomás reconoce el riesgo que el viaje lleva consigo y anima a sus compañeros a unirse a Jesús para poder morir con él (v. 16). Jesús le había dicho que iba a Judea a despertar a Lázaro del sueño de la muerte (vv. 11.14), con la esperanza de que ellos creyeran (v. 15). Él no les había pedido que se le unieran en una misión suicida. La decisión de Tomás está invadida de esta última idea y no hace mención a la anterior. Aunque las palabras de Tomás puedan parecer admirables, en realidad no ha entendido la decisión de Jesús de ir a Judea. Jesús busca la fe (v. 15), no la muerte (v. 16). Las razones de las dos decisiones para ir a Betania, la de Jesús y la de Tomás, son diferentes. El error de comprensión se intensifica entre los discípulos". F. MOLONEY, *El evangelio de Juan*, o.c., p. 341.

[41] Cf. J. ZUMSTEIN, *L'Évangile selon Saint Jean (13-21)*, o.c., p. 305.

[42] Cf. J. BEUTLER, *Comentario al Evangelio de Juan*, o.c., p. 78.

Natanael, formula su confesión de fe: "Rabbí, tú eres el Hijo de Dios, tú eres el rey de Israel". (Jn 1,49). Dicha confesión de fe, sintetiza, de algún modo, los títulos cristológicos que fueron apareciendo en boca de los primeros discípulos: Rabbí (Jn 1,38), Mesías (Cristo) (Jn 1,41), Aquel sobre quien escribieron Moisés y los profetas, Jesús, el hijo de José, de Nazaret (Jn 1,45).

De este modo, las palabras de Natanael, constituyen un clímax en la serie de confesiones sobre Jesús que arranca con los primeros discípulos, pero, como aquellas, no logran dar en el blanco. Se asimila a los primeros discípulos al dirigirse a Jesús como "Rabbí". El título "rey de Israel" está relacionado con las tradiciones mesiánicas davídicas; y la expresión "Hijo de Dios", sobre la base de 2Sm 7,14 y Sal 2,7, formaba parte de la extendida expectación de tipo monárquico. Por muy exaltadas que puedan parecer dichas confesiones, están lógicamente determinadas por las propias expectativas mesiánicas de los discípulos[43].

De allí el tono irónico que traslucen las expresiones puestas en boca de los primeros discípulos: "hemos encontrado al Mesías" (Jn 1,41), "hemos encontrado a aquel sobre quien escribieron Moisés en la ley y también los profetas, a Jesús, el hijo de José, de Nazaret" (Jn 1,46). El texto relata que ha sido más bien el Bautista quien les ha señalado a Jesús como el Cordero de Dios, y Jesús quien los ha invitado a venir y ver, el que fijó su mirada en Pedro y le impuso un nombre nuevo, quien encontró a Felipe, el que vio a Natanael antes de ser llamado.

En este contexto, pues, tiene lugar el primer desafío que Jesús, en la persona de Natanael, dirige a sus discípulos para que sean capaces de ir más allá de sus limitadas expectativas en cuanto a la profunda comprensión de su identidad: "¿Porque te dije que te vi bajo la higuera, crees (πιστεύεις)? Verás cosas más grandes que estas" (μείζω τούτων ὄψῃ) (Jn 1,50). Dicha interpelación de Jesús preludia, efectivamente, la realización de los signos que a lo largo del relato evangélico tendrán lugar, para llamar a la fe por medio de ellos, a los testigos, en especial a sus discípulos. En este sentido,

[43] Cf. F. MOLONEY, *El evangelio de Juan*, o.c., p. 80, quien al respecto comenta: "Muchos comentadores interpretan la confesión de fe de Natanael como la confesión de fe definitiva y correcta a la que se llega desde los primeros discípulos. Esta interpretación entiende el título 'Hijo de Dios' como una correcta confesión cristológica del Jesús joánico. Sin embargo, nosotros sostenemos que se trata de una expresión de las esperanzas mesiánicas judías y que, por tanto, no satisface la visión joánica, que trasciende aquellas esperanzas. Nuestra interpretación tiene en cuenta el contexto más amplio de las respuestas a los discípulos que no alcanzan las confesiones cristológicas auténticamente joánicas y el contexto inmediato de los títulos circundantes de "rabbí" y "rey de Israel". Ib., 85.

resulta oportuno destacar que es la primera vez desde el prólogo, que aparece el verbo "creer" (πιστεύειν), ligado ahora a la visión de "cosas más grandes"[44].

He aquí que, el primer signo de Jesús se lleva a cabo precisamente en Caná de Galilea, lugar del que sabremos es oriundo Natanael por información del epílogo[45]. Con ocasión del signo de la transformación del agua en vino, el narrador comentará a modo de conclusión: "Este, fue *el principio de los signos*, que hizo Jesús, en Caná de Galilea, y manifestó su gloria; y sus discípulos *creyeron en él*" (Jn 2,11). Tal inicio de sus signos estuvo marcado por el aspecto de la sobreabundancia de vino en aquella boda, lo que, en cierto modo, remite ciertamente al preludio de "cosas mayores". Ha iniciado, así, la visión de las "cosas mayores" conducentes a la fe tanto para Natanael como para los demás discípulos. Desde entonces el relato evangélico no cesará de conectar la visión de los signos a la invitación a creer.

Sin embargo, dicho inicio ha de llevar gradualmente a una cualidad distinta del "creer" (πιστεύειν)[46]. En tal sentido, el segundo signo también tendrá lugar en Caná de Galilea, volverá entonces la recurrencia "signo y creer" (Jn 4,48). Pero con una diferencia: el funcionario real cree primero en la palabra de Jesús, luego ve el signo de la curación de su hijo (Jn 4,50). Una cualidad de fe como la ejemplificada por el funcionario real, será la que permitirá a los discípulos, en un determinado momento de la historia, testimoniar el cumplimiento de la promesa de Jesús en la conclusión del diálogo con Natanael: "En verdad, en verdad os digo que veréis el cielo abierto y a los ángeles de Dios subir y bajar sobre el Hijo del hombre" (Jn 1,51).

En breve, la promesa hecha a Natanael de ver cosas mayores, se ha venido realizando a lo largo de la trama narrativa del evangelio, por medio de los signos que tuvieron inicio en Caná de Galilea, a través de los cuales Jesús revelaba su gloria hasta el momento pleno de su glorificación con la llegada su hora. Para entonces, otra confesión de fe será pronunciada: "Señor mío, y Dios mío" (Jn 20,28)[47]. Esta sí, en pleno sentido joánico. Sólo entonces, y después del macarismo pronunciado por Jesús respecto a los que crean sin haber visto (Jn 20,29), podrá concluir el relato evangélico: "Jesús hizo otros muchos *signos en presencia de los discípulos* que no se han escrito en

[44] Cf. ib., 80.
[45] Cf. B. LINDARS, o.c., p. 624.
[46] Cf. F. MOLONEY, *El evangelio de Juan*, o.c., p. 80-81.
[47] Cf. X. LÉON-DUFOUR, *Lecture de l'Évangile selon Jean*, t.4, Paris 1996, 276.

este libro; pero estos se han escrito *para que creáis* que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios, y, para que creyendo, tengáis vida en su nombre" (Jn 20,30-31).

La recurrencia de Natanael, el de Caná de Galilea en el epílogo, además de sugerir, de alguna manera, un nuevo principio o nueva modalidad respecto a la revelación de la gloria de Jesús, por la conexión ya señalada tanto con Jn 1 como con Jn 2, estaría también planteando la hora de la actualización de la promesa hecha a todos los discípulos relativa a ver el cielo abierto y a los ángeles de Dios subir y bajar sobre el Hijo del hombre (Jn 1,51). Algo de esto, buscan indicar los redactores del epílogo en la relectura que hacen del cuerpo del evangelio. Habrá que esperar a más adelante para ver de qué manera.

Los hijos de Zebedeo: Los hijos de Zebedeo no han comparecido anteriormente en el cuerpo del evangelio. El silencio es significativo, habida cuenta de la imagen que los sinópticos reflejan de Pedro y de los dos hijos de Zebedeo, Santiago y Juan, casi como un tipo de triunvirato dentro de los doce[48]. Su primera y única comparecencia en este lugar, por lo tanto, cobra relevancia de cara al diseño proyectado por los redactores del epílogo del cuarto evangelio.

Ciertamente una manera de responder a la novedad de la mención de los hijos de Zebedeo en la lista, puede consistir en referirla a la historia de la composición del texto. Así, Lindars, junto a otros comentaristas, opinan que, si bien los hijos de Zebedeo nunca han sido mencionados en el evangelio, en vistas a su próxima asociación con Pedro en los evangelios sinópticos o la tradición, pueden haber estado en la fuente de la que se ha servido la redacción[49].

Sin embargo, esta sola explicación no resulta suficiente para intuir el consciente motivo de la elección, tomando en cuenta lo ya expuesto en relación a los anteriores nombres. Es así como, prestando atención al dato ofrecido por la crítica literaria, se puede notar, de acuerdo al contexto literario de Jn 21[50], que las primeras escenas de

[48] Cf. D. CARSON, *The Gospel According to John*, Grand Rapids 1991, 669. Según este autor, tal silencio ha contribuido a la opinión de que el discípulo amado no es otro que Juan. No podía ser Santiago, ya que Santiago fue martirizado en un período muy temprano de tal modo que no hubiera podido ser responsable de la composición del cuarto evangelio.
[49] Cf. B. LINDARS, o.c., p. 624.
[50] En su forma final, Jn 21,1-14 se trata de un relato de aparición post-pascual, estructurado según las convenciones de un relato de milagro, en este caso, una pesca milagrosa. Cf. J. ZUMSTEIN, *L'Évangile selon Saint Jean (13-21)*, o.c., p. 304.

llamada vocacional que conocemos por los sinópticos, tienen como contexto una escena de pesca o están relacionadas con dicha actividad, y asocian de manera constante y explícita a Pedro, su hermano Andrés, y a los hijos de Zebedeo, Santiago y Juan (Mt 4,18-22; Mc 1,16-20; Lc 5,1-11)[51].

Por otra parte, dicha asociación se hace todavía más resaltante puesto que, enmarcada dentro del contexto de la llamada vocacional, ofrece la ocasión a Jesús, según la tradición sinóptica, de transformar la actividad ordinaria de la pesca en metáfora de la misión de la proclamación de la cercanía del Reino, mediante el paradigmático dicho: "venid en pos de mí, y os haré pescadores de hombres" (Mc 1,17; Mt 4,19)[52].

En este orden de ideas, S. Schneiders comenta en un importante artículo sobre Jn 21,1-14, que para el tiempo en que el cuarto evangelio fue escrito, el uso de la imagen de la pesca como metáfora del ministerio pastoral de la Iglesia, era ya común[53]. Ahora bien, el dicho antes mencionado, en el paralelo lucano presenta una llamativa variación: Jesús lo dirige personalmente a Pedro. En efecto, Lc 5,10 se expresa así: "Dijo Jesús a Simón: 'no temas, desde ahora serás pescador de hombres'".

Además del señalado detalle, en Lc 5,1-11 no se halla la mención de Andrés, pero sí se resalta la presencia de Santiago y Juan, hijos de Zebedeo, a propósito del temblor que invadió a Simón Pedro al igual que a éstos por el asombroso resultado de la pesca. El texto lucano acota que los Zebedeos eran socios de Pedro (οἳ ἦσαν κοινωνοὶ τῷ Σίμωνι) (Lc 5,10).

Por tanto, la mención de los hijos de Zebedeo en la lista de discípulos que nos presenta el epílogo, habiendo establecido ya el lago de Tiberíades (Jn 21,1) como escenario de la expedición pesquera que tendrá lugar a continuación, puede estar remitiendo, desde una perspectiva tradicional, a la pesca como metáfora de la misión cristiana: "Os haré pescadores de hombres" (Mc 1,17; Mt 4,19). Pero también, podría constituir una premonición del encargo pastoral que más adelante, en el relato del

[51] Al respecto comenta Léon-Dufour que Santiago y Juan, compañeros privilegiados de Pedro (sinópticos), se presentan como pescadores en Mc 1,19s. par. y en el relato de la pesca milagrosa (Lc 5,10). Cf. X. LÉON-DUFOUR, *Lectura del Evangelio de Juan*, vol.4, Salamanca 1998, 224-225.
[52] Cf. J. MICHAELS, *The Gospel of John*, Grand Rapids 2010, 1027-1028.
[53] Cf. S. SCHNEIDERS, *John 21:1-14*: Int 43 (1989) 72: "By the time this Gospel was written, the use of the image of fishing for pastoral ministry of the church was common".

epílogo (Jn 21,15-19), recibirá Simón Pedro: "no temas, desde ahora serás pescador de hombres" (Lc 5,10)[54]. Ambas líneas de sentido pueden hallarse en la creativa relectura que hace el epílogo con respecto al cuerpo del evangelio. Se tratará de explicitarlas en su oportuno momento.

No obstante, la explicación precedente se sostiene siempre y cuando se reconozca la posibididad, habida cuenta de que los Zebedeo comparecen por vez primera en el evangelio, del conocimiento por parte de los lectores de la tradición reflejada en los evangelios sinópticos[55] sobre los hijos de Zebedeo, a saber, que son dos, que responden a los nombres de Juan y Santiago y que eran pescadores, socios de Simón Pedro en dicho oficio[56]. Así, pues, este pasaje reflejaría indudablemente el conocimiento extendido de la tradición en la Iglesia primitiva[57]. Nos encontraríamos, de este modo, ante un juego de alusiones intertextuales que se apoya en la sagacidad del lector para asociar textos ante una especie de guiño que hacen los redactores del epílogo, en este caso, mediante la inserción en la lista de "los hijos de Zebedeo"[58].

Si fuera este el caso, nos damos cuenta de que los redactores del epílogo echan mano con libertad y, a la vez, con respeto de los materiales tradicionales, según su lógica original y su finalidad tanto teológica como pastoral[59].

Y otros dos de sus discípulos: La expresión "otros dos de sus discípulos" origina un vacío que los lectores tienen que suplir. En seguida se encontrará en el texto "el

---

[54] Cf. F. NEIRYNCK, *John 21*: *New Test. Stud*., vol. 36 (1990) 328-329. Quien comenta al respecto que la mención de los hijos de Zebedeo en la lista de los discípulos, sin antecedente en Juan, corresponde a los hijos de Zebedeo "que eran colegas de Simón" en el relato de Lucas (5,10a). En Jn 21, el encargo pastoral que se hace a Pedro es el paralelo real del dicho "pescadores de hombres".

[55] Con relación a tal posibilidad, comenta Beutler: "Según la concepción de la Escuela de Lovaina, Juan usa los sinópticos muy libremente, y tampoco en igual proporción en todas partes. En Juan hay contactos con los tres primeros evangelios ante todo en la tradición del bautista, en algunos milagros (como la curación del hijo del funcionario real, Jn 4,46-54), en Jn 6 (multiplicación de los panes, paso por el lago, exigencia de un signo, discurso del pan y separación entre los discípulos antes de la confesión de Pedro) y en el relato de la pasión, muerte y resurrección de Jesús. En el relato de la pasión, muerte y resurrección también se puede mostrar en detalle cómo Juan desarrolla creativamente la transmisión sinóptica, igual que también ya lo había hecho en la recepción de la tradición del bautista". J. BEUTLER, *Comentario al Evangelio de Juan*, o.c., p. 25.

[56] Cf. A. LINCOLN, *The Gospel according to Saint John*, New York 2005, 510.

[57] Cf. C. KEENER, o.c., 1226.

[58] En efecto, el recurso a la alusión convoca a un grupo de lectores cómplices. Y, como lo manifiesta particularmente la escritura del cuarto evangelio, la intertextualidad presupone una comunidad lectora sagaz, atenta, sociológicamente compactada. Cf. D. MARGUERAT – A. CURTIS (ed.), *Intertextualités*, Gèneve 2000, 10.

[59] Cf. J. BEUTLER, *Comentario al Evangelio de Juan*, o.c., p. 26-27.

discípulo amado" (v. 7) que pertenece a los dos discípulos no llamados por su nombre[60]. Dos discípulos anónimos aparecen al comienzo (Jn 1,35) y al final (Jn 21,2) del evangelio tal como ha llegado a nosotros[61]. Este dato puede proporcionarnos una pista en la búsqueda del significado de su presencia en la lista; puesto que, como hemos visto con los otros discípulos del elenco, el hecho de explorar el sentido de su comparecencia en el cuerpo del evangelio, aporta, de algún modo, una clave de lectura para intentar comprender la opción hecha por los redactores del epílogo en la conformación de la lista[62].

Así, pues, un primer elemento que llama poderosamente la atención consiste en que la expresión griega utilizada para concluir la lista de discípulos en Jn 21,2 es idéntica a la que aparece en Jn 1,35 con relación a los dos discípulos anónimos de Juan el Bautista que comenzarán a seguir a Jesús tras la indicación de aquél: "καὶ ἐκ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ δύο" (Jn 1,35); "καὶ ἄλλοι ἐκ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ δύο" (Jn 21,2). Teniendo en cuenta el acercamiento intertextual y, más en específico, su variante paratextual[63], tal "mutuo remitirse", debe tomarse en consideración.

Por tanto, pasemos ahora a indagar de modo sintético, en el contexto de la primera semana de Jesús[64], el sentido relativo a la expresión "καὶ ἐκ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ δύο" (Jn 1,35), paralela a aquella que concluye la lista de los discípulos en el epílogo (Jn 21,2). En tal sentido, un primer elemento a observar radica en la indicación temporal "al día siguiente" (Jn 1,35), para señalar el comienzo de una nueva escena que tiene por finalidad efectuar el pasaje del testimonio de Juan, al inicio de la agrupación de los primeros discípulos de Jesús. La extrema parquedad del texto confiere a la presente escena un carácter simbólico. Según la reelaboración joánica de la figura del Bautista, el testimonio de Juan es llevado ahora a su término, en la medida en que el Bautista remite sus discípulos a Jesús (cf, 3,30)[65].

---

[60] Cf. ib., 492.
[61] Cf. F. MOLONEY, *El evangelio de Juan*, o.c., p. 554.
[62] Cf. R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según San Juan*, III, Barcelona 1980, 435-436.
[63] Según G. Genette, el paratexto es la relación que, en el conjunto de una obra literaria, el texto propiamente dicho mantiene con aquello que puede denominarse su *paratexto*: título, subtítulo, prólogo, epílogo, advertencias. El texto joánico ofrece claro ejemplo de tres modalidades paratextuales, cada una de las cuales expresa una toma de posición con relación al relato joánico, asumiendo de esta manera funciones hermenéuticas de suma importancia: el título, el prólogo, y el epílogo del evangelio. Cf. G. GENETTE, *Palimpsestes. La littérature au second degré*, Paris 1982, 10.
[64] Cf. F. MOLONEY, *El evangelio de Juan*, o.c., p. 74-75.
[65] Cf. J. ZUMSTEIN, *L'Évangile selon saint Jean (1-12)*, Genève 2014, 81.

Por otra parte, se trata de la segunda vez (cf. 1,29b) que Juan fija su mirada (ἐμβλέψας) sobre Jesús y lo designa como el cordero de Dios (v, 36). En el cuarto evangelio el rol del personaje del bautista consiste en ser testigo. Los dos discípulos anónimos que acompañan al Bautista descubren a un Jesús "en camino" (περιπατοῦντι) (v. 36), ubicado ya en la perspectiva de su hora. Su reacción a la declaración de Juan (v. 37) es inmediata: ellos dejan a su maestro para reunirse con Jesús. Los dos verbos utilizados para describir su comportamiento son "escuchar" (ἤκουσαν) y "seguir" (ἠκολούθησαν): el verbo "escuchar" hace referencia a una escucha confiada y obediente, el verbo "seguir" significa aquí, llegar a ser discípulo, compartir la vida del nuevo maestro, creer en él[66].

El breve, compartir entre Jesús y sus dos primeros discípulos constituye un buen ejemplo del lenguaje simbólico joánico. En un primer sentido, se evoca la cuestión de la morada de Jesús, pero la terminología utilizada reenvía a un segundo sentido que aborda de manera sucinta la cuestión fundamental de la revelación[67].

Al respecto, la puesta en diálogo de la escena resulta significativa. Jesús toma la iniciativa en el encuentro (v. 38a), ya que solo el Revelador puede abordar de manera fundada la cuestión de la revelación. La pregunta que Jesús hace ("¿qué buscáis?") toca un aspecto fundamental de la estructura de la existencia humana. Lo que caracteriza al ser humano, radica en su permanente búsqueda (ζητέω) de sentido y de plenitud de vida, deseo de colmar sus anhelos más propios[68].

De tal modo que la respuesta de los dos discípulos, "¿dónde moras?" (ποῦ μένεις), conecta dicha búsqueda con el lugar de la vida verdadera, el lugar donde el sentido, la seguridad y la plenitud pueden ser encontradas, y en consecuencia, con la persona de Jesús (v. 38b). Jesús, es, en efecto, designado como la instancia que puede responder a la búsqueda de los discípulos, que la puede colmar. En efecto, el verbo "morar" (μένειν; 34 veces en Jn) constituye una noción clave del lenguaje joánico que describe la relación adecuada entre Jesús y los suyos. Así, según el cuarto evangelio, la

[66] Cf. ib., 86.
[67] Cf. ib., 86.
[68] Cf. ib., 87.

salvación consiste en estar allí donde está Jesús (Jn 14,2), en permanecer en él (Jn 15,4-7)[69].

Ahora bien, el título "rabbí", a través del cual se dirigen los dos discípulos anónimos a Jesús, indica que los dos nuevos discípulos disciernen en Jesús, en primer lugar, un maestro, como otros maestros en Israel (cf. Jn 3,10); es decir, ellos todavía no han accedido a su profunda y completa identidad. En efecto, apenas se inicia la aventura del discipulado cristiano según el relato joánico.

La invitación pronunciada por Jesús ("venid y ved") formula la oferta permanente de descubrir el verdadero lugar de la vida (v. 39a). De manera significativa, el texto no formula lo que los discípulos son invitados a ver y que ciertamente verán, tambien aquí el lector debe suplir lo no expresado. Las tres formas en aoristo del v. 39b (ἦλθαν - εἶδαν - ἔμειναν) indican que la invitación llegó a ser una realidad vivida por los discípulos. Además, la mención "era la hora décima", señala la cualidad de aquella experiencia[70].

Finalmente, debemos recordar que la expresión "Cordero de Dios" que sintetiza el tesimonio sobre Jesús que el bautista ofrece a sus discípulos, constituye el resumen de la soteriología joánica[71]. El bautista presenta a sus discípulos a Jesús no, en primer lugar, como "Mesías" sino como el redentor que ha de salvar al mundo por la entrega de su vida hasta la muerte en cruz[72]. Pero qué significa la palabra del Bautista: "Mirad el Cordero de Dios". Se refiere, con bastante probabilidad, al cordero mencionado en el cuarto cántico del siervo de Yahveh (Is 53,7), que no abre la boca ante su esquilador y simboliza al mismo siervo de Dios. Esta interpretación resulta conveniente por el significado del siervo de Dios en el evangelio, ante todo en Jn 12,20-43. De tal modo que el tema de la supresión del pecado (Jn 1,29) se ajusta a ella, pues el siervo de Dios, según el cuarto cántico, carga la culpa de muchos consigo[73].

Sin embargo, a diferencia del texto de Isaías, Jesús, el verdadero Cordero, quita no los pecados, sino el "pecado del mundo". El cuarto evangelio prefiere esta forma de expresión, pues para él en definitiva solo hay un pecado: la incredulidad, que consiste

[69] Cf. ib., 87.
[70] Tanto en la antigüedad judía como en la pagana, "diez" es la cifra de la perfección. Cf. ib., 87.
[71] Cf. J. BEUTLER, *Comentario al Evangelio de Juan*, o.c., p. 72.
[72] Cf. ib., 72.
[73] Cf. ib., 67.

concretamente en no creer en Jesús y en quien lo ha enviado (cf. Jn 16,9). Este es el pecado "del mundo"[74].

Retomando, el tema del reenvío textual entre las dos expresiones anteriormente resaltadas, tenemos en primer lugar que, al hallar los lectores del epílogo en Jn 21,2 una sucesión de palabras prácticamente idénticas a las presentes al inicio del relato, concerniente al encuentro de Jesús con sus primeros dos discípulos (Jn 1,35), viene espontáneo a la memoria del lector que allá se trataba de un crucial testimonio desencadenante del proceso del discipulado. Se trataba entonces del testimonio dado por Juan el Bautista. De forma penetrante y aguda, los redactores del epílogo preludian con esta alusión la posterior comparecencia en la narración de un importante testimonio sobre la persona de Jesús, dado aquí por uno de los dos discípulos anónimos con quienes se concluía la lista[75]. Dicho testimonio provocará, de forma similar, pero a otro nivel, una reacción inmediata y diferenciada por parte del resto del grupo de discípulos (cf. Jn 21,7-8).

En segundo lugar, en aquel primer encuentro entre los dos discípulos anónimos y Jesús, éste había tomado la iniciativa en el diálogo con una pregunta: "¿qué buscáis?" (Jn 1,38). Ahora bien, en el relato del epílogo está a punto de comparecer otra pregunta, hecha también aquí por iniciativa de Jesús; pero ya no relativa a la *búsqueda*, sino al *tener, a lo que les ha sido dado en cuanto que discípulos de Jesús*. Se ha operado un cambio de verbo: de "ζητέω" propio de la cuestión cristológica al inicio del relato evangélico (Jn 1,38)[76]; a "ἔχω" propio de la cuestión eclesiológica en el epílogo del evangelio, en cuanto que la Iglesia, entendida como la comunidad de discípulos, solo puede dar lo que ha recibido de su Señor.

Al respecto, es oportuno notar que en Jn 1, Jesús formuló sus primeras palabras en el relato mediante una pregunta a sus dos primeros discípulos; ahora en cambio, en el epílogo, al grupo de "siete" discípulos que estaban juntos a orillas del lago de

[74] Cf. ib., 67, quien comenta en una nota que la relación del texto de Jn 1,29.36 con el Siervo de Dios la ven D. Rusam, "Dass Lamm Gottes", y D. Schwind, "Seht das Lamm Gottes". Según ambos autores, el siervo de Dios quita el pecado del mundo enviando al Espíritu. La palabra "Cordero de Dios" se debe leer entonces en su contexto joánico de Jn 1,29-34.

[75] Cf. A. LINCOLN, o.c., p. 510, quien comenta al respecto que dos de sus discípulos son nombrados de forma anónima. Uno de ellos, haciendo inferencia, es el discípulo amado que aparece en el v. 7, siendo así que este personaje permanece anónimo a lo largo de toda la narración.

[76] Cf. J. ZUMSTEIN, *L'Évangile selon saint Jean (1-12)*, o.c., p. 86-87.

Tiberíades dispuestos a pescar. Dicha cifra, según varios comentaristas constituye una cifra simbólica que connota la plenitud[77]. Así, R. Schnackenburg:

> Ciertamente que la lista no deja de tener un trasfondo; y desde luego que para los lectores desempeña justamente en este pasaje una función narrativa: mete al círculo terrestre de los discípulos en su horizonte, mostrándoles su importancia permanente después de los sucesos pascuales, mediante una aparición del Resucitado. En este orden de cosas, el número "siete" puede tener un valor simbólico, por ser el número de la plenitud en el pensamiento semítico: el grupo de discípulos representa a la comunidad futura, la Iglesia[78].

Finalmente, el lector también evocará con facilidad que aquel encuentro entre Jesús y sus dos primeros discípulos, concluyó con una jornada intensamente compartida con el Maestro, donde resonaba, a modo de escueto compendio, la expresión "καὶ παρ' αὐτῷ ἔμειναν τὴν ἡμέραν ἐκείνην" (Jn 1,39). Algo similar está por ocurrir al final de la primera sección del epílogo, pero en esta ocasión, no escuetamente compendiado, sino narrado y descrito (cf. 21, 9-13).

Por lo demás, el anonimato de los discípulos continúa con el hábito del cuarto evangelio de no revelar jamás la identidad del discípulo amado (cf. 1,35; 13,23; 19,26; 20,2.3.8)[79]. Por lo visto, los redactores del epílogo, fieles a la tradición expresada en el cuerpo del relato evangélico, dejan conscientemente en suspenso la identidad del discípulo amado. Hay aquí una llamada de atención sobre la centralidad del "ser discípulo de Jesús", por encima de cualquier otra categoría eclesiológica[80].

De este modo, la expresión "estaban juntos" del inicio del v. 2, y, a continuación, la lista de los discípulos, establece vínculos de ricas alusiones textuales entre el epílogo (Jn 21) y el cuerpo del evangelio (Jn 1-20)[81]. Dichos vínculos, al tiempo

---

[77] Cf. J. ZUMSTEIN, *L'évengile selon saint Jean (13-21)*, o.c., p. 305. R. CULPEPPER, *Designs for the Church in the Imagery of John 21:1-14*, en J. FREY – J. VAN DER WATT – R. ZIMMERMANN (ed.), *Imagery in the Gospel of John*, o.c., p. 382-383.

[78] Cf. R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según San Juan*, III, o.c., p. 435-436.

[79] Cf. F. MOLONEY, *El evangelio de Juan*, o.c., p. 554.

[80] En tal sentido, ha de preferirse el respeto de la elección del narrador que voluntariamente ha elegido el anonimato para caracterizar a los dos primeros discípulos del relato, al igual que aquellos que completan la lista en el epílogo del evangelio. En efecto, el primer empleo de la noción de discípulo (μαθητής) en el cuerpo del evangelio (Jn 1,35) resulta provisto de un sentido paradigmático; se trata de la condición cristiana en cuanto tal lo que en dicha noción está en juego. Cf. J. ZUMSTEIN, *L'Évangile selon saint Jean (1-12)*, o.c., p. 86. T. BRODIE, *The Gospel According to John. A literary and Theological Commentary*, o.c., p. 159.

[81] Al respecto, Brown enfatiza la vinculación entre el Jn 21 y Jn 1. Efectivamente, acota que es posible que los redactores del epílogo desearan hacerse eco del capítulo primero al presentarnos en Jn 21 un grupo de discípulos muy semejante al de los cinco que aparecen en Jn 1. Cf. R. BROWN, *El Evangelio según Juan*, XIII-XXI, Madrid 1979, 1422.

que crean sentido de continuidad en el relato, considerado como un todo, es decir, en la forma final que ha llegado a nosotros; por otra parte, operan una recontextualización de las líneas de sentido con respecto a las referencias textuales a las que aluden, evidenciado así que se ha producido un cambio de situación que ha impuesto la necesidad de adaptar y actualizar con creatividad y audacia el mensaje del evangelio.

Se trata ahora, por tanto, de proseguir desde esta perspectiva intratextual haciendo ver, en la medida de lo posible, en qué consiste tal recontextualización y de qué manera se manifiesta lo que preludian los nombres de la lista de discípulos, cada uno de ellos con su carga específica en la historia del discipulado.

1.2. "Voy a pescar"…"También nosotros vamos contigo" (v. 3ab)

A la mención de los discípulos en el v. 2, sigue la descripción de su actividad en el v. 3. Al comienzo nos encontramos con el anuncio de Pedro: "voy a pescar" y la decisión de los discípulos de ir con él. En este sentido, la secuencia entre los capítulos 20 y 21 es sorpresiva, pero dicha impresión de sorpresa depende en gran medida de cómo se vea "la pesca".

Obviamente, si ésta es vista como algo sin objetivo, sin propósito concreto, o como un retorno al antiguo estilo de vida, entonces Jn 21 va en contra de las implicaciones para la comunidad de discípulos de Jn 20,19-23[82]. Pero en el cuarto evangelio tal como ha llegado hasta nosotros, Juan 21 no constituye un retorno o una regresión. Al respecto, tomando en cuenta el hecho de que nunca se ha hablado de los discípulos como pescadores en el cuerpo del evangelio, el epílogo concierne al asunto crucial de la provisión de alimento para el nuevo tiempo marcado por la presencia del que ha ascendido, y adquiere tonalidades de largo alcance tanto misionero como ministerial[83].

De este modo, las expresiones "me voy a pescar" y "vamos nosotros también contigo", denotan que la Iglesia, entendida como la comunidad de discípulos de

[82] Sobre este punto comenta Moloney se interroga en relación a cómo etender que los discípulos, después de Jn 20,19-23, pudiesen haberse dado tan fácilmente a este prosaico retorno a sus actividades cotidianas. Las soluciontes propuestas, según el mismo autor, se extienden desde la especulación sobre el estado mental de los discípulos después de la resurrección (Beasley-Murray), pasando por el lidarazgo simbólico de Pedro en la misión como "pescadores de hombres" (Barret), y por la desorientación total (Brown), hasta la apostasía (Hoskyns). Cf. F. MOLONEY, *El evangelio de Juan*, o.c., p. 554.
[83] Cf. T. BRODIE, o.c., p. 575.

Resucitado, ha entrado en la complejidad de la vida, de la misión que le ha sido confiada por su Señor[84].

Así, pues, una vez reconocido el milagro de la pesca como simbolismo de la misión de los discípulos[85], puede ser captada una continuidad con el tema de la misión en Jn 20,19-23[86]. De nuevo, los lectores necesitarían estar familiarizados con los relatos de vocación de los sinópticos, o de las tradiciones tanto escritas como orales subyaentes a ellos, para hacer la conexión. He aquí, por ende, como lo decíamos anteriormente a propósito de la lista, el plausible motivo de la mención de los hijos de Zebedeo[87].

En esta línea de ideas, comenta Michaels que la narración de Jn 21,1-14, resulta a la vez realista (están literalmente pescando), pero también metafórica, porque haciendo lo que muchos de ellos siempre han hecho, los discípulos dramatizan ahora lo que han sido enviados a ser, "pescadores de hombres" (Mc 1,17; Mt 4,19; Lc 5,11) o, como lo expresa este evangelio, perdonar o retener pecados (Jn 20,22-23). La expedición pesquera de los discípulos dramatiza la misión evangelizadora[88].

Por cierto, a propósito de la expresión "pescadores de hombres", J. Manek acota que, en el trasfondo del dicho de Jesús transmitido por los sinópticos, resulta necesario referirse a "las aguas" en su concepción bíblica. En efecto, las aguas constituyen el inframundo, el lugar del pecado y la muerte, el hábitat de potencias destructoras. "Pescar a un hombre" significa, entonces, rescatarlo del reino de las tinieblas, substraerlo de la esfera, hostil y lejana a Dios (cf. Gn 1,2; Jb 38,8-11; 40,15-32; 41,1-26)[89]. Lo cual se ajusta de manera adecuada a la expresión joánica que caracteriza la misión de la Iglesia, "perdonar o retener pecados", toda vez que esto se entiende como

[84] Cf. ib., 576.
[85] En esta dirección acota Brown: "Con el correr del tiempo, la pesca milagrosa que en el principio fue la ocasión para el reconocimiento, pasó a convertirse en vehículo de un simbolismo... El significado simbólico que se desarrolló en torno a la pesca milagrosa en Jn 21 es el mismo que en Lc 5,10: la misión apostólica como "pesca de hombres". Teniendo en cuenta que se trara de un simbolismo absolutamente obvio, es posible que se desarrollara independientemente en ambas tradiciones. El simbolismo de la misión se lleva más lejos en Jn que en Lc". R. BROWN, *El Evangelio según Juan*, XIII-XXI, o.c., 1422-1423.
[86] En efecto, este ha sido un punto resaltado con insistencia en el capítulo anterior de la disertación: el v. 1 de Jn 21, sirviendo de enunciado temático del conjunto, entre otras funciones, se propone conectar los relatos de Jn 20 a los del epílogo.
[87] Cf. A. LINCOLN, o.c., p. 511.
[88] Cf. J. MICHAELS, o.c., p. 1027-1028.
[89] Cf. J. MANEK, *Fishers of Men*: NovT 2 (1957) 138-141.

ejercitar el poder concedido por Jesús para aislar, combatir y dejar sin efecto el pecado y el mal en el mundo a través del don escatológico del perdón[90].

Y para finalizar, es notable que Pedro en esta escena aparezca como el vocero indiscutible del grupo de discípulos, a quien se les unen todos los otros sin vacilar. En el cuerpo del evangelio antes de Jn 21, Pedro difícilmente posee esta autoridad, prescindiendo de su confesión de fe en Jn 6,69[91]. Lo cual constituye el indicador de una línea de sentido a desarrollarse a lo largo del relato del epílogo, y aquí ya insinuada. Nos hallamos, así, en franca continuidad del estilo joánico, amante de insinuaciones premonitoras y prolépticas[92]. Pero, por otra parte, también ante la insinuación de un cambio de perspectiva o de nueva recontextualización del mensaje del evangelio[93].

1.3. Pero aquella noche no capturaron nada (v. 3c)

El desarrollo restante del v. 3 describe el fracaso del intento de pesca por propia iniciativa (καὶ ἐν ἐκείνῃ τῇ νυκτὶ ἐπίασαν οὐδέν). En relación con el imaginario de Juan, no debería ser casualidad que el intento fallido de pesca tenga lugar "de noche". La noche en Juan suele representar la lejanía de Dios. Nicodemo va a Jesús "de noche" (Jn 3,2). Las obras de Dios hay que hacerlas mientras permanece el día; llega la noche, en la que nadie puede trabajar (Jn 9,4). En el momento en que Judas abandona el grupo de los discípulos para traicionar a Jesús, el narrador indica que era de noche (Jn 13,30)[94].

Por otra parte, consideramos oportuno recordar, a propósito de la lista de los discípulos del v. 2, lo que decíamos más arriba, a saber, la importancia para la comprensión de la narración del epílogo de permanecer atentos a lo que preludian los nombres de los discípulos intencionalmente enumerados, cada uno de ellos con su carga específica en la historia del discipulado.

Pues bien, en base al comentario precedente, tanto el tono resuelto y decidido de Simón Pedro como el de sus compañeros aquí en Jn 21,3, hace eco a expresiones

---

[90] Cf. J. ZUMSTEIN, *L'Évangile selon saint Jean (1-12)*, o.c., p. 533.
[91] Cf. J. BEUTLER, *Comentario al Evangelio de Juan*, o.c., p. 493.
[92] Cf. D. MARGUERAT – A. CURTIS (ed.), *Intertextualités*, Gèneve 2000, 10.
[93] Cf. J. ZUMSTEIN, *La Rédaction finale de L'évangile selon Jean (à l'exemple du chapitre 21)*, en J. KAESTLI – J. M. POFFET – J. ZUMSTEIN (ed.), *La Communauté Johannique et son histoire. La trajectoire de l'évangile de Jean aux deux premiers siècles*, Genève 1990, 215.
[94] Cf. J. BEUTLER, *Comentario al Evangelio de Juan*, o.c., p. 492-493.

similares, con idéntico ímpetu resolutivo, en el cuerpo del evangelio: por parte del grupo de los discípulos aupados por Tomás, el segundo de la lista, en un momento clave del relato (Jn 11,16); por parte de Simón Pedro al inicio del libro de la gloria (Jn 13,37).

Ambas declaraciones entusiásticas y resolutivas, apoyadas en la sola voluntad y pretensión de autosuficiencia, fracasaron, sin comentario adicional del narrador al respecto (cf. Jn 16,31-32; 18, 8-9. 27). De algún modo, tenemos aquí, al inicio del relato del epílogo, un reclamo crítico, en el contexto del tiempo post-pascual, a todo intento de comprender la misión confiada a la comunidad de discípulos, separada de Jesús[95].

De esta manera, la información suministrada por el narrador, "en aquella noche no capturaron nada", evoca para el lector el imaginario de la vid y los sarmientos, con la seria advertencia de: "sin mí no podéis hacer nada" (ὅτι χωρὶς ἐμοῦ οὐ δύνασθε ποιεῖν οὐδέν) (Jn 15,5)[96]. Tal evocación textual nos remite al mensaje que Jn 15,1-11[97] había propuesto a la comunidad de discípulos en su momento oportuno, para estar en grado de captar justamente el sentido de su alusión en el epílogo.

Al respecto, debemos resaltar que la célebre metáfora de la vid, describe, en primer lugar, la condición de los creyentes después de Pascua. Si el primer discurso de despedida había abordado el problema de la separación entre los discípulos y Jesús, al mismo tiempo que la riqueza del tiempo post-pascual por venir, Jn 15 se pronuncia de manera detallada sobre la cualidad de la relación que prevalece entre el Señor elevado y sus discípulos después de Pascua[98].

La imagen de la vid y de los sarmientos subraya, por una parte, el carácter estrecho y vital de esta relación, señalando claramente, por otra parte, la identidad de condición de todos los sarmientos. Dicha relación entre los creyentes y su Señor se describe a través de un doble punto de vista que puede, a primera vista, parecer

---

[95] "Los obreros apostólicos no pueden obtener nada si no están unidos con Jesús, como él había dicho utilizando la imagen de los sarmientos unidos a la vid". X. LÉON-DUFOUR, *Lectura del Evangelio de Juan*, vol.4, o.c., p. 225.

[96] Cf. J. MICHAELS, o.c., p. 1036.

[97] Para la propuesta de estructuración literaria de la sección 15,1-16,3 y específicamente de Jn 15,1-11, cf. F. MOLONEY, *El evangelio de Juan*, o.c., p. 427-429.

[98] "Recientemente, respecto a la relación de las secciones posteriores de los discursos de despedida con las anteriores, se propone el modelo de la relectura. Afirmaciones anteriores de Jesús se habrían actualizado luego paulatinamente para nuevas situaciones comunitarias. Por supuesto, el interés de los intérpretes estaría en la comprensión de los textos, y no en la reconstrucción de vida de la comunidad, como en los bosquejos sociohistóricos desde los años ochenta". Cf. J. BEUTLER, *Comentario al Evangelio de Juan*, o.c., p. 370.

contradictorio: el sarmiento no puede permanecer unido a la vid si no produce fruto (cf. Jn 15,2), pero él no puede producir fruto, si no permanece en la vid (cf. Jn 15,4)[99].

Semejante construcción de la imagen que establece una perfecta reciprocidad entre "producir fruto" y "permanecer en la vid", explica de manera sugestiva la relación entre, aquello que se ha convenido en llamar, el indicativo y el imperativo. Así, tenemos que, con respecto al indicativo, todas las formas verbales relativas al "producir fruto", están totalmente fundadas en aquellas relativas al "permanecer en Jesús" (cf. Jn 15,2.5), la vid verdadera, única fuente de vida y productividad[100].

Este "permanecer" en Jesús se concretiza en la palabra liberadora recibida (cf. Jn 15,3), en la fidelidad vivida a dicha palabra (cf. Jn 15,7) y en la promesa de cumplimiento de lo implorado en oración (cf. Jn 15,7b). En esta perspectiva, producir frutos resulta acto por entero de los discípulos y, al mismo tiempo, acto por entero de Jesús[101]. Debe darse, en consecuencia, una reciprocidad vivificante y persistente generada por la unión de los discípulos con Jesús y la unión de él con ellos. En tal sentido, ningún sarmiento puede jamás dar fruto si se separa de la vid, y ningún discípulo dará jamás fruto por sí solo (ἀφ᾽ ἑαυτοῦ) (Jn 15,4)[102].

Se encuentra, así, excluida la ilusión de la autonomía del acto ético que tendría su sola justificación y su fundamento en sí mismo. De aquí, el vigoroso imperativo que sigue al indicativo en el texto: "permaneced en mí, y yo en vosotros" (μείνατε ἐν ἐμοί, κἀγὼ ἐν ὑμῖν) (Jn 15,4), como *conditio sine qua non* para producir fruto[103]. El

---

[99] Al respecto, resalta Beutler que A. Dettwiller ve en el texto de Jn 15 una relectura de Jn 13. Al comienzo hay una sección simbólica de Jesús en Jn 13, que corresponde en Jn 15 a la imagen de la vid verdadera. En Jn 13,6-10 sigue una primera interpretación de la imagen, que destaca la importancia para la relación entre Jesús y los discípulos. A ella corresponde el desarrollo de la imagen de Jn 15,1s en 15,3-8. En Jn 13 se añade luego (en los vv. 12-17 y 13,34s) la interpretación de la acción simbólica respecto a la relación de los discípulos entre sí, que corresponde al mandamiento del amor de Jn 15,9-17. Cf. ib., 372-373.

[100] "Jesús afirma 'Yo soy la vid verdadera'. Esta afirmación de Jesús, 'Yo soy', seguida por un complemento, remite a lo que él hace mediante su revelación salvífica (cf. Jn 4,26; 6,35.51; 8,12; 9,5; 10,7.911.14; 14,6). El suministra la única fuente de vida y productividad. La utilización del adjetivo 'verdadera', colocado enfáticamente al final de la afirmación, contiene un indicio de polémica". F. MOLONEY, *El evangelio de Juan*, o.c., p. 430.

[101] Cf. J. ZUMSTEIN, *L'évengile selon saint Jean (13-21)*, o.c., p. 103-104.

[102] A. FEUILLET, *Le temps de l'Église d'après le Quatrième Évangile et l'Apocalypse*: La Maison-Dieu 65 (1961) 60-79.

[103] "En el v. 4 al indicativo sigue ahora el imperativo, pero relacionado con una promesa. Por primera vez aparece en nuestro texto el verbo "pemanecer". Será de importancia fundamental. Los intérpretes ven calcada la situación de vida de la comunidad joánica en la necesidad acentuada de "permanecer" en Jesús y en su palabra, en vista de que surgen la división y la amenaza de fuera. La llamada de Jesús se explica volviendo a la imagen elegida al comienzo. Como el sarmiento únicamente da fruto si permanece en la

"permanecer en Jesús", sobre el cual se funda la experiencia creyente, resulta totalmente orientado hacia el hecho de "producir fruto"[104].

Y en esto, es glorificado el Padre, en que los de Jesús produzcan mucho fruto y lleguen a ser verdaderamente sus discípulos (Jn 15,8). Aquí halla sentido la comparecencia del siguiente imperativo del texo, clarificando y profundizando teológicamente el significado del imperativo anterior: "como el Padre me ha amado, así os he amado yo, *permaneced en mi amor*" (μείνατε ἐν τῇ ἀγάπῃ τῇ ἐμῇ) (Jn 15,9). Véase aquí nuevamente la relación del indicativo con el imperativo, dado que la acción tanto del Padre como la de Jesús que desembocan en el amor de éste por los suyos, fundamenta el imperativo dirigido a los discípulos.

A propósito de lo apenas afirmado, F. Moloney se expresa de la siguiente manera:

> La vida de Jesús se fundamenta en haber observado los mandamientos de Dios, es decir, en haber hecho la voluntad del Padre (tiempo perfecto: *teterēka*), que es evidente en su permanencia en el amor del Padre (tiempo presente: *menō*). Los discípulos tienen que repetir, en su relación con Jesús, lo que siempre éste ha mantenido con el Padre: una reciprocidad de amor mostrada por la observancia incondicional de sus mandamientos[105].

Sin embargo, este nexo vivificante con Jesús, la vid verdadera, no debe darse por sentado. Las profecías de la traición de Judas y las negaciones de Pedro (cf. Jn 13,2.11.18-20.21-30.36-38), así como la del abandono de los discípulos en la llegada de la hora (cf. Jn 16,32), han mostrado que ha comenzado la unión de vida, pero ésta no es perfecta. El imperativo de Jesús espera la respuesta del discípulo[106].

Al respecto, pasando ya a las implicaciones del mensaje de Jn 15,1-11 para captar de modo justo el sentido de la alusión en el epílogo, llama la atención el hecho de que Jn 21 haya iniciado la narración con la referencia al intento de concebir la misión

---

viña, así los discípulos sólo dan fruto si permanecen unidos a Jesús. K. Scholtissek destaca en este pasaje que por primera vez surgen con toda claridad las fórmulas de inmanencia recíproca, que serán características de la teología jóanica de los siguientes capítulos hasta Jn 17: como los discípulos permanecen en Jesús, así él en ellos, y como el Padre está en Jesús, así Jesús en el Padre. Tales fórmulas no tienen antecedentes bíblicos directos, sino que encuentran paralelos a lo sumo en la teología del helenismo judío de Filón de Alejandría". J. BEUTLER, *Comentario al Evangelio de Juan*, o.c., p. 374-375.

[104] Cf. J. ZUMSTEIN, *L'évengile selon saint Jean (13-21)*, o.c., p.104.

[105] F. MOLONEY, *El evangelio de Juan*, o.c., p. 432.

[106] Cf. ib., 431.

como incumbencia directa y exclusiva de la Iglesia, prescindiendo que *quien ha enviado* y *ha suministrado provisión para el éxito de dicho envío*[107].

En efecto, la expresión "aquella noche no pescaron nada", de modo sucinto retoma toda la enseñanza de Jesús en Jn 15,1-11, sintetizada en Jn 15,5, relativa a la imperiosa necesidad de permanecer en Jesús para poder vivir y producir fruto; pero aplicada en esta ocasión a un contexto pragmático, de puesta en acto del envío misionero, un contexto de fuerte calado eclesiológico.

Ha comenzado y se ha desarrollado la comunión de vida entre Jesús y sus discipulos, pero ésta no es perfecta, indicando con ello que los efectos que se derivan de la consumación de la hora de Jesús, incluyendo su venida pascual al grupo de los discípulos, no eximen, de ningún modo a éstos, considerados en conjunto o en particular, de recorrer el camino gradual de asimilación de la nueva realidad que ha intruducido en el mundo y en la historia la pascua del Señor.

El epílogo del evangelio, impregnado de un profundo realismo consecuente con el principio de la encarnación[108], nos muestra a Jesús resucitado que sigue contando, con sus discípulos como hombres concretos de carne y hueso, circunscritos a un determinado momento histórico y a un espacio, llenos de limitaciones, cada uno con su singular historial en lo que respecta al discipulado, proclives a todo género de tentación (cf. Jn 17,11-15), pero poseedores del don inestimable del amor del Padre manifestado plenamente en Jesús, su enviado (cf. Jn 3,16).

Dicho don exige una reciprocidad: permanecer en Jesús, permanecer en su amor. Los autores del epílogo, aquí, están enfatizando dicha exigencia enraizada y derivada de la cristología subyacente a Jn 15,1-11[109]. De este modo, el detalle de la información de

---

[107] C. Keener dice en relación a esto que probablemente Juan ilustra aquí el principio según el cual, separados de Jesús, ellos no pueden hacer nada (Jn 15,5). Ya que solo después de la intervención de Jesús (Jn 21,6), y después de la admisión de su incapacidad, están en grado de capturar peces. Cf. C. KEENER, o.c., p. 1227.

[108] En relación a este aspecto, U. Schnelle comenta: "In their extraordinary dimensions, these deeds devert all eyes to the miracle worker, who can only come from God. At the same time, their unmistakable reality reveals Jesus' humanity, *for they occur in space and time and are accomplished on behalf of concrete persons*". U. SCHNELLE, *Antidocetic Christology in the Gospel of John*, Minneapolis 1992, 233. El resaltado es nuestro.

[109] "Desde antiguo la vid caracterizaba, junto con el olivo y la higuera, a la vegetación de Palestina. Cuando los hombres enviados por Moisés a reconocer la tierra de Canaán volvieron de su misión, trajeron como muestra un sarmiento con un racimo de uva (Nm 13,23). La vid, el bien más precioso del campesino israelita, se menciona con frecuencia en el Antiguo Testamento, tanto en sentido propio como figurado. La vid que planta Noé después del diluvio señala el comienzo de una nueva era (Gn 9,20); en el

la pesca frustrada de aquella noche crea una tensión en el relato y posibilita la ocasión para la intervención de Jesús.

2. La manifestación de Jesús a la orilla del lago al despuntar el alba (vv. 4-8)

En los vv. 4-8 del epílogo se relata la aparición de Jesús a la orilla del lago cuando despuntaba el alba. Una vez planteada la escena en la sección introductoria de los vv. 1-3, el comentario final del narrador creaba la tensión en el relato a través de la referencia al fracaso de la pesca por parte del grupo de discípulos aquella noche. Ahora Jesús ocupará el centro de estos versículos.

2.1. Cuando estaba rompiendo el día (v. 4)

Resulta significativa esta referencia al tiempo para la interpretación del relato. En efecto, el dato del tiempo en el v. 4 "cuando estaba rompiendo el día" delimita la escena actual de la precedente. Durante la noche los discípulos no habían pescado nada. La causa radica, según la perspectiva de los autores del epílogo, en el hecho de enfrentarse a una carencia insuperable por sus propios medios. Se hallaban, así, en la noche, no solo en sentido literal, como se ha explicado anteriormente[110]. Al amanecer aparece Jesús, en un primer momento, sin ser reconocido por los discípulos.

En cada acontecimiento, Jesús siempre viene en la mañana, como en Jn 20, con motivo de la visita a la tumba por parte de María Magdalena en la mañana de pascua. "Tan pronto había amanecido, Jesús estaba de pie en la orilla, sin embargo, los

---

Cantar de los cantares la vid puede designar a la esposa (Cant 1,14; 2,15; 6,11; 7,9.13; 8,12). No sin relación a esta última metáfora, la práctima más común de la tradición bíblica hace de la vid una imagen del pueblo de Israel en relación con el Dios de la alianza (cf. Sal 79; Is 5; Jer 2,21; Ez 19,10-14; Is 27,2-7). Por eso, cuando Jesús cuenta en los sinópticos la parábola de la viña y de su propietario que acude a exigir sus frutos (cf. Mt 21,33-43 par), sus oyentes judíos captan enseguida su sentido sin necesidad de ninguna explicación. Recogiendo este dato tradicional, Jn lleva a cabo un desplazamiento atrevido: *el mismo Jesús es la vid del Padre*. Y el procedimiento literario es distinto. En contra de lo que ocurre en los géneros de la alegoría y de la parábola, aquí se descodifican de entrada los elementos figurativos –la vid y el viñador-, mientras que el tercer elemento, los sarmientos, se descodifican a continuación cuando se repite la imagen en el v. 5. Mientras que el cuadro simbólico del Pastor en 10,1-5 necesitaba una interpretación, aquí se da la interpretación al mismo tiempo que la imagen". X. LÉON-DUFOUR, *Lectura del Evangelio de Juan*, vol.3, Salamanca 1998, 128-129. El resaltado en el texto es nuestro.

[110] En tal sentido, acota el mismo autor que hay un cambio de perspectiva: mientras que al amanecer vuelven los pescadores decepcionados, hay otro personaje que los espera en la orilla; el lector sabe que se trata del Resucitado, pero no los discípulos, "no sabían que era Jesús". Comienza una nueva jornada, la jornada del re-encuentro. Jesús sabe que los discípulos no han pescado nada. Al descubrir en ellos una carencia, indica cómo pueden colmarla. Cf. Idem, *Lectura del Evangelio de Juan*, vol.4, o.c., p. 226.

discípulos no sabían que era Jesús" (v. 4). Los ecos del capítulo 20 resultan evidentes, sugiriendo continuidad y coherencia argumentativa.

En primer lugar, Jesús se presenta, "de pie sobre la orilla del lago" (ἔστη᾽Ιησοῦς εἰς τὸν αἰγιαλόν), así como se presentó "de pie en medio de sus discípulos" (ἦλθεν ὁ ᾽Ιησοῦς καὶ ἔστη εἰς τὸ μέσον αὐτοῖς), estando las puertas cerradas (Jn 20,19.26). En segundo lugar, el eco de la escena de María Magdalena en el jardín resulta aún más sugestivo, ya que tampoco ella sabía que se trataba de Jesús[111] (καὶ οὐκ ᾔδει ὅτι ᾽Ιησοῦς ἐστιν) (Jn 20,14). Emerge, así, otro motivo tradicional de la resurrección: no es reconocido por aquellos que habían estado con él durante el ministerio (Lc 24,13-35.36-38). Una vez más, el escenario está preparado para su autorrevelación. Pero esta vez se revelará de una manera muy diferente[112].

2.2. Pequeñitos, ¿acaso no tenéis pescado? (v. 5)

La pregunta que abre el diálogo entre los discípulos que se hallan en el lago y el incógnito de la orilla, de quien el lector conococe la identidad, está en coherencia con la situación descrita en la sección inicial del epílogo: la expresión del narrador al informar que "aquella noche no capturaron nada" (v. 3). Sus redes se encontraban completamente vacías (οὐδέν).

Así, el interrogante destaca la situación de precariedad, conocida por Jesús, que sufren los discípulos. En tal sentido, se comprende la manera de formulación de la pregunta que implica o espera una respuesta negativa: "Παιδία, μή τι προσφάγιον ἔχετε;" (v. 5)[113] . Por otra parte, debe destacarse el empleo del término "προσφάγιον" en la pregunta de Jesús, que literalmente viene a significar "fiambre", "companaje", algo para comer con pan; usualmente se trataba de pescado ya cocido[114]. En el NT, ésta

[111] Al respecto comenta Westcott que después de la resurrección Él se deja reconocer según su voluntad, y no necesariamente al instante. Cf. B. WESTCOTT, *The Gospel according to St. John*, London 1903, 300.
[112] Cf. J. MICHAELS, o.c., p. 1028.
[113] En el griego del NT, en lo que respecta a las preguntas introducidas con partículas negativas, se utilizan tanto οὐ como μή, al igual que en el greco clásico: οὐ (οὐχί), si se espera una respuesta afirmativa; μή (μήτι), si se espera una respuesta negativa. En este orden de cosas, Jn 21,5 μή τι προσφάγιον ἔχετε; espera la respuesta "no". Cf. F. BLASS – A. DEBRUNNER, *Grammatica del Greco del Nuovo Testamento*, Brescia 1997, 517-518.
[114] Según Hesiquio, *prosphagion* (de προσ- φαγεῖν) significa lo mismo que ὄψον, vocablo que, al igual que ὀψάριον, su diminutivo, indica "alimento cocido", y se refería frecuentemente al pescado que acompañaba al pan en las comidas. Cf. H. BALZ – G. SCHNEIDER (ed.), *Diccionario exegético del Nuevo Testamento, II (λ – ω)*, Salamanca 2012,1210. Efectivamente, la versión de la Biblia de J. Mateos y A.

constituye la primera y única comparecencia de dicho término[115], que en todo caso se ajusta al campo semántico de la comida, del sustento diario, tema a retomarse en los vv. 9-13.

La unánime respuesta del grupo de discípulos, su conciso y sincero "no", completa el cuadro de carencia y de falta substancial que ha de ser suplido, provisto, una vez más, por Jesús. En efecto, dicha respuesta del grupo de los discípulos, alude a otras escenas de carencia en lugares claves del cuerpo del evangelio, como la constatación de la falta de vino en las bodas de Caná de Galilea (cf. Jn 2,3), o la pregunta de Jesús a Felipe por el pan para saciar el hambre de la multitud, también en Galilea a orillas del mar homónimo (cf. Jn 6,5). Ahora aquí, en el epílogo del evangelio, nuevamente a orillas del mar de Tiberíades, el aún no identificado Jesús, recibe un "no" de parte de su comunidad de discípulos, al preguntarles por el "companaje", que complemente su sustento vital[116].

Pero también, este conciso "no" de la respuesta de los discípulos a la pregunta de Jesús, vuelve a hacer eco de la enseñanza del Maestro en los discursos de despedida: "sin mí no podéis hacer nada" (Jn 15,5).

Al respecto, T. Okure comenta que, en el capítulo conclusivo del evangelio, Jn 21, el evangelista dramatiza de una manera sintética los aspectos centrales enfatizados en los discursos de despedida, concernientes a la relación de los discípulos con Jesús, principalmente, la necesidad de su total dependencia de él, tanto en su vida personal como en el éxito de su acción misionera. Según, esta autora, el tema de todo el relato del epílogo encuentra su mejor sumario en Jn 15,5c: "sin mí, no podéis hacer nada"[117].

Sin embargo, antes de pasar a las indicaciones que dará Jesús, el incógnito de la orilla, a fin de suplir la deficiencia de los suyos, conviene fijar la atención en la forma de tratamiento que él usa para dirigirse al grupo de discípulos: "Παιδία". En tal sentido, ha de recordarse que "παιδία", como tratamiento familiar diminutivo, implica la

---

Schökel, traduce de la siguiente manera la pregunta de Jn 21,5: "¿Tenéis algo para acompañar el pan?" Ver también H. LIDDELL – R. SCOTT (ed.), *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1968, 1529.

[115] Cf. R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según San Juan*, III, Barcelona 1980, 439.

[116] Cf. B. LINDARS, o.c., p. 626.

[117] Cf. T. OKURE, *The Johannine Approach to Mission*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament / 02, Tübingen 1988, 219.

relación de maestro/discípulo[118]. Esta forma de dirigirse a ellos, que no se encuentra en ningún otro lugar del cuarto evangelio, pero sí en 1Jn (cf. 1Jn 2,14.18; 3,7), indica una autoridad de carácter íntimo[119]. Por consiguiente, dicha forma de tratamiento forma parte del "lenguaje específico" de la comunidad joánica para dirigirse, a través de ella, a los miembros de la comunidad. Lo cual, constituiría un primer indicio o pista en el proceso de reconocimiento de la identidad del personaje de la orilla, dado el aire o atmósfera de familiaridad y confianza que la expresión sugiere[120].

Y. Simoens lo expresa de la siguiente manera:

> Dans les deux cas de Marie de Magdala et des disciples, suit une interpellation de Jésus: "Femme, pourquoi pleures-tu? Qui cherches-tu?" (20,14); "tout-petits, n'avez-vous tout de même pas quelque chose de mangeable?" (21,5). Dans le deux cas aussi, Jésus adopte un ton maternell. Il se place au niveau de ce qui préoccupe les personnes rencontrées. La réponse, dans le deux cas aussi, exprime un manque, ce qui caractérisait la première intervention de la mère de Jésus à Cana (2,3)… Dans les deux cas encore, un ton maternel se retrouve. Jésus ressuscité, comme au cours de sa vie publique, se place toujours au niveau de ce qui préoccupe la personne rencontrée[121].

Se trata, pues, del Resucitado que vigila, permanece atento y provee a las necesidades vitales de su comunidad de discípulos en medio del desafío del inédito tiempo post-pascual que ahora confronta[122]. Esto es lo que está fundamentalmente en juego en el epílogo del evangelio, demanda de vida y posibilidad de fructificar en la misión[123]. En dar respuesta a esta carencia humanamente insuperable, consistirá la originalidad de esta tercera manifestación del Resucitado al grupo de los discípulos. Y, a su vez, por otro lado, el desafío para la comunidad de discípulos que debe discernir la

---

[118] *Paidia* es el plural de *paidion*, diminutito de *país*, niño(a), hijo(a). Cf. B. LINDARS, o.c., p. 626.
[119] Cf. F. MOLONEY, *El evangelio de Juan*, o.c., p. 555.
[120] Cf. R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según San Juan*, III, o.c., p. 437.
[121] Y. SIMOENS, *Évangile selon Jean*, Paris 2016. Tanto en el caso del encuentro del Resucitado con María Magdalena como con los discípulos que estaban pescando en el mar de Tiberíades, se encuentra un tono maternal. Jesús resucitado, al igual que en el curso de su vida pública, se posiciona, se ubica siempre a nivel de aquello que preocupa o le falta a la persona con quien se encuentra.
[122] Al respecto, en su comentario al evangelio de Juan, R. Brown se refería a Jn 21 en estos términos: "El epílogo: relato adicional de una aparición de Jesús en Galilea después de la resurrección, utilizado para demostrar que Jesús provee a las necesidades de la Iglesia". R. BROWN, *El Evangelio según Juan*, XIII-XXI, o.c., p. 1385.
[123] Así, C. Keener comenta que, a la luz del resto del evangelio, Jesús nuevamente provee alimento para los suyos; el énfasis aquí será "alimento espiritual". Cf. C. KEENER, o.c., p. 1227. De esta forma, Jesús se presenta a sus discípulos como el "dador de vida": 'Jesus has taken the initiative, because he is the giver of the spiritual food –which is himself (6.35)'. B. LINDARS, o.c., p. 628.

identidad de su Maestro en la novedad del tiempo post-pascual que vive, y reconocer el nuevo don que ahora les revela, les ofrece (προσφάγιον)[124].

De aquí, el aspecto crucial, para la interpretación del relato, del calado de la pregunta formulada por Jesús a los siete de la barca: "Παιδία, μή τι προσφάγιον ἔχετε;" (Jn 21,5). En este orden de ideas, M. Marcheselli comenta:

> La richiesta di cibo viene formulata da Gesù al v. 5 (seconda scena: vv. 4-6): essa governa poi tutto lo sviluppo narrativo, fino alla fine del racconto (terza e quarta scena: vv. 7-8 e vv. 9-13). Tale richiesta svolge pertanto una funzione fondamentale: essa rimette in moto e sospinge l'azione, riannodando il filo spezzato della pesca, che si è precedentemente chiusa con un fallimento. Il modo in cui la richiesta viene esaudita, sorprendente da più punti di vista, è l'oggetto della narrazione fino al v. 13. La domanda del v. 5 rappresenta, dunque, un punto decisivo per l'interpretazione di Gv 21,1-14. Due aspetti di questa richiesta sono gravidi di conseguenze e la loro errata interpretazione pone una pesante ipoteca sulla possibilità di comprendere effettivamente il racconto. a) In 21,5 è detto chiaramente chi formula la richiesta, ma non è affatto specificato a chi sia destinato il cibo chiesto da Gesù… Il seguito del racconto mostra che Gesù non cerca il cibo per sé. b) In 21,5 Gesù domanda genericamente del cibo (προσφάγιον). Essendo il contesto narrativo quello del mare di Tiberiade (v. 1) e trattandosi di pescatori (v. 3), il cibo richiesto diverterà concretamente del pesce (ἰχθύς: vv. 6.8.11; o ὀψάριον: vv. 9.10.13): occorre, però, non perdere di vista il fatto che la domanda di Gesù è più generica e più originaria. Egli, dunque, chiede del cibo, che nel frangente concreto (carico, peraltro, di significato simbolico) si specifica come del pesce [125].

La pregunta del v. 5 coloca en movimiento toda la escena, ya que lo que acontecerá a continuación, preñado de lenguaje simbólico como lo ha recordado Marcheselli, conserva profunda vinculación y coherencia de sentido respecto a dicha pregunta.

2.3. Echad las redes a la derecha y hallaréis (v. 6)

En el apartado precedente, hemos visto cómo Jesús expresaba su interés y preocupación por el fracaso de la pesca de sus discípulos. Ahora, les manda echar las redes al lado derecho de la barca, prometiéndoles que encontrarán peces (6a.). De este modo, su palabra constituye una invitación, en forma de imperativo, seguida de una

[124] Dicho desafío lo expresa claramente T. Okure cuando comenta que lo que está en juego aquí en Jn 21,1-14 no concierne a la visión física del Resucitado como en Jn 20,14-29, sino en la visión interna (*insight*), en la capacidad de discernimiento. En efecto, Jesús no se identifica esta "tercera vez" como lo hizo en las apariciones anteriores. Se trata, por ende, de la visión interna de la manera a través de la cual Jesús continúa estando presente con los discípulos y trabaja a través de ellos. Cf. T. OKURE, o.c., p. 220.
[125] M. MARCHESELLI, *"Avete qualcosa da mangiare?" Un pasto, il Risorto, la comunitá*, Bologna 2006,94-95.

promesa[126]. A este punto, se agolpan en la memoria del lector ecos de pasajes del cuerpo del evangelio en los cuales, ante una falta o carencia manifiesta e insuperable a través de medios humanos, seguía una palabra de Jesús, por lo general en forma de imperativo, que abría la situación planteada a la esperanza, a la salvación (Jn 2,3.5.7-10; 4,46-51; 5,5-9; 11,21-27.39-44).

Debe resaltarse de manera particular el relato de Jn 2,1-12, el inicio de los signos de Jesús, donde ante la carencia de vino en la fiesta de bodas en Caná de Galilea, la madre de Jesús, como primer personaje que pone en movimiento la escena, dirá a Jesús "οἶνον οὐχ ἔχουσιν" (Jn 2,3); y, no obstante, después de recibir de su hijo la advertencia en relación a la "no llegada aún de su hora", plenamente llena de confianza en la eficacia de la palabra de Jesús, dirá a los diáconos (διάκονοι) de la boda: "ὅ τι ἂν λέγῃ ὑμῖν ποιήσατε" (Jn 2,5). Es un imperativo desencadenante de otra serie de imperativos, los de Jesús a continuación, secundados por la obediente ejecución de los mismos que desembocarán en el milagro de la sobreabundancia de vino, la manifestación de la gloria de Jesús y la fe de sus discípulos en él[127].

Pero también, merece consideración, a este respecto, el segundo signo de Caná de Galilea, donde ante la súplica del funcionario real que intercede por su pequeño en peligro de muerte, Jesús le responde con el sorpresivo imperativo de que se ponga en camino de vuelta a casa, pues su hijo, he aquí la promesa, *vive*: "πορεύου, ὁ υἱός σου ζῇ" (Jn 4,50). Seguidamente, el narrador enfatiza que aquel hombre creyó en la palabra de Jesús, y puesto en camino, antes de llegar a casa, sus criados le salen al encuentro para decirle, con palabras que evocan las de Jesús: "ὁ παῖς αὐτοῦ ζῇ" (Jn 4,51). Concluye el relato refiriendo que el funcionario real, junto con toda su familia, creyó en Jesús (Jn 4, 53).

A este tenor, pasando ahora al detalle de lanzar la red desde el lado derecho de la barca, puede decirse, con R. Frabris y otros comentaristas, que dicho detalle refuerza, en conexión con lo antes dicho, la autoridad de Jesús, tanto sobre los elementos como sobre el comportamiento de los discípulos, toda vez que el pescar por el lado derecho era algo inusual. Sin embargo, no debe ignorarse todo el universo de alusiones bíblicas que evoca dicha expresión (εἰς τὰ δεξιὰ μέρη), en particular la referencia de Ez 47,1-2,

[126] Cf. R. FABRIS, *Giovanni*, Roma 1992, 1076.
[127] Cf. F. MOLONEY, *El evangelio de Juan*, o.c., p. 91-92.

sobre la que volveremos más tarde, para destacar significativas conexiones intertextuales portadoras de claves interpretativas [128].

Así, la respuesta obediente de los discípulos al mandato de Jesús da sus frutos. Y el milagro que resulta de la realización silenciosa de la orden dada por Jesús no suscita ninguna sorpresa, en consonancia con el carácter eficaz y performativo de su palabra en la perspectiva teológica del evangelio (v. 6b). Por tanto, siendo que el éxito de los pescadores se ha debido completamente a la obediencia a la palabra de Jesús, la primera cualidad del discipulado ha quedado ejemplificada de manera diáfana y paradigmática por los autores del epílogo (ἔβαλον οὖν)[129].

Por otra parte, la abundancia de peces obtenida hace alusión tanto al milagro de la sobreabundancia de vino en las bodas de Caná (Jn 2,1-12), como el de los panes repartidos con profusión a orillas del lago de Galilea (6,5-13)[130]. Ambos milagros, como ya lo señalábamos en otro lugar, obedecen a una situación de carencia humanamente insuperable, transformadas por la eficacia de la palabra de Jesús y la acogida obediente a dicha palabra. Lo cual sugiere una clave de lectura a la hora de la interpretación del relato contenido en Jn 21.

En consecuencia, el epílogo del evangelio ha de leerse, por una parte, en continuación con estos relatos de provisión sobreabundante de vino y de pan, por parte de Jesús ante una carencia manifiesta; pero también, en cierto modo, en manera discontinua con respecto a la nueva provisión de "pescado" que hallamos en el epílogo, ya que esta última se lleva a cabo no por Jesús directamente, sino por la comunidad de sus discípulos, actuando en sinergia con él. Volveremos más adelante sobre esta importante clave interpretativa para la comprensión de Jn 21.

---

[128] El milagro no depende del detalle del lado derecho, el éfasis está colocado sobre la obediencia a la palabra de Jesús. No obstante, ha de tenerse también en consideración que en la tradición bíblica el adjetivo *dexios*, asociado con frecuencia a la mano (derecha), designa el lado más favorable e importante. Así, la bendición es transmitida con la imposición de la mano derecha (Gn 48,13.14.17.18); en el ritual de consagración de los sacerdotes y en la partición de las víctimas, la parte derecha es aquella ritualmente más importante y privilegiada (cf. Ex 29,20; Lv 7,32-33; 8,23-24; 14,14.28); la mano derecha de Dios, la del juramento, es el símbolo de su acción eficaz y salvífica (Dt 32,40; Sal 18,36; 118,15); el rey-mesías se sienta a la derecha de Dios (Sal 110,1) y del lado derecho del templo proviene el agua que sana y fecunda la tierra de Israel (Ez 47,1-2). Cf. R. FABRIS, o.c., p. 1076; G. ZEVINI, *Commentaire spiritual de l'Évangile de Jean*, Paris 1996, 223; F. MOLONEY, *El evangelio de Juan*, o.c., p. 555; C. KEENER, o.c., 1228.

[129] Cf. B. LINDARS, o.c., p. 627, quien acota que el éxito de los pescadores se ha debido completamente a su obediencia a la palabra de Jesús. He aquí que ellos ahora ponen en práctica la primera cualidad del discipulado.

[130] Cf. X. LÉON-DUFOUR, *Lectura del Evangelio de Juan*, vol.4, o.c., 227.

En el ínterin, resulta necesario detenernos ahora sobre el detalle de la incapacidad de los discípulos de arrastrar hacia sí la abundancia de peces que habían capturado (ἀπὸ τοῦ πλήθους τῶν ἰχθύων). Efectivamente el texto dice: "Él les dijo: 'echad la red a la derecha de la barca y encontraréis'. La echaron, pues, y ya no podían *arrastrarla* (ἑλκύσαι) por la abundancia de peces" (Jn 21,6).

La imposibilidad de los discípulos de arrastrar la red hasta la barca, puede ser entendida, en el contexto del lenguaje simbólico del relato, como un contraste en relación a la actividad de *atraer/halar* de Jesús y del Padre que hemos encontrado en el cuerpo del evangelio (6,44; 12,32).

En efecto, estas son las tres únicas ocasiones donde el verbo "ἕλκω" se usa en el evangelio en un contexto específicamente misionero: el Padre atrae seguidores a Jesús (οὐδεὶς δύναται ἐλθεῖν πρός με ἐὰν μὴ ὁ πατὴρ ὁ πέμψας με ἑλκύσῃ αὐτόν) (6,44); Jesús atrae a todos hacia sí por medio de su elevación en la cruz (κἀγὼ ἐὰν ὑψωθῶ ἐκ τῆς γῆς, πάντας ἑλκύσω πρὸς ἐμαυτόν) (12,32); pero los discípulos no pueden atraer hacia ellos mismos el fruto de su propia labor misionera (21,6c); sino que lo llevan/arrastran hacia Jesús el cual es el único que los capacita para producir fruto (cf. Jn 15,5). En tal sentido, es el nombre del Padre, no el de ellos, el que recibe gloria cuando los discípulos de Jesús producen fruto abundante (cf. Jn 15,8)[131].

En esta misma línea, comenta R. Brown:

> Parece plausible la sugerencia de que ha de relacionarse el uso del verbo *helkyein*, "halar con fuerza, atraer", en los v. 6 y 11 con otros pasajes evangélicos en que se utiliza para expresar la idea de que los hombres se sentirán arrastrados hacia Jesús. Especial atención merece en este sentido 12,32: "Y cuando yo sea elevado de la tierra, tiraré de todos hacia mí". En el pensamiento joánico, la resurrección se inserta en el proceso de la exaltación de Jesús junto al Padre; el Jesús resucitado cumple su profecía de arrastrar a todos los hombres hacia sí a través de la misión apostólica simbolizada en la pesca milagrosa y en arrastre de la red a tierra[132].

Ahora bien, el hecho de que se continúe sin advertir la identidad de aquel que se ha dirigido a ellos desde la orilla, por determinado espacio de tiempo en el relato, antes de la intervención del discípulo amado en el v. 7, puede sugerir la ambigüedad de la

[131] Cf. T. OKURE, o.c., p. 221.
[132] R. BROWN, *El Evangelio según Juan*, XIII-XXI, o.c., p. 1423.

revelación inicial, en la cual el interpelado debe obedecer para recibir luego una revelación más plena[133].

Así, por ejemplo, tenemos el pasaje del paralítico de la piscina de Betesda en Jn 5,2-15, donde el paralítico que recibe la sanación por medio de la imperiosa palabra de Jesús, no sabe de quién se trata, y, sin embargo, obedece al que con autoridad le dice que se levante, tome su comilla y eche a andar. He aquí que acontece la sanación, pero cuando los judíos le interrogan en referencia al que lo había sanado, él no sabe responder. Sólo después, al ser encontrado nuevamente por Jesús, esta vez en el templo, accede al conocimiento de su nombre; y está en grado de decir que ha sido Jesús el que lo ha sanado.

De igual modo sucede también en el relato de la curación del ciego de nacimiento (Jn 9,1-38), pero a un nivel todavía más profundo. En este pasaje, Jesús ordena al ciego de nacimiento ir a lavarse en la piscina de Siloé, después de haberle untado los ojos con una especie de cataplasma hecha de barro mezclado con su saliva. Cuando vuelve de Siloé, una vez realizado lo mandado por Jesús, regresa con vista. Sin embargo, en el proceso de interrogatorio al que será sometido, primero por sus vecinos, luego por los fariseos, por último, los judíos, en relación a aquel que le ha hecho ver, éste irá, a partir de la propia experiencia vivida, profundizando cada vez más en la identidad de quien le donó la luz por vez primera.

En efecto, su primera respuesta será: "ese hombre que se llama Jesús" (Jn 9,11); luego responderá: "es un profeta" (Jn 9,17); posteriorteme, "el que viene de Dios" (Jn 9,33); finalmente, una vez consumada su expulsion de la sinagoga por parte de los judíos, a causa del riesgoso proceso de identificación que estaba recorriendo, Jesús se encuentra de nuevo con él y le pregunta: "¿Tú crees en el Hijo del hombre?" (Jn 9,35). A lo que responde: "¿Y quién es, Señor, para que crea en él?" (Jn 9,36). Jesús le dice: "Le has visto; el que está hablando contigo, ése es" (Jn 9,37). Dijo entonces: "Creo, Señor." Y se postró ante él (Jn 9,38).

En estos pasajes del cuerpo del evangelio, apreciamos el desafío, no exento de ambigüedad y riesgo, que implica para la persona el abrirse a la revelación del Padre, en

[133] C. KEENER, o.c., p. 1228, quien, textualmente, acota: "That they remain as yet unaware of his identity may suggest the ambiguity of initial revelation, which one must obey to receive fuller revelation (cf. John 14:15-16,21)".

Jesús, su Enviado. Supone el pasar de un "no conocer a un conocer", mediado por la obediencia a su palabra[134]. En los relatos anteriores, tanto el del paralítico de Betesda como del ciego de nacimiento, Jesús, al final, se había encontrado nuevamente con los beneficiarios de su acción salvífica, dándose así a conocer, al menos a un nivel más profundo que el precedente.

En cambio, ahora, en el relato del epílogo, han de ser sus discípulos los invitados a dar este paso ulterior: develar la identidad de aquel que es capaz de cambiar la carencia, humanamente insuperable, en sobreabundancia, en vida. Desde su nueva condición de resucitado, Jesús ya no lo hará más directamente (cf. Jn 14,21).

2.4. Es el Señor (v. 7)

En vez de un grito de espanto o de admiración, que podrían haber lanzado en esta ocasión los pescadores (cf. Lc 5,8-10), los autores del epílogo orientan el interés del lector hacia la reacción del discípulo amado, quien no había sido explícitamente mencionado antes (cf. Jn 21,2), luego hacia Pedro y finalmente hacia los otros discípulos (cf. Jn 21,7-8)[135].

En este sentido, podemos afirmar que la exclamación "Es el Señor" (ὁ κύριός ἐστιν), hecha por el discípulo amado a Pedro, en relación a la identidad del hombre de la orilla, va a cambiar el curso del relato[136]. Puesto que, a partir de este grito de reconocimiento, Pedro tendrá una reacción sorprendente, al lanzarse al lago para reunirse con Jesús lo antes posible, y los demás discípulos vendrán en la barca arrastrando, ahora sí, la red llena de peces hacia la orilla donde se encuentra Jesús[137].

De este modo, los discípulos que desempeñaron un importante papel en el episodio de la tumba vacía, Pedro y el discípulo amado, asumen otro importante papel en el reconocimiento de Jesús y la respuesta al milagro. Nuevamente, pues, resuenan

---

[134] Al respecto, comenta A. LaCocque: "Esta tensión entre pasado y futuro, entre lo conocido y lo desconocido, lo experimentado y lo esperado, concuerda con el carácter dual del Nombre de Dios. *Su revelación es dialécticamente una revelación del carácter oculto de Dios*". A. LACOCQUE – P. RICOEUR, *Pensar la Biblia. Estudios exegéticos y hermenéuticos*, Barcelona 2001, p. 324. Lo cual permanece en sintonía con la perspectiva cristológica presente en el cuarto evangelio. El resaltado es nuestro.
[135] Cf. X. LÉON-DUFOUR, *Lectura del Evangelio de Juan*, vol.4, o.c., p. 227.
[136] Cf. R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según San Juan*, III, o.c., p. 439.
[137] Jesús es el único que los capacita para producir fruto. Cf. T. OKURE, o.c., p. 221.

ecos de los acontecimientos que se nos narraron en Jn 20, a saber, la respuesta de estos dos mismos discípulos en la tumba vacía[138].

En efecto, la escena se asemeja a la carrera de los dos discípulos a la tumba según Jn 20,3-10. En ambos casos el discípulo amado reconoce a Jesús (Jn 21,7a), o su resurrección, al ver los lienzos en el suelo y el sudario doblado en otro lugar (Jn 20,8); mientras que a Pedro le corresponde una precedencia al acercarse a Jesús (Jn 21,7b), o al lugar donde había sido puesto el cuerpo de Jesús y ahora solo quedaban los signos de su victoria sobre la muerte (Jn 20,6-7)[139].

El epílogo presenta así, en continuidad con el cuerpo del evangelio, al discípulo amado como superior a Pedro en la inteligencia de Jesús[140]: aquél que, ante los lienzos del sepulcro vacío, "vio y creyó" (Jn 20,8), resulta ahora el primero en reconocer al Resucitado en aquel extraño de la orilla. Típicamente, él sabe, a partir de lo que ha sucedido, que "es el Señor" (Jn 21,7)[141]. Varias alusiones sutiles pueden estar en juego en referencia a pasajes claves del cuerpo del evangelio: "el mundo no lo conoció" (Jn 1,10), pero los suyos lo reconocen cuando él les llama por el nombre (Jn 20,16), o cuando sus ovejas escuchan su voz (Jn 10,3.4). Escuchar su voz, experimentar ser llamados "Παιδία", obedecer a su imperativo, constatar la eficacia de su palabra, ver el fruto de la obediencia, todo desembocó en la exclamación de reconocimiento por parte de "aquel discípulo"[142]: "ὁ Κύριός ἐστιν" (Jn 21,7).

Ahora bien, el título de "Señor" le corresponde a Jesús después de su resurrección (cf. Jn 20,18.20.25.28)[143]. Al darle este título al hombre que les ha hablado desde la orilla, aquel discípulo revela la nueva identidad de Jesús: es el Señor resucitado

---

[138] Cf. F. MOLONEY, *El evangelio de Juan*, o.c., p. 555. En este mismo orden de ideas, R. Lightfoot comenta: "In this verse, therefore, the same role is ascribed to each of these two men as at 13,23-26 and 20,1-8". R. LIGHTFOOT, *St. John's Gospel. A Commentary*, Oxford 1956, 341.
[139] Cf. J. BEUTLER, *Comentario al Evangelio de Juan*, o.c., p. 494.
[140] Cf. X. LÉON-DUFOUR, *Lectura del Evangelio de Juan*, vol.4, o.c., p. 246.
[141] Cf. R. CULPEPPER, *The Gospel and Letters of John*, o.c., p. 246.
[142] El pronombre griego *"ekeinos*" alude a alguien ya mencionado. En este sentido, resulta importante acotar que en Jn 1-20, la expresión no lleva nunca el determinativo "ἐκεῖνος"; aquí, en cambio, en Jn 21 volverá a aparecer en el v. 23. Cf. C. BARRET, *El evangelio según san Juan*, Madrid 2003, 885. Por otra parte, si se asume que el discípulo a quien Jesús amaba era uno de los discípulos presentes en la lista de Jn 21,2, puede inferirse que se trata de uno de los dos discípulos anónimos, protegiendo de esta manera su anonimato, de acuerdo a la tradición contenida en el cuerpo del evangelio. Cf. C. KEENER, o.c., 1228-1229. B. LINDARS, o.c., p. 627.
[143] Cf. J. BEUTLER, *Comentario al Evangelio de Juan*, o.c., p. 494.

y exaltado que se manifiesta a los suyos[144], el mismo que les mostró las señales de su pasión cuando vino a ellos el día de pascua, los saludó con la paz, y ellos se llenaron de alegría al verle (Jn 20,19-20).

En breve, la expresión "es el Señor" retoma, en un nuevo y original contexto, la confesión de fe climática del relato evangélico pronunciada por Tomás en Jn 20,28: "Señor mío y Dios mío" (ὁ κύριός μου καὶ ὁ θεός μου). La comparecencia del nombre de Tomás en la lista (cf Jn 21,2), en tal sentido, podría leerse, como ya se anunciaba, a modo de preludio de esta confesión, réplica de aquélla, pero en boca ahora del discípulo amado[145], y ubicada en un nuevo contexto, el de la tercera manifestación de Jesús a sus discípulos.

Precisamente, la peculiaridad de esta manifestación, con respecto a la figura del discípulo amado en el cuerpo del evangelio, de modo especial en el ciclo pascual, consiste en que éste ya no reserva para sí el don o prerrogativa de la fe o el reconocimiento del Señor (cf. Jn 20,8), sino que se lo comunica a Pedro[146]. Es la primera vez en el evangelio que el discípulo amado transmite su "saber" a otro discípulo[147] . Consecuentemente, dicha proclamación, repetida por el narrador, motiva la reacción de Pedro que, sin preocuparse ya de la pesca prodigiosa, se echa al agua para reunirse lo antes posible con su Maestro[148].

Asume, así, un nuevo acento, el gesto de ceñirse la túnica: le quema el deseo de acercarse cuanto antes a su Señor que está en la orilla. Entonces, Pedro se arroja inmediatamente al agua, tras la seguridad que le ha dado el discípulo amado[149].

Además, él debe presentarse vestido en manera adecuada al dirigirse a rendir homenaje a su Señor[150]. Tal reacción, como se decía más arriba, había sido ya, de algún

---

144 Cf. J. ZUMSTEIN, *L'évengile selon saint Jean (13-21)*, o.c., p. 306-307.

145 Es el Señor" es la segunda (y última palabra) pronunciada por este discípulo en todo el evangelio de Juan; similar a la primera en cuanto al agumento (identidad), cuano Jesús en la mesa predijo que uno de ellos lo entregaría: "Señor, ¿quién es? (13,25). Desde entonces, él no ha vuelto a decir nada más. Cf. J. MICHAELS, o.c., p. 1033.

146 Cf. J. NEYREY, *The Gospel of John*, New York 2007, 335.

147 Cf. J. ZUMSTEIN, *L'évengile selon saint Jean (13-21)*, o.c., 307, quien al respecto comenta: "Cette connaissance inégalée du Christ, dont la portée ecclésiale será précisée par le Christ lui-même dans les v. 20-24, il la transmet à Pierre".

148 Cf. X. LÉON-DUFOUR, *Lectura del Evangelio de Juan*, vol.4, o.c., p. 227-228, el cual acota que al gesto autónomo del discípulo le corresponderá más tarde una pasividad forzada.

149 El vocablo griego ἀκούσας, aoristo participio de ἀκούω, posee aquí valor tanto temporal como causal. Cf. R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según San Juan*, III, o.c., p. 440. También cf. B. WESTCOTT, o.c., p. 301.

modo, preludiada por los redactores del epílogo al encabezar la lista de discípulos del v. 2 con el nombre de Simón Pedro.

Sin embargo, más allá de esta interpretación del gesto de Pedro, también ha de recordarse que la LXX emplea por lo general el término "διαζώννυμι" (v. 7), o su afín,"ζώννυμι", para indicar "ceñirse", bien sea un cinturón u otra prenda de vestir (cf. Ex 29, 9; 1Sam 17,39; 25,13; 2Re 4,29; 9, 1; Job 38, 3; 40,7; Is 11,5). Dicho término aparece en otras partes del NT y la LXX; en Juan, sólo en 13, 4-5 (ἐγείρεται ἐκ τοῦ δείπνου καὶ τίθησιν τὰ ἱμάτια καὶ λαβὼν λέντιον διέζωσεν ἑαυτόν·).

De ahí que, algún comentarista alegando que, tal vez Pedro no quiso dejar su ropa en el bote, pero dada la molestia mayor de tenerla mojada, la acción resulta más bien simbólica. Haría, de este modo, alusión a la acción de servicio de Jesús en Juan 13, la escena del lavatorio de los pies. A Pedro, entonces, le correspondería ahora venir a servir a Jesús. Tal demostración de amor puede prefigurar, en consecuencia, lo que se le dirá al discípulo en Jn 21,18-19[151].

A través de la primera sección del epílogo, pues, se comienza a mostrar a los lectores del evangelio, siempre en lenguaje simbólico, lo que será explicitado en la segunda parte de la unidad literia de Jn 21: la definición y articulación de los roles de estas dos figuras prominentes del relato[152]. De manera pues que, si el penetrante discernimiento del discípulo amado pone en movimiento el relato, Pedro es el primero que reacciona ante dicho discernimiento. Acto seguido, los demás discípulos que quedan en la barca[153].

En tal respecto, comenta Talbert que esta nueva recontextualización de las relaciones entre el discípulo amado y Pedro, adquiere el matiz característico del discípulo amado en cuanto paradigma del discernimiento, y de Pedro en cuanto paradigma de devoción, de celo, de ardiente amor por Jesús[154]. Notas estas a ser

---

[150] Cf. B. LINDARS, o.c., p. 628.
[151] Cf. C. KEENER, o.c., p. 1229-1230.
[152] Cf. J. NEYREY, o.c., p. 335, quien resalta un idea similar al comentar: "These data suggest that a dominant theme in John 21 is leadership, either official roles credited to Peter or exalted status credited to the Beloved Disciple".
[153] Cf. A. LINCOLN, o.c., p. 512.
[154] Cf. C. TALBERT, o.c., p. 259.

explicitadas e intencionalmente articuladas en la segunda parte de la unidad literaria de Jn 21[155].

Recapitulando brevemente, podemos decir que cuando el discípulo amado y Pedro, después de la pesca perciben con el ojo de la fe la identidad real de aquel hombre con quien han estado hablando, el *tempo* de la partitura del relato, cambia. "¡Es el Señor!", irrumpe como un grito[156]. Y toda la atención se vuelca y se centra sobre el que está de pie en la orilla, Jesús, el Señor. Hacia él se dirige impetuosamente el primer discípulo nominado (cf. Jn 21,2), y luego todos los demás en la barca, incluyendo el discípulo que develó su identidad, halando de la red llena peces[157] para unirse a Pedro y a Jesús en la orilla[158].

Pero una vez en la costa, después del grito del discípulo, un silencio expectante invade el relato[159]. Volverá inevitablemente a la memoria de los discípulos la pregunta con la que el desconocido, ahora identificado, iniciaba el diálogo al despuntar el alba: "Παιδία, μή τι προσφάγιον ἔχετε;" (v. 5). Puesto que al saltar a tierra lo primero que verán será unas brasas, un pez sobre ellas y pan. Entonces, ¿de qué "προσφάγιον" se trata? ¿A qué clase de "προσφάγιον" alude la pregunta de Jesús? ¿qué relación tiene con la pesca que acaban de realizar?

3. La comida (vv. 9-13)

La tercera parte de la sub-unidad que conforman los vv. 1-14 del epílogo, enlaza con la parte precedente (vv. 4-8) por medio del personaje de Pedro de quien se dice, en un determinado momento del relato, que sube y saca (hala) hacia tierra la red llena de peces (v. 11), fruto de la pesca acontecida en la escena anterior; pero también enlaza con la pregunta que hacía Jesús desde la orilla a sus discípulos: "Παιδία, μή τι προσφάγιον ἔχετε;" (v. 5). En efecto, esta nueva escena se abre con lo que parecía el objeto del requerimiento del incógnito de la orilla al grupo de los discípulos

[155] "A partir de este versículo (v. 7) quedan unidas las dos figuras de las que tratará la segunda parte del relato". X. LÉON-DUFOUR, *Lectura del Evangelio de Juan*, vol.4, o.c., p. 227.
[156] Cf. E. SMALLEY, *The Sign in John XXI*: NTS 20 (1974) 282.
[157] A notar que el término griego utilizado para referirse a los peces que han capturado, tanto en el v. 6 como en el v. 8, es "ἰχθύς" (ἰχθύων). Volveremos sobre este importante detalle al abordar el segmento final de la primera sección del epílogo (vv. 9-13).
[158] Cf. F. MOLONEY, *El evangelio de Juan*, o.c., p. 555.
[159] Cf. ib, 282: "But once back on shore, and while breakfast is being eaten, the mood reverts". También cf. X. LÉON-DUFOUR, *Lectura del Evangelio de Juan*, vol.4, o.c., p. 228.

(προσφάγιον), pero cuando saltan a tierra, los discípulos ven que ya hay sobre unas brasas "pescado y pan" preparados para ellos (ὀψάριον ἐπικείμενον καὶ ἄρτον) (v. 9).

3.1. Al saltar a tierra, ven preparadas unas brasas y un pez sobre ellas y pan (v. 9)

El lector comparte el suspenso de los pescadores que vuelven con la barca arrastrando su pesada carga y que, al tocar tierra, no se acuerdan ya de recoger la pesca, sino que "ven", fijan su mirada en un fuego de brasas que ha sido preparado, con un pescado sobre ellas, y pan (βλέπουσιν ἀνθρακιὰν κειμένην καὶ ὀψάριον ἐπικείμενον καὶ ἄρτον) (v. 9). Dicho hallazgo introduce en el relato algo inesperado tanto para el grupo de discípulos como para los lectores[160].

En efecto, la secuencia del relato precedente, después de la exclamación de reconocimiento del discípulo amado, conduciría ahora, apenas llegados a la orilla, a ver y a encontrarse de forma directa e inmediata con Jesús al igual que con Pedro. Sin embargo, no sucede así: "nada más saltar a tierra, ven preparadas unas brasas y pescado sobre ellas y pan" (v. 9). Algunos autores, para aminorar el impacto del vacío o laguna en el relato, han llegado a sugerir que, además de la comida preparada, "presumiblemente también vieron a Jesús y a Simón Pedro"[161].

En este sentido, debemos asumir aquí el desafío de lo que dice el texto, destacando que se hallan ausentes en toda la narración los verbos de la visión que tienen a Jesús como complemento circunstancial directo. Así, pues, el epílogo del evangelio, aunque de hecho habla de la estrecha interacción de Jesús con los discípulos, nunca dice que éstos "lo vieron". Al tratar con él, ellos oyen, conocen y hablan; ellos se ven unos a otros, pero no ven a Jesús.

Jn 21, por lo tanto, lo reiteramos, no se encuentra en contradicción con respecto a la bienaventuranza de los que "creen sin haber visto" de Jn 20,29. Al contrario, evitando los verbos referidos a la visión, cumple el macarismo. De esta manera, el epílogo del evangelio se refiere a una época en que la interacción con Jesús ocurre a otro nivel[162]. Nos encontramos, pues, ante una nueva situación, marcada por las mediaciones eclesiales que posibilitan el encuentro y reconocimiento con el Señor; se

[160] Cf. ib, 229.
[161] Cf. J. MICHAELS, o.c., p. 1035.
[162] Cf. T. BRODIE, o.c., p. 582.

trata de la característica espcífica de aquel "οὕτως", propio de la tercera manifestación de Jesús resucitado a sus discípulos (cf. Jn 21,1.14).

Por otra parte, hay autores que resaltan la incongruencia a nivel de coherencia interna del relato que, según su punto de vista, se advierte entre los vv. 3-8 y el v. 9. En tal sentido, acotan que con la pregunta inicial del v. 5, pareciera como si el hombre de la orilla, Jesús, desease acompañar la comida que estaría preparando con algunos peces; mas según el v. 9, cuando llegan a tierra con la red llena de peces, ya hay algún "pescado" sobre las brasas. Dicha incongruencia se tiende a explicar apelando al recurso de la crítica literaria, a través de la suposición de que el redactor quiso unir el relato de la pesca con el relato de la aparición al que pertenece el banquete, dejando ver con ello cierto grado de torpeza en la manera de hacerlo[163].

Pero, si nos ubicamos en la perspectiva de los autores del epílogo, hábiles continuadores del lenguaje simbólico típico del procedimiento de la escuela joánica, atentos a responder a los desafíos que entraña la nueva situación del tiempo post-pascual para actualizar la propia tradición, notaremos que en coherencia con la pregunta inicial del v. 5, y el despliegue de los acontecimientos que siguieron a continuación, lo que ven los discípulos al llegar a la orilla, sintetiza en forma simbólica la identidad de Jesús revelada gradualmente a sus discípulos a lo largo del cuerpo del evangelio: "dispensador de vida", el que atiende y provee a todas sus necesidades, el que no los deja huérfanos (Jn 2, 1-11; 6,5-13; 10,1-14; 14,18; 15,1-11)[164].

Jesús, pues, en respuesta a la carencia de la comunidad de discípulos que vive en medio de una nueva situación, se dispone a otorgar el don que necesitan ahora, simbolizado en lo que han visto, apenas descendidos a tierra: "ἀνθρακιὰν κειμένην καὶ ὀψάριον ἐπικείμενον καὶ ἄρτον" (Jn 21,9)[165].

---

[163] Cf. R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según San Juan*, III, o.c., p. 438. C. BARRET, o.c., p. 889.

[164] Cf. R. BROWN, *El Evangelio según Juan*, XIII-XXI, o.c., 1427. B. LINDARS, o.c., p. 628.

[165] Un gran número de comentaristas, sugiere que el término griego "ἀνθρακιὰν" que encontramos en el v. 9, constituye una alusión al pasaje de Jn 18,18 donde comparece el mismo término, con lo cual se estaría remitiendo al episodio de las negaciones de Pedro, en vistas, ahora, a su rehabilitación como discípulo y, por otro lado, al encargo pastoral que recibirá (cf. Jn 21,15-17). Sin embargo, recordemos que en la venida pascual de Jesús a sus discípulos (cf Jn 20,19-23), él, a través del don de la paz que les ofrece, el don del Espíritu y el envío misionero, ya había recompuesto, y para siempre, la comunión de vida y amor con los suyos. En tal sentido, la alusión a Jn 18,18, que hace eco al contexto del cumplimiento de la profecía de Jesús en Jn 13,38, remitiría más bien a la promesa precedente hecha por Jesús a Pedro en Jn

En este sentido, el mismo relato, a través de un juego de alusiones intratextuales con Jn 6,1-11, pone en consideración una primera pista de acceso a lo que puede significar el simbolismo que entraña el nuevo don que ahora va a otorgar el Resucitado a sus discípulos[166]. En efecto, en Jn 6,1-11 encontramos la comparecencia de los términos claves presentes en Jn 21,9.10.13, ubicados también en el contexto de una situación de falta, de carencia, detectada por Jesús: "Al levantar Jesús los ojos y ver que venía hacia él mucha gente, dice a Felipe: '¿dónde nos procuraremos *panes* para que coman éstos?'" (Jn 6,5). Luego, Andrés, hermano de Simón Pedro, añadirá a la respuesta de Felipe ante la pregunta de Jesús: "Aquí hay un muchacho que tiene cinco *panes* de cebada y dos *peces*" (Jn 6,9). A destacar, aquí, que el término griego usado para "pescado" en Jn 6,9.11 es "ὀψάριον", el mismo que se emplea en Jn 21,9.10.13[167].

Por otra parte, hemos de resaltar también la diferencia que existe en el orden de comparecencia de los dos términos en Jn 6 (cuerpo del evangelio) y en Jn 21(el epílogo): en Jn 6,9,11 se menciona primero el pan (ἄρτον), plural en el texto (ἄρτους), y, a continuación, el pez (ὀψάριον), plural en el texto (ὀψάρια); mientras que en Jn 21,9 se menciona primero el pez (ὀψάριον), y a continuación el pan (ἄρτον).

En Jn 6, encontramos una concentración de atención sobre el pan; de tal forma que se inicia, por parte de Jesús, preguntando por "panes" (ἄρτους)[168] (Jn 6,5), y a lo largo de todo el discurso de revelación, la palabra pan, asimilidada a Jesús como el Pan de la vida (Jn 6,34.48), el Pan bajado del cielo (Jn 6,41.50.58), el Pan vivo bajado del cielo (Jn 6,51), dominará toda la escena hasta el final. Este tema ha de ser desarrollado en los siguientes apartados del presente capítulo.

En Jn 21, en cambio, nos encontramos con un predominio de atención sobre el término "pescado" (ὀψάριον), entendido como alimento, complemento del pan (προσφάγιον): Jesús comienza preguntando a sus discípulos, que no lo reconocen, si tienen pescado, "προσφάγιον", (v. 5); al descender a tierra los discípulos ven "pescado"

13,36: "Adonde yo voy no puedes seguirme ahora; me seguirás más tarde". La alusión, pues, va en la línea de sugerir que la hora de reanudar el seguimiento a Jesús por parte de Simón Pedro, ha llegado.

[166] Al respecto, acota Brown: "El hecho de que las escenas de los caps. 6 y 21 sean las únicas del cuarto Evangelio que tienen lugar a orillas del lago de Tiberíades ayuda naturalmente al lector a establecer un nexo entre ambas comidas". R. BROWN, *El Evangelio según Juan*, XIII-XXI, o.c., 1426. Cf. J. ZUMSTEIN, *L'évengile selon saint Jean (13-21)*, o.c., 307.

[167] Cf. Y. SIMOENS, o.c., p. 451-452.

[168] *Sic*, sin artículo determinado.

sobre las brasas, "ὀψάριον" (v. 9), es decir pescado ya preparado para acompañar el pan; Jesús le pide a los discípulos que traigan de los pescados, "ἀπὸ τῶν ὀψαρίων", que han capturado (v. 10); finalmente, en Jn 21,13 comparece una vez más el término "ὀψάριον", pero esta vez, precedido por el término "ἄρτον".

Como vemos, aquí están confluyendo indicaciones que orientan la búsqueda interpretativa en torno al simbolismo de "ὀψάριον" puesto sobre las brasas, sus comparecencias siguientes, su relación con el pan, y con el simbolismo de la pesca protagonizada por el grupo de discípulos, donde destaca otro término griego, distinto de "ὀψάριον", para pez/pescado, "ἰχθύς"[169].

De este modo, así como en Caná de Galilea, Jesús proveyó el vino que faltaba, y no cualquier vino, sino el mejor; y en la otra ribera del mar de Tiberíades proveyó abundancia de pan acompañado con pescado para la multitud, revelando luego que él era el Pan de la vida; ahora, en el epílogo del evangelio, el resucitado está proveyendo pescado como complemento del pan para su comunidad de discípulos[170].

---

[169] Al respecto del significado simbólico de los peces en la antigüedad, Culpepper, haciendo profusa alusión a la obra de L. KANT, *The Interpretation of Religious Symbols in the Graeco-Roman World. A case of Study of Early Christian Fish Symbolism*, 3 vols., Yale 1993, comenta que el símbolo de los peces, en la antigüedad greco-romana, funcionaba en un contexto rico y complejo en el que tenía múltiples referentes. Aunque las comidas seculares y sacras no puedan distinguirse claramente, el papel de los pescados en las comidas seculares fue la base de gran parte de su significado simbólico: "Eran particularmente apreciados para la compra los peces grandes, únicos e indivisos". Heródoto relata la historia de un pescador que cogió un pez grande y hermoso y se lo llevó al príncipe en lugar de ofrecerlo a la venta en el mercado, diciendo, "porque yo pensé que era digno de Usted y su gran posición". Las fuentes antiguas también transmiten una relación empática entre los peces y los seres humanos, de modo que algunos pensaban que los peces eran similares a los seres humanos en varios aspectos, y que los peces podían haber sido seres humanos alguna vez. La misma conexión se encuentra en fuentes judías. Hab 1,14 dice: "Tú has hecho a la gente como el pez del mar". Los comentaristas rabínicos aceptaron la equivalencia de los judíos / israelitas con los peces, e incluso se refirieron a la Torá como el agua en la que los fieles nadan. De la misma manera, Clemente de Alejandría escribió refiriéndose a los creyentes como peces, y a Cristo como el "Pescador de los mortales, salvados de un mar perverso, capturando peces santos". Los peces también tenían relevantes asociaciones sexuales y generativas, que a menudo estaban vinculadas a la divinidad. Por ende, los primeros cristianos fácilmente podrían haber asociado a Jesús como el pez; es decir, como uno del cual se multiplican los conversos. En este sentido, según Culpepper, *una de las anomalías de Juan 21 es que el símbolo de los peces parece ser utilizado tanto para los creyentes como para Cristo,* pero este doble significado no sería infrecuente en los primeros textos cristianos (v.g. Orígenes, *Comentario al Evangelio De Mateo,* 13,10; Tertuliano, *Sobre el Bautismo,* 1). De tal modo que el simbolismo de los peces como personas atrapadas por la predicación apostólica habría sido fácilmente entendido, y que "un pez y muchos peces podrían representar metafóricamente a Jesucristo y a miembros de la comunidad cristiana primitiva, respectivamente". Cf. R. CULPEPPER, *Designs for the Church in the Imagery of John 21:1-14*, en J. FREY – J. VAN DER WATT – R. ZIMMERMANN (ed.), o.c., p. 395-396. Lo resaltado en cursiva en el texto de la nota, será motivo de detallado examen en los apartados sucesivos de la presente disertación, en vistas a proponer que en Jn 21,1-14 no tiene lugar tal transferencia semántica.

[170] Cf. M. MULLINS, *The Gospel of John*, Dublin 2003, 417.

Al respecto, no deja de llamar la atención la ausencia del artículo tanto para "ὀψάριον" como para "ἄρτον" en el v. 9: "βλέπουσιν ἀνθρακιὰν κειμένην καὶ ὀψάριον ἐπικείμενον καὶ ἄρτον". "Pescado", al igual que "pan", ambos sin el artículo, pueden expresar la idea, a nivel gramatical, del nexo existente entre sustantivos apareados estrechamente, en cuyo caso suele omitirse el artículo[171]. Por lo demás, el sujeto tácito de la acción indicada por los participios en pasiva (κειμένην / ἐπικείμενον), se refiere al que, poco antes, ha sido reconocido como "el Señor"[172].

3.2. Traed de los pescados que acabáis de capturar *(v.10)*

En los versículos siguientes (vv. 10-12), hallamos nuevas pistas que los autores del epílogo ofrecen para ayudar al lector a captar el simbolismo del pescado sobre las brasas (ὀψάριον ἐπικείμενον). Todo esto sin dejar de mantener la relación entre la constatación de la situación en el v. 3, la pregunta del v. 5a, la respuesta unánime del grupo a dicha pregunta (v. 5b), y la narración de la pesca (6-8).

¿Qué está pidiendo Jesús al grupo de los discípulos en el v. 10? Parece dar por supuesto que los discípulos cuentan ya con el "προσφάγιον" que les faltaba (cf. v. 5a), puesto que les manda traer de los pescados (ἀπὸ τῶν ὀψαρίων), que han obtenido en la faena precedente, siguiendo las directrices dadas por él: "ἐνέγκατε ἀπὸ τῶν ὀψαρίων ὧν ἐπιάσατε νῦν".

Hay que destacar aquí que el verbo griego utilizado por el narrador en el comentario del v. 3 (πιάζω) vuelve a ser utilizado aquí, con lo cual se establece un vínculo entre la constatación inicial del narrador (καὶ ἐν ἐκείνῃ τῇ νυκτὶ ἐπίασαν οὐδέν), y la nueva situación después de la intervención de Jésús (ἐνέγκατε ἀπὸ τῶν ὀψαρίων ὧν ἐπιάσατε νῦν); dígase lo mismo en relación a la contraposición establecida entre los adverbios temporales que hallamos en dichos versículos: "ἐν ἐκείνῃ τῇ νυκτι" (v. 3); "νῦν" (v. 10).

Pero ¿a qué se refiere Jesús con esta enigmática orden, siendo que en el v. 6 se nos había hablado de una red que no podía ser arrastrada por los discípulos a causa de "τοῦ πλήθους τῶν ἰχθύων"; y ahora pide a los discípulos que traigan "ἀπὸ τῶν

[171] Cf. F. BLASS – A. DEBRUNNER, *Grammatica del Greco del Nuovo Testamento*, Brescia 1982, 323-324.
[172] Cf. J. MICHAELS, o.c., p. 1035.

ὀψαρίων ὧν ἐπιάσατε"? Además de una abundante pesca (πλήθους τῶν ἰχθύων) ¿qué otra cosa encontraron (cf. v. 6: εὑρήσετε) los discípulos al tirar la red, que pueda coincidir con la demanda de Jesús (ἀπὸ τῶν ὀψαρίων ὧν ἐπιάσατε νῦν)?

Aquí resulta clave comprender la diferencia entre "ἰχθύς" y "ὀψάριον" en el presente contexto literario. Un primer acercamiento de tipo lexical, ayuda en este sentido.

> En el NT, "ἰχθύς" se emplea 20 veces, casi exclusivamente en los evangelios (Mt 5 veces, Marcos 4, Lucas 7, Juan 3). Fuera de ellos, el término se encuentra únicamente en 1Cor 15,39, donde -en una enumeración que recuerda las tradiciones del AT acerca de la creación (Gen 1,26.28; 9,2; Job 12,8; Sal 8,9; Os 4,3; Ez 38,20; LXX Dan 2,38; cf. Sof 1,3)- se hace distinción entre las diversas clases de animales. Se trata de una imagen que pretende caracterizar la diversidad que habrá también en la nueva creación. En Jn 21 vemos que "ἰχθύς" aparece junto a "ὀψάριον" (vv. 6.8.11 / 9.10.13)… La captura de peces por medio de anzuelos o redes servía de imagen, en el AT, de un destino desdichado que era sorprendente o inevitable (Ecl 9,12; Jer 16,16; Ez 12,13; 17,20; 29,4s; 32,3; Hab 1,14s). Por el contrario, en Mc 1,17 par.; Lc 5,10, el motivo de la captura de peces ha recibido un sentido positivo. En otros contextos se habla de la multitud o del tamaño de los peces como expresión de la plenitud mesiánica (Ez 47,8-10; Tg Onq Gen 48,16; TestZab 5, 5-6,8; EvTom 8). *Pero además de esta acepción de "ἰχθύς" como criatura*, el término significa pez (o pescado) como alimento común… Este uso general del término es la base para la imagen que encontramos en la parábola de Mt 7,10 (par. Lc 11,11). La imagen empleada por Jesús dice que la bondad de la creación -a pesar de la maldad de unos hombres hacia otros- consiste en que un padre no se burla de su hijo hambriento dándole, por ejemplo, una serpiente (parecida al pez), cuando su hijo le pide pescado, y esto se convierte en testimonio que confirma la indudable bondad del Creador hacia la criatura que le pide alguna cosa… Asímismo, en los relatos del NT sobre los milagros de la multiplicación de los panes y de los peces (Mc 6,38 par.; Mt 15,36), "ἰχθύς" debe entenderse concretamente como alimento, a saber, como acompañamiento del pan[173].

Nos percatamos por medio de la anterior referencia que en el término "ἰχθύς" se engloba un horizonte semántico más amplio que el que se halla en el término "ὀψάριον", como, a continuación, veremos.

> El término "ὀψάριον", pescado, aparece 5 veces en el NT: en relación con el milagro de dar de comer a 5000 personas, únicamente en Jn 6,9.11 (v. 9: πέντε ἄρτους… καὶ δύο ὀψάρια; v. 11: ὁμοίως καὶ ἐκ τῶν ὀψαρίων; en cambio, los sinópticos dicen: δύο ἰχθύες, Mc 6,38.41 par.); según Jn 21, 9.13, el Resucitado ofrece como comida a sus discípulos "pan y (un) pescado; en el v. 10, a los peces capturados en la red se los llama pescados, "ὀψάρια" (junto a "ἰχθύες" en el v. 11). *Se piensa en todos los casos en el pescado como*

[173] S. PEDERSEN, *ἰχθύς*, en H. BALZ – G. SCHNEIDER (ed.), *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, vol.1 (α - κ), Salamanca 1996, 2068-2071. El inciso en cursiva es nuestro.

alimento y para acompañar el pan ("ὀψάριον" es un diminutivo de "τὸ ὄψον", "alimento cocido")[174].

Se constata así, desde el punto de vista lexical, que el término "ὀψάριον" se refiere a pescado, siempre y únicamente en su acepción de alimento cocido. Esta aclaración la hace el mismo S. Pedersen cuando comenta en su artículo sobre "ἰχθύς" que en Jn 6 se habla de "pez" no utilizando el término "ἰχθύς", sino "ὀψάρια", que es inequivocamente, pescado cocido[175]. Se comprende también de este modo, la dificultad que encuentra H. Balz cuando comenta en su breve artículo sobre "ὀψάριον" que en Jn 21,10, a los peces atrapados en la red se los llama "ὀψάρια", y, a continuación en el v. 11, se les llama "ἰχθύες". Y luego, quizás reconociendo la aporía existente, concluye afirmando que en todos los casos cuando se habla de "ὀψάριον", se piensa en el pescado como alimento para acompañar al pan, alimento ya preparado, cocido[176]. En Jn 21, por cosiguiente, no deben entenderse como equivalentes los términos "ἰχθύς" y "ὀψάριον"[177].

Si a esto añadimos, recurriendo a la estrategia narrativa de los autores del epílogo, la correspondencia entre la constatación inicial de la situación (ἐν ἐκείνῃ τῇ νυκτὶ ἐπίασαν οὐδέν), la pregunta de Jesús del v. 5 (παιδία, μή τι προσφάγιον ἔχετε;), lo que primero ven al saltar a la orilla los discípulos (ἀνθρακιὰν κειμένην καὶ ὀψάριον ἐπικείμενον καὶ ἄρτον), y la orden que ahora dirige a sus discípulos (ἐνέγκατε ἀπὸ τῶν ὀψαρίων ὧν ἐπιάσατε νῦν), podemos intuir que el interés gira en torno al alimento-complemento que el Resucitado *sabe* que necesitan los suyos en lo inédito del tiempo en el que se circunscribe esta tercera manifestación de Jesús a sus discípulos[178].

---

[174] H. BALZ, *ὀψάριον*, en H. BALZ – G. SCHNEIDER (ed.), *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, vol.2 (λ – ω), Salamanca 2012, 666. El resaltado es nuestro.

[175] Cf. S. PEDERSEN, *ἰχθύς*, en H. BALZ – G. SCHNEIDER (ed.), *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, vol.1 (α - κ), o.c., p. 2070.

[176] Cf. H. BALZ, *ὀψάριον*, en H. BALZ – G. SCHNEIDER (ed.), *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, vol.2 (λ – ω), o.c., p. 666. También cf. J. MICHAELS, o.c., p. 1035. Ver también H. LIDDELL – R. SCOTT (ed.), *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1968, 1282-1283: donde se enfatiza que siempre se trata de alimento cocido o preparado, ya hecho o listo para comer, por lo general, con pan y vino (ἄρτον.., οἶνον.., ὄψον).

[177] Al respecto, acota J. Michaels, al referirse al término *ἰχθύς* que no se debe olvidar que hay una dimensión simbólica en esta narración, en la cual la pesca representa la tarea asignada a los discípulos como "pescadores de hombres", y por tanto dicho término no es equivalente con *ὀψάριον* . Cf. J. MICHAELS, o.c., p. 1035.

[178] La omnisciencia es una característica propia del Jesús joánico: "Señor, tú lo sabes todo, tú sabes que te quiero" (Jn 21,17. Cf. Jn 16,30; 2,24-25).

Por tanto, el imperativo de Jesús en el v. 10, ha de entenderse a la luz de los versículos siguientes (vv. 11.12.13), en los cuales se nos invita a permanecer atentos, no sólo al fruto de la pesca abundante, sino también al personaje que la lleva a Jesús (v. 11); por otra parte, a permanecer atentos, no sólo a la vacilación de los discípulos sobre quién era su anfitrión, sino también a la manera como la superan (v. 12); en fin, permanecer atentos no sólo al gesto de Jesús al darles de comer a sus discípulos, sino también al modo como lo hizo (v. 13).

En consecuencia, debemos fijarnos ante todo en el discípulo Simón Pedro. En efecto, apenas termina Jesús de expresar la orden, el narrador cuenta que Simón Pedro subió y sacó la red a tierra (v. 11). Aquí confluyen varias pistas que deben ser explicitadas: en primer lugar, recuérdese que cuando los discípulos saltan a tierra, ya les había precedido a todos ellos, Pedro; pero recuérdese también que al llegar a la orilla lo primero que ven los discípulos consiste en una comida preparada (ἀνθρακιὰν κειμένην καὶ ὀψάριον ἐπικείμενον καὶ ἄρτον) (v. 9), en lugar de ver a Pedro y al desconocido que les hablaba desde la orilla mientras ellos estaban en el mar. Una especie de metamorfosis simbólica pareciera estar ya en marcha.

En segundo lugar, no ha de pasarse por alto que el imperativo de Jesús en el v. 10, ha sido dirigido a todo el grupo (ἐνέγκατε ἀπὸ τῶν ὀψαρίων ὧν ἐπιάσατε νῦν) , pero es Pedro quien actúa ante el pedido de Jesús en representación del grupo de los discípulos.

En tercer lugar, cuando se describe la acción de Simón Pedro en el v. 11, el narrador utiliza un verbo que ya había tenido comparecencia en el relato de la pesca (cf. v. 6), se trata del verbo "ἕλκω" (ἀνέβη οὖν Σίμων Πέτρος καὶ εἵλκυσεν τὸ δίκτυον εἰς τὴν γῆν). Ahora bien, más arriba comentábamos que dicho verbo se usa en el evangelio en un contexto específicamente teológico-misionero: referido al Padre que atrae/hala con fuerza seguidores a Jesús (cf. Jn 6,44); y a Jesús que atraerá a todos hacia sí por medio de su elevación en la cruz (cf. Jn 12,32). Pero los discípulos, por sí mismos, no podían halar/arrastrar la red llena de peces (cf. Jn 21,6).

El narrador, por ende, utilizando dicho verbo en el v. 11, de algún modo, hace partícipe a Simón Pedro, en representación del grupo de discípulos, del calado teológico y misionero que posee "ἕλκω" en el cuarto evangelio. Todo sumado, nos va remitiendo,

una vez más, al v. 2 del epílogo, donde la lista de los discípulos era encabezada por Simón Pedro; pero también al inicio del evangelio, al primer encuentro entre Jesús y el discípulo, donde se nos hablaba de la mirada penetrante que Jesús le dirigió, y el misterioso cambio de nombre: "ἐμβλέψας αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν· σὺ εἶ Σίμων ὁ υἱὸς Ἰωάννου, σὺ κληθήσῃ Κηφᾶς, ὃ ἑρμηνεύεται Πέτρος" (Jn 1,42). Quizás ahora, en el epílogo del evangelio, comienza a clarificarse, gradualmente, el sentido de aquella nueva denominación.

Tales indicios empiezan a sugerir, a partir de la estrategia narrativa implementada, que el discípulo Simón Pedro, tiene algo que ver con el misterioso simbolismo del pescado (ὀψάριον) puesto sobre las brasas y visto por los discípulos apenas llegar a la orilla; algo que ver con la respuesta efectiva que ofrece el Resucitado a la carencia inicial de la comunidad de los suyos (v. 3: ἐν ἐκείνῃ τῇ νυκτὶ ἐπίασαν οὐδέν). En la segunda sección del epílogo (vv. 15-19), dichos indicios se clarificarán todavía más, en apoyo de esta línea interpretativa.

Habíamos dicho hace poco que en los versículos que siguen a continuación del v. 10, se nos invitaba a permanecer atentos, no sólo al fruto de la pesca abundante, sino también al personaje que ha llevado la red a Jesús (v. 11); pero también, a permanecer atentos, no sólo a la vacilación de los discípulos sobre quién era su anfitrión, sino también a la manera como la habían superado (v. 12).

En este sentido, el v. 12 aporta otra clave al significado potencial del simbolismo del pescado puesto sobre fuego de brasas (ὀψάριον), que ven los discípulos en el v. 9. Ahora, Jesús dirige un nuevo imperativo a sus discípulos: "venid y comed" (δεῦτε ἀριστήσατε). Y, de inmediato, el narrador comenta que ninguno de ellos se atrevía a preguntar "¿quién eres tú?", sabiendo que era el Señor (v. 12)[179].

A propósito de este particular, J. Beutler comenta que la diferencia entre la vacilación de los discípulos sobre quién era su anfitrión y su conocimiento de que era el Señor, no es fácil de resolver. Una pista para resolver esta diferencia se encuentra quizá en el verbo "ἐξετάζειν", que significa más bien 'averiguar'. Los discípulos se encuentran

[179] Cf. J. BEUTLER, *Comentario al Evangelio de Juan*, o.c., p. 496.

proclives a la tentación, como Tomás, de buscar pruebas para identificar al resucitado[180].

Por otro lado, recordemos que la comparecencia en la lista del nombre de Tomás, trae consigo una fuerte carga alusiva que reenvía al final de Jn 20, donde la vacilación del discípulo fue superada por la segunda venida del resucitado a los suyos (cf. Jn 20,26-29). Pero ahora, en el contexto de Jn 21,12, encontramos una clara alusión al rol determinante desempeñado por el discípulo amado en el relato de la pesca, al reconocer al Señor (v. 7).

A propósito de esta observación, se ha de resaltar bien que el narrador en Jn 21,12 retoma textualmente la exclamación de reconocimiento pronunciado por el discípulo amado en el v. 7 (ὁ κύριός ἐστιν), generadora de todo el dinamismo subsiguiente del relato, hasta el remanso que supune el v. 9, donde un silencio expectante retorna a la narración[181].

Sin embargo, no sólo aquí en Jn 21,12 encontramos una réplica de la exclamación del discípulo amado; también, hemos hallado otra, con la misma característica[182] a propósito de la súbita reación de Pedro al escuchar “es el Señor” (v. 7b). Tal exclamación de reconocimiento, funcionando de alguna manera, como hilo conductor del relato, llega hasta el v. 12 para indicar que la superación de la inquitud, exitación, duda o vacilación de los discípulos, ha sido vencida mediante la certeza transmitida por el testimonio del discípulo amado. En este sentido, la referencia a que no lo cuestionen acerca de su identidad, porque la sabían, puede considerarse como un cumplimiento de las palabras de Jesús en los discursos de despedida: "ese día no me preguntaréis nada" (Jn 16,23)[183].

De este modo, se retoma, en el breve comentario del narrador en el v. 12 del epílogo, la confesión de fe cristológica climática del relato evangélico (cf. Jn 20,28),

[180] Cf. ib., 496.
[181] Cf. E. SMALLEY, *The Sign in John XXI*: NTS 20 (1974) 282.
[182] *Verbatim*.
[183] Cf. A. LINCOLN, o.c., p. 513.

pronuncida ya en el v. 7, pero que aquí adquiere su mayor plenitud y alcance, puesto que ahora dicha profesión se predica de todo el grupo de discípulos del Señor[184].

Sin la mediación crucial del discípulo amado, y los gestos protagonizados por Simón Pedro, la invitación del anfitrión hubiera quedado sin efecto, toda vez que el vínculo con el Resucitado, sin el concurso del discernimiento de "aquel discípulo" y las acciones de Pedro, permanecía vedado[185].

En este sentido, la clave interpretativa otorgada por el v. 12, parece sugerir, a partir de la estrategia narrativa implementada, que el personaje del discípulo amado tiene también algo que ver con el misterioso simbolismo del pescado (ὀψάριον) puesto sobre las brasas y visto por los discípulos apenas llegar a la orilla, así como también con la extraña orden de Jesús a los suyos de traer de los pescados (ἀπὸ τῶν ὀψαρίων) que acababan de encontrar.

Recapitulando: lo que narran en forma concisa los vv. 11 y 12, indica una transformación que ha sido efectuada en virtud de la manifestación libérrima del Resucitado a sus discípulos, cuya identidad fue revelada a Simón Pedro por el discípulo amado; sólo a partir de ese momento, después de haberse ceñido, saltar al agua y llegar a la orilla para reunirse con Jesús, podrá luego arrastrar a tierra la red llena de peces; red que todos juntos habían lanzado en obediencia al incógnito de la orilla, pero que juntos, por sí solos, no tenían fuerzas para arrastrarla, a causa del desconocimiento de aquel a quien la debían llevar. Sin la mediación de Simón Pedro y del discípulo amado, tal transformación no hubiese sido posible.

Se puede concluir el presente apartado, parafraseando el sentido que entraña la pregunta de Jn 21,5: sin ese "προσφάγιον" el grupo de los discípulos del Resucitado no

[184] Jn 1,19-51 ha indicado ya la importancia de la pregunta por los orígenes y la identidad de Jesús. En efecto a lo largo de los primeros días de Jesús, los representantes de los judíos y los primeros discípulos se quedan cortos en su intento de comprender al Bautista y a Jesús porque no entienden la importancia de los orígenes de Jesús. Este tema regresa de forma continua a lo largo del cuerpo del evangelio, constituyento un verdadero leit motiv del relato: la pregunta por la identidad de Jesús, ubicada en diferentes contextos y por interlocutores distintos (Jn 2,9; 3,18-20; 3,25-26; 4,11-12; 5,12-13.39-40; 6,30-31.41-42.52.69; 7,3-4;12-13.15.25-31.35-36.40-43.52; 8,14.19.25.48.52-53.57; 9,10-38; 10,19-21.24.33; 11,27; 12,21.34). La palabra de Jesús en Jn 6,65: "nadie puede venir a mí si no lo atrae mi Padre", iniciará a hacerse realidad, una vez consumada la hora de Jesús, cuando sus discípulos crean que "Él es" (cf. Jn 20,18.20.25.28; 21,7.12).

[185] A notar aquí que a diferencia de lo que sucede en la escena de Lc 24,30-31, donde es el ofrecimiento de Jesús de la comida lo que abre los ojos de los discípulos a su identidad, en el epílogo del cuarto evangelio el reconocimiento del Resucitado ha sido mediado por el discernimiento del discípulo amado, antes incluso del ofrecimiento de la comida.

tienen fuerzas para tirar de la red, sacar a la luz el fruto de la pesca y conducirlo a quien deben; ni discernimiento para vencer la intranquilidad, duda y vacilación que la presencia del Ausente implica para ellos, en la nueva situación que ahora viven (παιδία, μή τι προσφάγιον ἔχετε;… βάλετε εἰς τὰ δεξιὰ μέρη τοῦ πλοίου τὸ δίκτυον, καὶ εὑρήσετε).

3.3. Y sacó la red a tierra, llena de peces grandes (v. 11)

En Jn 21,1-14, la red que contenía peces grandes se hace objeto de una atención especial: Jesús manda lanzarla hacia la derecha de la barca; una vez llena de peces, los discípulos no logran alzarla a bordo; halan de ella hasta la orilla; y Pedro la arrastra (ἕλκυσεν) a tierra hacia Jesús; se constata, en fin, que no se rompió.

En este sentido, resulta oportuno recordar lo señalado por Barret cuando comenta que, a partir de la evidencia del uso joánico del verbo "ἕλκω", indicador de la atracción de los hombres hacia Jesús, la expedición pesquera del grupo de discípulos representa la misión, y los peces (ἰχθύες), en consecuencia, los hombres ganados para el discipulado[186]. De esta manera, la misión de la comunidad de discípulos del Resucitado, simbolizada por la red que lanzan los discípulos para la pesca, intenta unificar a todos los hombres.

Esto ya había sido anunciado en el cuerpo del evangelio: "Y cuando yo sea elevado, atraeré a todos los hombres hacia mí" (12,32). Ahora, en el epílogo del evangelio, vemos a Pedro "arrastrar" la red llena de "153" peces grandes, sin que por ello se rompa. He aquí, pues, que tanto el uso del verbo "arrastrar" (ἕλκω) como la imagen de Pedro halando de la red en dirección a Jesús, y el detalle de la red irrompible, sugieren un significado eclesial directo[187].

En este orden de ideas, debe acotarse que el tema de la unidad está bien atestiguado en el cuarto evangelio. Sólo hay que recordar, *verbi gratia*, las referencias de Jn 10,16: "traer a las otras ovejas para que haya un solo rebaño y un solo pastor"; o la de Jn 11,51-52: "Jesús iba a morir con el fin de reunir en uno a los hijos de Dios dispersos"; para detectar la conexión que existe entre reunir-congregar, atraer-pescar, y

[186] Cf. C. BARRET, *The Gospel According to St. John. An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text*, Cambridge 1978², 578.
[187] Cf. R. BROWN, *El Evangelio según Juan*, XIII-XXI, o.c., 1404-1405. 1423

la unidad de la comunidad de discípulos, los hijos de Dios, el rebaño o la red llena de peces.

La importancia de esta unidad se subraya en la oración sacerdotal de Jn 17: "para que todos sean uno como el Padre y el Hijo" (17,11. 21. 23); y también por la túnica de la que despojan a Jesús antes de crucificarle, la cual no llegó a ser rasgada. A resaltar que en este último pasaje (Jn 19,24) se emplea el mismo verbo "σχίζω" que luego se usará en Jn 21,11. El simbolismo eclesiológico queda, así, hábilmente sugerido por la estrategia narrativa[188].

Con respecto al número de peces capturados, "153", varios autores como, por ejemplo, Léon-Dufour, comentan que no corresponde a ningún simbolismo conocido, y que resulta poco probable que los lectores del evangelio hayan podido percibir en este número algún sentido oculto. Lo esencial, para él, y muchos otros comentaristas, radica en otra parte, la unidad de la comunidad de discípulos del Resucitado: "aunque había tantos peces, la red no se rompió" (v. 11b)[189].

Para R. Culpepper, por otra parte, el número "153" simboliza la unidad de todos los discípulos del Señor, presentes y futuros, considerados en su diversidad[190]. Sin embargo, este autor no explica cómo infiere el significado simbólico en relación a la cifra.

Como conclusión, la universalidad y unidad de la Iglesia, fruto de la iniciativa de Jesús (v. 6), el liderazgo de Simón Pedro y el discípulo amado (v. 7), y la participación de los discípulos (v. 8), configuran el mensaje que gira en torno al simbolismo de la red irrompible, arrastrada a tierra por Simón Pedro llena de peces grandes[191].

---

[188] Cf. R. CULPEPPER, *Designs for the Church in the Imagery of John 21:1-14,* en J. FREY – J. VAN DER WATT – R. ZIMMERMANN (ed.), o.c., p. 381.
[189] Cf. X. LÉON-DUFOUR, *Lectura del Evangelio de Juan,* vol.4, o.c., p. 229.
[190] "Los 153 pescados grandes siguen siendo un enigma. Corrado Marucci diferencia cuatro propuestas de solución: 1. El modelo histórico: se trata realmente de 153 tipos diferentes de peces. 2. El modelo "ichthyológico": según Jerónimo hay 153 tipos diferentes de peces. 3. El modelo simbólico numérico: desde tiempos de Agustín se busca un simbolismo en el número 153, que expresa la totalidad (153= la suma de los números de 1 a 17, etc.). 4. El gemátrico: el número representa una sucesión de letras (como 'Eglaim', un lugar mencionado en Ez 47,10 en relación con la sanación del mar Muerto por las fuentes del templo, que según Ez 47,1-11 mana a la derecha del templo. Con buenos argumentos Marucci permanece escéptico frente a tales intentos de interpretación. Quizá la solución está en el análisis narrativo". Cf. J. BEUTLER, *Comentario al Evangelio de Juan*, o.c., p. 495. De todas formas, volveremos más adelante sobre el asunto.
[191] Cf. R. BROWN, *El Evangelio según Juan,* XIII-XXI, o.c., p. 1405.

En este sentido, resulta importante, a propósito de Jn 21,11, vincular la idea expresada en el párrafo anterior en relación al motivo de la abundancia de peces grandes, con la imagen de la plenitud mesiánica que aparece en determinados contextos de la literatura profética, apócrifa y targúmica (Ez 47,8-10; Tg Onq Gen 48,16; TestZab 5, 5-6,8; EvTom 8).

De esta manera, fijando nuestra atención en las expresiones reiterativas del v. 11 ("llena de peces grandes", "ciento cincuenta y tres", "y aún siendo tantos…"), resulta difícil dejar de pensar en el texto de Ez 47,1-12 donde comparecen, en torno al motivo de la fuente del templo, los temas de la vida, de la plenitud y de la abundancia de peces:

> Me llevó a la entrada del templo, y he aquí que debajo del umbral del templo salía agua, en dirección a oriente. El agua bajaba de debajo del lado derecho del templo, al sur del altar. Luego me hizo salir por el pórtico septentrional y dar la vuelta por el exterior, hasta el pórtico exterior que miraba hacia oriente, y he aquí que el agua fluía hacia el lado derecho. El hombre salió hacia oriente con la cuerda que tenía en la mano, midió mil codos y me hizo atravesar el agua: me llegaba hasta los tobillos. Midió otros mil codos y me hizo atravesar el agua: me llegaba hasta las rodillas. Midió mil más y me hizo atravesar el agua: me llegaba hasta la cintura. Midió otros mil: era ya un torrente que no pude atravesar, porque el agua había crecido hasta hacerse un agua de pasar a nado, un torrente que no se podía atravesar. Entonces me dijo: "¿Has visto, hijo de hombre?" Me condujo, y luego me hizo volver a la orilla del torrente. Y al volver vi que a la orilla del torrente había gran cantidad de árboles, a ambos lados. Me dijo: "Esta agua sale hacia la región oriental, baja a la Arabá, desemboca en el mar, en el agua hedionda, y el agua queda saneada. Por donde quiera que pase el torrente, todo ser viviente que en él se mueva vivirá. Los peces serán muy abundantes, porque allí donde penetra esta agua lo sanea todo, y la vida prospera en todas partes adonde llega el torrente. A sus orillas vendrán los pescadores; desde Engadí hasta Enegláin se tenderán redes. Los peces serán de la misma especie que los peces del mar Grande, y muy numerosos. Pero sus marismas y sus lagunas no serán saneadas, serán abandonadas a la sal. A orillas del torrente, a una y otra margen, crecerán toda clase de árboles frutales, cuyo follaje no se marchitará y cuyos frutos no se agotarán: producirán todos los meses frutos nuevos, porque esta agua viene del santuario. Sus frutos servirán de alimento, y sus hojas de medicina. (Ez 47, 1-12).

Pero dicha alusión intertextual, se corresponde y está mediada por la concepción cristológica desarrollada en el cuerpo del evangelio en el pasaje de Jn 7,37-39, que aborda el tema de Jesús como fuente de agua viva y verdadera para el creyente. Veámoslo con mayor detenimiento.

> El último día de la fiesta, el más solemne, Jesús puesto en pie, gritó: "Si alguno tiene sed, que venga a mí, y beberá el que cree en mí, como dice la Escritura: 'de su seno correrán ríos de agua viva". Esto lo decía refiriéndose al Espíritu que iban a recibir los que creyeran en él. Porque aún no había Espíritu, pues todavía Jesús no había sido glorificado. (Jn 7,37-39).

Este pasaje se halla ubicado en el contexto de la celebración de la fiesta de los Tabernáculos (Jn 7,1-8,59). El día octavo de la fiesta era día de gran alegría, similar a un *Sábado* (cf. Lv 22,33-34), y se proseguía con el canto del Hallel. La utilización ritual del agua y la luz, propias de la celebración, finalizaba el séptimo día. Pues bien, en el último día de la fiesta, cuando los símbolos ya se habían eliminado de la ceremonia, Jesús proclamó en el templo que él era el manantial de agua viva (Jn 7,37-38) y la luz del mundo (Jn 8,12; 9,5). Razón por la cual el narrador le otorga a este día la calificación de "el más importante"[192].

De esta forma, al final de la fiesta de los Tabernáculos, caracterizada por la promesa de la llegada del Mesías, que habría de repetir el don mosaico del agua (cf. Ex 17,1-7), Jesús se presenta como el dispensador del agua viva. Proponiendo, al mismo tiempo, su propio interior, su propio corazón como el lugar de donde brota la fuente de agua viva: "ποταμοὶ ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ ῥεύσουσιν ὕδατος ζῶντος" (Jn 7,38).

Se activa, así, un juego de alusiones con respecto al texto profético que habla del lado derecho del templo de Jerusalén, como el lugar desde donde mana la fuente, y también, a nivel intratextual, al pasaje de Jn 2, 18-21 donde los judíos no comprenden las palabras de Jesús que les dice: "Destruid este templo y en tres días lo levantaré" (Jn 2,19), y el comentario del narrador que clarifica: "Pero él hablaba del templo de su cuerpo" (Jn 2,21).

Así, pues, al autorrevelarse Jesús, como la fuente de donde brota el agua viva, proclama que él cumple la Escritura, prometiendo ríos de agua viva que brotarán dentro de él mismo (v. 38b), para apagar la sed de todos los que vengan y crean en él (vv. 37-38a). Jesús plenifica, de esta forma, el símbolo de la mediación del don divino del agua extraída del pozo de la Torá, don prometido en la celebración de la fiesta de los Tabernáculos[193].

Sin embargo, la proclamación de Jesús remite a un tiempo en el futuro: "de su *seno brotarán* ríos de aguan viva" (v. 38b). En relación a este aspecto, F. Moloney aporta el siguiente comentario:

---

[192] Cf. F. MOLONEY, *El evangelio de Juan*, o.c., p. 268-269.
[193] Cf. ib., 269. Cf. J. ZUMSTEIN, *L'Évangile selon saint Jean (1-12)*, o.c., p. 270.

> La reflexión rabínica posterior sobre la fiesta de los Tabernáculos preguntaba acerca de la ceremonia acuática: "¿Por qué la llaman la casa de la extracción?" y respondía: "Porque de allí extraen el Espíritu Santo" (Gn R. 70,1). Este vínculo entre la extracción del aguna y el don del Espíritu podría encontrarse tras las palabras de Jesús, pero la perfección de este don de Dios se encuentra en un momento futuro marcado por la glorificación de Jesús. El Espíritu no se había dado todavía porque Jesús no ha sido aún glorificado (v. 39). ¿Cuándo ocurrirá esto? ¿Está este don del Espíritu relacionado con la expectación tradicional de la efusión del Espíritu, que tendrá lugar al final de los tiempos (cf. Ez 11,19; 36,26-27; 39,29; Is 44,3; Jl 2,26; 3,1)? ¿Cuál es el vínculo entre la perfección del símbolo mesiánico del agua, el don del Espíritu, y la glorificación de Jesús? ¿Cuándo tendrá lugar esta glorificación?[194]

En consecuencia, las palabras de Jesús y el comentario del narrador (vv. 37-39) han creado una nueva prolepsis que busca su resolución. La perfección de la promesa mesiánica, el don del Espíritu, y la glorificación de Jesús están unidas a su muerte mediante la crucifixión. De tal modo que, en cuanto muerto y resucitado, Jesús, desde la perspectiva joánica, es la fuente escatológica del agua viva: atravesada plenamente su hora, el relato evangélico dirá que Jesús entregó el Espíritu… Y también que de su costado traspasado brotó agua y sangre" (cf. Jn 19, 30.34).

Los únicos criterios para ser admitidos en esta donación refrescante de vida en Jesús, lo constituyen el moverse hacia él y creer en él[195]. Pero, eh aquí que "moverse hacia él", "creer en él", es precisamente lo que ahora, en el epílogo del evangelio, realiza Pedro, una vez informado por el discípulo amado en relación a la identidad del misterioso personaje de la orilla: saca a tierra la red llena de peces, "153 peces grandes", fruto de la pesca de la comunidad de discípulos, y la lleva hacia Jesús, fuente verdadera de agua viva, para que, así, todos, tanto los discípulos de ahora como los de tiempos venideros, tengan vida y vida en abundancia (cf. Jn 10,10)[196].

Más allá de todas las hipótesis propuestas a lo largo de la historia para explicar el significado de la cifra de peces, permanecen los dos detalles que llaman la atención de la imagen: el gran número de peces capturados y el hecho de que no se haya roto la

---

[194] F. MOLONEY, *El evangelio de Juan*, o.c., p. 269-270.

[195] Cf. ib., 270.

[196] En este sentido, retomando el tema del significado del número "153", después de la exposición hecha a propósito de las alusiones tanto intertextuales como intratextules que genera Jn 21,11b, hipotéticamente cobraría pertinencia, la explicación gemátrica que relaciona la cifra "153" con los nombres de lugares que aparecen en Ez 47,10 (En *Gedi* y En *Eglaim*): מִן־עֵין גֶּדִי וְעַד־עֵין עֶגְלָיִם. Dada la importancia del valor numérico que en la antigüedad era asignado a nombres de determinadas personas o lugares. De esta manera, la suma del valor numérico de las consonantes hebreas que componen la palabra *Eglaim* es de "153". Y, por otra parte, la suma del valor numérico de las consonantes hebreas del toponímico *Gedi*, totaliza "17". Ahora, "153" también es el resultado de sumar los números que van de "1" a "17". Si así fuera, resultaría indudable la alusión textual que Jn 21,11 estaría generando con respecto a Ez 47,10.

red. La unidad de la Iglesia, entendida como la comunidad de discípulos del Señor, se combina adecuadamente con la realidad de la diversidad tanto cultural o de proveniencia de los seguidores de Jesús.

A esto puediera aludir, a modo de preludio, la presencia de quellos dos discípulos anónimos en la lista del v. 2. Aún descontando por inferencia, que uno de ellos coincide con el discípulo amado (cf. v. 7), quedaría otro discípulo anónimo para reforzar la idea de apertura permanente a la universalidad, a la unidad en la diversidad, propia de la comunidad de discípulos del Señor, desde la perspectiva del cuarto evangelio.

Al respecto, al intentar una visión panorámica del relato evangélico, fijándonos en los distintos personajes que van desfilando y reaccionando ante la persona de Jesús y la revelación que trae al mundo, se descubre una sorprendente diversidad de origen cultural, geográfico y religioso de cuantos van adheriendo a la fe en Jesús y formando parte de su comunidad de discípulos.

Así, sus primeros discípulos provienen de Galilea: Andrés, Simón Pedro, Felipe, Natanael (cf. Jn 1,35-51); en Jerusalén, también hay quienes creen en él, entre esos, Nicodemo, magistrado fariseo (cf. Jn 2,23; 3,1-10); encuentra discípulos entre los samaritanos (cf. 4,39-41); cree en él un funcionario real junto a toda su familia (cf. Jn 4,46-55); en los albores de la llegada de su hora, se presentan en Jerusalén unos griegos que quieren ver a Jesús (cf. Jn 12,20-23).

Un indiscutible lugar en el discipulado tal cual aparece reflejado en el evangelio, lo ocupan las mujeres: la madre de Jesús (cf. Jn 2,1-12; 19,25-27), la mujer samaritana (cf. Jn 4,4-30), Marta y María de Betania, hermanas de Lázaro (cf. Jn 11,17-44; 12,1-8), las mujeres que están junto a la cruz de Jesús (cf. Jn 19,25), María Magdalena (cf. Jn 20,1-2.11-18).

La peculiar comparecencia de discípulos anónimos, tanto al inicio del relato (cf. Jn 1,35-39), en el cuerpo del evangelio (cf. Jn 18,15-16) y en el epílogo (cf. Jn 21,2). En esta categoría, como se ha visto, un puesto destacado y protagónico lo ocupa el discípulo amado (cf. Jn 13,23-25; 19,26-27; 20,2-10; 21,7.20-24).

En fin, todo este heterogéneo conjunto de discípulos de Jesús, adecuadamente representado en la imagen que presenta el epílogo de la red contentiva de 153 peces grandes, que no llega a romperse, hace eco a las palabras del Buen Pastor en Jn 10,16: "También tengo otras ovejas, que no son de este redil; también a esas las tengo que conducir y escucharán mi voz; y habrá un solo rebaño, un solo pastor"[197].

3.4. Jesús viene, toma el pan y se lo da; y de igual modo el pescado (v. 13)

En el v. 12, Jesús acababa de decir: "Venid, desayunad"[198] (v.12), sin embargo, es él quien hace el primer movimiento: "Jesús viene, toma el pan y se lo da, y de igual modo el pescado" (v. 13). Así, él se manifiesta plenamente como quien provee a las necesidades de los suyos, y como el anfitrión de la comida que les ofrece[199].

En efecto, en el v. 3, quedaba planteada la situación de carencia en la que se hallaban los suyos: "en aquella noche no capturaron nada". Él se manifiesta al romper el día y les pregunta si cuentan con pescado (προσφάγιον) (v. 5a). Le responden de forma sincera y concisa, "no" (v. 5b). A continuación, su palabra imperativa, acogida por el grupo, produce abundante fruto (v. 6). En el interim, el discípulo amado lo reconoce y transmite su discernimiento a Pedro, quien se ciñe y se lanza al mar para llegar a la orilla y ser el primero en estar con él (v. 7). Los demás discípulos llegan a la orilla halando de la red llena de peces (v. 8), y lo primero que ven consiste en pescado puesto sobre brasas, y pan (v. 9).

Llegados a este punto del relato, señalábamos más arriba que, en la coherencia de la estrategia narrativa del epílogo, concuerdan la constatación de la situación de carencia, la pregunta clave del relato hecha por el Resucitado, la respuesta a la misma,

---

[197] "The meaning of the 153 fish is closely related to the image of the untorn net. In context, the untorn net may be a needed reminder of Jesus' repeated calls for unity among his followers, either because of tensions between Jewish, Gentile, and possibly Samaritan believers, because of divisions between Johannine and Petrine Christians, or división within the Johannine community reflected in the Johannine Epistles". R. CULPEPPER, *Designs for the Church in the Imagery of John 21:1-14*, en J. FREY – J. VAN DER WATT – R. ZIMMERMANN (ed.), o.c., p. 401-402.

[198] El *ariston* era típicamente una comida de la mañana. Pero también podía referirse a la comida del mediodía, o a una comida sin especificar. Keener subraya, al respecto que la primera comida del día era tan importante que un ejército podía insistir en tenerla antes de marchar o enfrentarse a la batalla. Cf. C. KEENER, o.c., p. 1230.

[199] A propósito de las palabras finales de Jesús rusucitado al grupo de sus discípulos en Jn 21,12, R. Brown descubre una inclusión literaria que conecta el inicio del relato evangélico con el epílogo: "Is it chance that these last words spoken by Jesus to the disciples in John are an invitation even as were the first words spoken by Jesus to them in 1:39: 'Come and see'?". R. BROWN, *The Resurrection in John 21. Missionary and Pastoral Directives for the Church*: Worship 64 (1990) 433-445, 438.

la orden que les da al grupo de discípulos, y el despliegue de acciones que genera la obediencia, con lo que *ven* los discípulos al llegar a la orilla.

He aquí que, el v. 9 cumple la función de "remanso" de la escena anterior, haciendo volver el silencio expectante del inicio. El pescado sobre las brasas, indica, de algún modo, que ya hay "προσφάγιον" para acompañar el pan, es decir, lo que les faltaba, aquello sin lo cual la excursión pesquera acabaría simpre en fracaso. No se olvide, al respecto, que el sujeto implícito de la acción de los verbos en participio pasivo (κειμένην / ἐπικείμενον) del v. 9, es el Resucitado.

A continuación, las escenas de los v. 11 y 12, a partir del segundo imperativo dirigido por Jesús al grupo (v. 10), tiene, entre otras, la finalidad de resaltar en lenguaje simbólico, las figuras del relato que, por su rol clave y destacado en la escena de la pesca, sugieren una clave interpretativa que, de algún modo les vincula con el simbolismo del pescado colocado sobre las brasas, junto al pan: Pedro y el discípulo amado.

Sólo entonces, y después de la tercera comparecencia de la exclamación de reconocimiento, "Es el Señor", compartida de modo silente por la comunidad de discípulos, "viene Jesús, toma el pan (τὸν ἄρτον) y se lo da, y lo mismo el pescado (τὸ ὀψάριον)" (v. 13).

Llama la atención en este versículo, el cambio efectuado en el orden de los términos referidos a los alimentos con que nutre el Resucitado a los suyos. De hecho, en el v. 9 el pescado precede al pan (ὀψάριον ἐπικείμενον καὶ ἄρτον), mientras que en el v. 13 el pan precede al pescado (λαμβάνει τὸν ἄρτον καὶ δίδωσιν αὐτοῖς, καὶ τὸ ὀψάριον ὁμοίως). ¿Qué connotación, de cara a la interpretación del texto, puede tener el detalle resaltado?

Quizás, una primera explicación la sugiere Michaels cuando comenta que, a pesar de que el relato tiene que ver, principalmente, con el pescado y no con el pan, sin embargo, en Jn 21,13, el pan viene primero y luego, el pescado, como ocurre en la escena de la multiplicación de los panes de Jn 6,1-15: "ἔλαβεν οὖν τοὺς ἄρτους ὁ Ἰησοῦς καὶ εὐχαριστήσας διέδωκεν τοῖς ἀνακειμένοις ὁμοίως καὶ ἐκ τῶν ὀψαρίων ὅσον ἤθελον" (Jn 6,11).

Por tanto, la estrategia narrativa desplegada en el epílogo, mediante esta neta y clara alusión a Jn 6, nos remite a dicho texto en orden a comprender el alcance y la intencionalidad presentes en Jn 21,13, y su efecto sobre la entera sub-unidad de Jn 21,1-14.

Por tanto, centrados de momento en la narración del capítulo sexto del cuerpo del evangelio, recordemos que, en aquella oportunidad, Jesús ordenó a sus discípulos que recostaran a la gente, como para un banquete. Se añaden dos detalles: había mucha yerba en aquel lugar, y los hombres que se dispusieron de tal modo para el banquete eran unos cinco mil. Este último detalle indica la inmensidad de la muchedumbre y subraya el impacto del signo. La hierba verde, puede aludir también al Sal 23,2: "En verdes praderas me hace recostar".

Jesús toma (ἔλαβεν) los panes, da gracias (εὐχαριστήσας) y los distribuye (διέδωκεν) a la gente que estaba tendida para el banquete (ἀνακειμένοις) (v. 11a). La distribución de los panes evoca el contexto formal de una celebración eucarística. Jesús también distribuye el pescado (v. 11b) y todos quedan satisfechos (v. 11c). Se cumple, así, la promesa del Sal 23,1: "El Señor es mi pastor, nada me falta"[200].

De nuevo, Jesús ordena a sus discípulos: "Recoged los trozos que han sobrado para que no se pierda nada" (συναγάγετε τὰ περισσεύσαντα κλάσματα, ἵνα μή τι ἀπόληται) (v. 12). El vocabulario eucarístico da color a este mandato. En efecto, la Didajé (9,4)[201], 1 Clemente (34,7)[202] e Ignacio (Epístola a Policarpo 4,2)[203], utilizan el verbo "συνάγω" para referirse a la reunión de los fieles para la celebración de la eucaristía, y "τὰ κλάσματα" es el término utilizado para los fragmentos eucarísticos

[200] Cf. ib., 216.

[201] "ὥσπερ ἦν τοῦτο τὸ κλάσμα διεσκορπισμένον ἐπάνω τῶν ὀρέων καὶ συναχθὲν ἐγένετο ἕν, οὕτω συναχθήτω σου ἡ ἐκκλησία ἀπὸ τῶν περάτων τῆς γῆς εἰς τὴν σὴν Βασιλείαν" (Así como este trozo estaba disperso por los montes y reunido se ha hecho uno, así también reúne a tu Iglesia de los confines de la tierra en tu reino). *Enseñanza de los Doce Apóstoles*, en J. AYÁN (ed.), *Fuentes patrísticas*, vol.3, Madrid 1992, 98-99.

[202] "καὶ ἡμεῖς οὖν ἐν ὁμονοίᾳ ἐπὶ τὸ αὐτὸ συναχθέντες τῇ συνειδήσει ὡς ἐξ ἑνὸς στόματος βοήσωμεν πρὸς αὐτὸν ἐκτενῶς εἰς τὸ μετόχους ἡμᾶς γενέσθαι τῶν μεγάλων καὶ ἐνδόξων ἐπαγγελιῶν αὐτοῦ" (Por tanto, nosotros, reunidos en concordia, en comunión de sentimientos, invoquemos fervorosamente, como si de una sola boca se tratara, a Aquél, para que nos haga partícipes de sus grandes y gloriosas promesas). CLEMENTE DE ROMA, *Carta a los Corintios*, en J. AYÁN (ed.), *Fuentes patrísticas*, vol.4, Madrid 1994, 114-115.

[203] "πυκνότερον συναγωγαὶ γινέσθωσαν, ἐξ ὀνόματος πάντας ζήτει" (Que las reuniones se celebren con más frecuencia. Busca a todos por su nombre). IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Ignacio a Policarpo*, en J. AYÁN (ed.), *Fuentes patrísticas*, vol.1, Madrid 1991,184-185.

(Didajé 9,3.4)[204]. Jesús ha alimentado a una vasta multitud que recuerda a una celebración cristiana de la eucaristía, y esta celebración tiene lugar en tiempo de la Pascua, cuando se celebraba el don del maná.

El imperativo dirigido por Jesús a los discípulos es el que recojan los trozos de este primer banquete. El don que otorga Jesús al pueblo que viene hacia él en busca de alimento (cf. v. 5) no debe perderse; los discípulos deben preservarlo. Como notamos, a diferencia del don del maná otorgado en el desierto (Ex 16), los "κλάσματα" ofrecidos por Jesús durante la fiesta de la Pascua no se destruyen; aún permanecen disponibles.

La anterior enseñanza, se profundiza todavía más a lo largo del discurso del Pan de vida, donde Jesús se revela a la audiencia que le escucha en la sinagoga de Cafarnaún, como el pan vivo bajado del cielo, en respuesta al reclamo que esta misma audiencia le dirige, al inquirir si acaso él se considera más que Moisés que les dio a comer pan del cielo.

Y Jesús, afirmando con fuerza que no fue Moisés, sino su Padre el que les da el verdadero Pan del cielo, llegará a decir, más adelante en el discurso, que quienes vienen a él y creen en él (vv.34-40) encontrarán el descanso de la búsqueda interminable de la sabiduría. De tal modo que Moisés, el maná, la Sabiduría o la Torá, en Jesús, han llegado, no sólo a su plenitud, sino también a su superación.

Por lo demás, la utilización del adjetivo "verdadero" (ἀληθινός) sitúa a este pan en contraste con todos los otros panes, incluso aquel que se dio a los antepasados de Israel a través de Moisés. Jesús, el pan de vida (v. 35a), satisfará las necesidades más profundas del ser humano, toda hambre y toda sed (v. 35b)[205].

Pero las palabras de Jesús, en el discurso del pan de vida, se encuentran en futuro (ὁ ἐρχόμενος πρὸς ἐμὲ οὐ μὴ πεινάσῃ, καὶ ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ οὐ μὴ διψήσει πώποτε). En una etapa futura del relato, Jesús suministrará un alimento y una bebida inagotables. He aquí, pues, lo oportuno de las siguientes preguntas: ¿Cuándo ocurrirá esto? ¿Cuándo se consumirán los "κλάσματα" que recogieron los discípulos para que no

[204] "περὶ δὲ τοῦ κλάσματος Εὐχαριστοῦμὲν σοι, πάτερ ἡμῶν, ὑπὲρ τῆς ζωῆς καὶ γνώσεως, ἧς ἐγνώρισας ἡμῖν διὰ᾽ Ιησοῦ τοῦ παιδός σου" (Luego, sobre el pedazo [de pan]: te damos gracias, Padre nuestro, por la vida y el conocimiento que nos diste a conocer por medio de Jesús, tu siervo). *Enseñanza de los Doce Apóstoles*, en J. AYÁN (ed.), o.c., p. 98-99.
[205] Cf. F. MOLONEY, *El evangelio de Juan*, o.c., 232.

perecieran? ¿Cuándo será dado el alimento imperecedero suministrado por el Hijo del hombre (v. 27)?

Habrá un momento en el futuro en el que el Hijo del hombre otorgará un alimento que explicará el sentido de los "κλάσματα" y suministrará un alimento y una bebida inagotables a quienes crean (vv. 13.27.35). Se ha ido produciendo, así, una intensa concentración en la persona de Jesús: "Éste es el pan… Yo soy el pan" (vv. 50.51). Entonces, el que es el pan realiza, a cierto punto del discurso, otra sorprendente promesa: "El pan que daré para la vida del mundo es mi carne" (v. 51c)[206]. A resaltar en este contexto que al hablar de "carne" entregada para la vida del mundo, y no de "cuerpo" como lo hacen los sinópticos, el texto establece una relación intratextual con Jn 1,14, en donde se afirma que "el Verbo se hizo carne" (Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο)[207].

Ahora bien, "carne" y "sangre" enfatizan que es la vida encarnada y la muerte real del Hijo las que constituyen el alimento vivificante. Sólo el cuerpo físico de un ser humano produce carne y sangre. Jesús donará un alimento para la vida del mundo, y ese alimento es su carne y su sangre. Así como los antepasados de Israel fueron alimentados con el don de la Torá, Jesús alimentará al mundo entero con el don de sí mismo[208].

Por ello, avanzando hacia la conclusión del discurso, Jesús afirmará que quien coma su carne y beba su sangre tiene vida eterna (v. 54). El desplazamiento del verbo "comer" (φάγειν), que suena menos áspero, a otro verbo que indica el "masticar" físico (τρώγειν), acentúa que Jesús se está refiriendo a la experiencia real de comer. Las connotaciones eucarísticas prosiguen insinuándose en las palabras de Jesús[209].

Por tanto, la carne se *partirá* y la sangre se *vertirá*. La violencia se ha introducido en el relato a partir de que las acciones de Jesús en *Sábado*, condujeron a que "los judíos" iniciaran un proceso que le llevaría a la muerte (cf. Jn 5,16.18). Jesús conecta la separación de la carne y la sangre, a través de una muerte violenta, con el momento de total donación de sí.

---

[206] Cf. ib., 232-233.
[207] Cf. A. CASALEGNO, *Eclesiología joánica*, en G. CALABRESE – P. GOYRET - O. PIAZZA (ed.), *Diccionario de Eclesiología*, Madrid 2016, 417-425.
[208] Cf. F. MOLONEY, *El evangelio de Juan*, o.c., p. 238-239.
[209] Cf. ib., 239.

En consecuencia, el Hijo del hombre, se dará totalmente a sí mismo para la vida del mundo (cf. Jn 6,51c) mediante un encuentro violento entre él y sus enemigos (cf. Jn 1,15.11;2,18-20;3,14;5,16-18), en el que, de hecho, se romperá su cuerpo y se derramará su sangre (cf. Jn 6,53-54). Aquí encontramos la presencia constante de Jesús en los "κλάσματα" recogidos (cf. Jn 6,12-13), el don permanente que dará Jesús, el alimento que no perecerá (cf. Jn 6,27), sino que satisfará para siempre el hambre y la sed (Jn 6, 35)[210].

No debemos olvidar el contexto pascual. Así como en el pasado, Israel comió el maná en el desierto y se alimentó mediante la adhesión a la Ley dada en el Sinaí, ahora se convoca al mundo entero a recibir la plenitud de la revelación de Dios, anunciada en las promesas mesiánicas, en el cuerpo partido y la sangre derramada del Hijo del hombre. De este modo, todos tendrán vida, de ahora y para siempre (cf. Jn 6, 53-54).

De ahí que, cabría la posibilidad, en atención a la estrategia narrativa implementada por los autores del epílogo, de establecer una alusión a las palabras de Jesús a Natanael al inicio del evangelio: "En verdad, en verdad os digo: veréis el cielo abierto y a los ángeles de Dios subir y bajar sobre el Hijo del hombre" (Jn 1,51). Anuncio que entrañaba la carecterización del tiempo mesiánico, y que la comparecencia de Natanel en la lista de discípulos de Jn 21,2, parece sugerir, ahora, estar llegando a su arribo y cumplimiento.

Pero al final del siglo I, los lectores joánicos, así como los lectores cristianos de las generaciones posteriores, tienen todo el derecho de preguntar: ¿dónde encontramos esta revelación de Dios en la carne y la sangre del Hijo del hombre? La insinuación eucarística que hace el autor en la sección final del discurso suministra la respuesta: encontramos la carne y la sangre de Jesucristo en la celebración eucarística. La utilización del término "κλάσματα" para referirse al pan confiado por Jesús a sus discípulos (cf. Jn 6, 12-13) ha permanecido, de forma solapada, durante el discurso, recordando al lector tales celebraciones[211].

Se percibe, así, que el texto de Jn 6 trabaja a dos niveles. El objetivo principal del discurso consiste en señalar a Jesús como la revelación de Dios, el verdadero pan del cielo, que perfecciona el anterior don de Dios, el pan del maná. Sin embargo, la palabra

[210] Cf. ib., 239.
[211] Cf. ib., 241.

"κλάσματα" en los vv. 12-13, la promesa en el v. 27 de un don futuro de un alimento y la bebida que satisfarán plenamente en el v. 35, y la promesa posterior en el v. 51c del don de la carne de Jesús para la vida del mundo, mantienen viva la cuestión eucarística. La eucaristía concretiza, de este modo, en la práctica cultual del lector cristiano, lo que el autor ha explicado con detalle a lo largo de todo el discurso[212].

Por eso, volviendo ahora a Jn 21,13, donde hallamos la comparecencia de los mismos términos que hallamos en Jn 6,11 (*ἔλαβεν /λαμβάνει*, *ἄρτος*, *ὀψσάριον*, *διέδωκεν /δίδωσιν* y *ὁμοίως*), notamos que la fórmula eucarística "toma el pan y se lo da", resulta evidente en ambos pasajes[213].

Ahora bien, siendo que, como acabamos de ver, toda la atención de Jn 6 hállase concentrada en Jesús como "pan de vida" y "verdadero pan del cielo", recurriendo una vez más a la estrategia narrativa desplegada por los autores del epílogo, el pan que Jesús da a los suyos en Jn 21,13, y que ahora recupera el primer lugar en el orden de comparecencia que poseía en Jn 6,11, remite de forma directa a él, que a partir del don de la entrega total de sí mismo a la hora de la cruz, ha quedado permanentemente disponible para su comunidad de discípulos y para la vida del mundo.

Por ello, el significativo detalle de Jn 21,13 con respecto a Jn 6,11, a saber, en Jn 21,13, Jesús toma *el* pan y se lo da; en Jn 6,11, Jesús tomó *los* panes. Se ha cambiado el número gramatical tanto del artículo como del sustantivo; se ha pasado de "τοὺς ἄρτους" (Jn 6,11), a "τὸν ἄρτον" (Jn 21,13), lo cual hace claro eco a todas las comparecencias en singular de "ἄρτος" con la respectiva determinación del artículo, en el contexto del discurso de revelación de Jesús como *el pan* de vida (Jn 6,23.32-35.41.48.50.51.58).

A estas alturas del relato evangélico, llegados al epílogo de la narración, las palabras "λαμβάνει τὸν ἄρτον καὶ δίδωσιν αὐτοῖς" atestiguan la presencia de la fórmula eucarísta[214]. Y, por ende, la identificación de Jesús con el pan que, ahora, él da

---

[212] Cf. ib., 241.

[213] Cf. M. MULLINS, o.c., p. 417. Por otra parte, a propósito de la ausencia de la "acción de gracias" (εὐχαριστήσας) que sí aparece en Jn 6,11, Westcott lo explica acotando que el Resucitado sólo aparece como el dador del alimento que él trae; y este hecho probablemente explica la ausencia de "bendición" o de "acción de gracias". B. WESTCOTT, o.c., p. 302.

[214] Al respecto, Simoens comenta que el v. 13 confirma la nota eucarística, discreta; dicha nota invita a leer el acontecimiento como una revelación en línea con el alcance último de Jn 6. De este modo, la eucaristía "redobla" en cierto sentido la resurrección "ἔρχεται" (*él viene*, cf. Jn 20,19.26). En la eucaristía

a su comunidad de discípulos. El don de la vida eterna, prometida en el discurso sobre el pan del cielo, se transforma ahora en realidad: se lo concede a los creyentes aquel que ha vencido a la muerte[215].

Se debe resaltar aquí, la utilización del tiempo presente (λαμβάνει / δίδωσιν), en lugar del aoristo que se había empleado en Jn 6,11 (ἔλαβεν / διέδωκεν). Lo cual indica la continuidad, sin interrupción, de una acción que resulta la propia, o ya estable, para la etapa post-pascual que la comunidad de discípulos afronta.

El mismo cambio se opera en relación al término pescado (ὀψάριον). En Jn 6,11 se nos dice que Jesús, de igual modo, les dio de *los* pescados (ἐκ τῶν ὀψαρίων), todo cuanto quisieron. Pero, en Jn 21,13 encontramos que el texto nos dice ahora que Jesús, le da a sus discípulos, de igual manera, *el* pescado (τὸ ὀψάριον).

En este sentido, el texto coloca en marcha una interesane coherencia narrativa, ya que a "ὀψάριον", nominativo singular sin artículo en Jn 21,9, viene a corresponder "τὸ ὀψάριον", acusativo singular con artículo en Jn 21,13. Así, pues, tratándose de "προσφάγιον / ὀψάριον" en Jn 21,1-14, notamos que se ha venido efectuando una determinación progresiva que a partir de Jn 21,5 tiene su culminación en Jn 21,13: de "προσφάγιον" (v. 5), pasando por la primera comparecencia de "ὀψάριον" en el v. 9, a su referencia en plural en boca de Jesús (ὀψαρίων) en el v. 10, a la determinación final que recibe el término, precedido por el pan, en el acto de entrega que Jesús hace a la comunidad de discípulos: "καὶ τὸ ὀψάριον ὁμοίως" (v. 13).

Por consiguiente, Se trata de un don específico el que ahora, el Resucitado, revela y ofrece a los suyos; se trata del "προσφάγιον" que acompaña al pan, del que carecían los suyos para poder realizar la misión encomendada (cf. Jn 20,21-23) con garantía de éxito (cf. Jn 15,5). Dicho nuevo don, parece relacionado, según lo sugerido más arriba, con las figuras de Simón Pedro y el discípulo amado.

---

se hace presente al Resucitado. Cf. Y. SIMOENS, o.c., p. 453. Por otro lado, también Zumstein insiste en este aspecto al señalar que el v. 13 en su propia formulación (tomar el pan y darlo), posee un tono eucarístico. El significado de la comida ofrecida por el Resucitado es entonces claro: el don del pan de vida que Cristo encarnado había querido significar con la multiplicación de los panes y por el discurso de revelación que le siguió, continúa a disposición después de Pascua. Cf. J. ZUMSTEIN, *L'évengile selon saint Jean (13-21)*, o.c., p. 308.

[215] Cf. X. LÉON-DUFOUR, *Lectura del Evangelio de Juan*, vol.4, o.c., p. 232. Por otro lado, Lincoln acota que como el anfitrión, que es ahora reconocido por quien es, Jesús ha suministrado lo que necesitan sus discípulos, por eso ahora distribuye el pan, y luego el pescado. Cf. A. LINCOLN, o.c., p. 512.

En tal sentido, la destacada referencia a estas dos figuras en la primera sección del epílogo, podría dar la clave de la comprensión del partitivo que acompaña a la forma en genitivo plural de "ὀψάριον" en el v. 10: "ἀπὸ τῶν ὀψαρίων ὧν ἐπιάσατε νῦν". Construcción gramatical que comparece por vez primera en el evangelio[216] y que, enmarcada por las dos comparecencias del término "ὀψάριον" en los vv. 9-13, puede sugerir que el nuevo don que otorga el Resucitado a los discípulos posee una estructura diferenciada (ἀπὸ τῶν ὀψαρίων) pero consiste siempre en único don (τὸ ὀψάριον).

Solo, entonces, se comprende, despúes del recorrido hecho, en qué pueda consistir la finalidad de la tercera manifestación de Jesús resucitado a sus discípulos, a saber, la provisión del don del "προσφάγιον" del cual adolescen, y que, apartir del significado simbólico que hemos intentado desentrañar, representa las mediaciones eclesiales que en el tiempo post-pascual aseguran la vida y misión de la comunidad de discípulos del Resucitado: el reconocimiento del presente-ausente, el pastoreo de la comunidad de los suyos, el don de la eucaristía: "Al saltar a tierra vieron allí unas brasas, con pescado colocado sobre ellas, y pan" (βλέπουσιν ἀνθρακιὰν κειμένην καὶ ὀψάριον ἐπικείμενον καὶ ἄρτον) (Jn 21,9)[217].

---

[216] "It is to be noted, however, that the partitive use of *apo* for "some of" is unparalleled in the rest of the Gospel". B. LINDARS, o.c., p. 629.

[217] En la iconografía cristiana primitiva, el pescado se encuentra estrechamente asociado con Cristo, la eucaristía, la muerte, la resurrección y la nueva vida. Al menos a principios del siglo III, el pescado, como símbolo de Cristo, se hallaba bien atestiguado. El mismo uso del símbolo del pez aparece en la inscripción de Pectorius, encontrada en Autun en el sur de Francia y fechada aproximadamente a principios del siglo IV, que utiliza el anagrama ΙΧΘΥΣ como un acróstico en las cinco primeras líneas (Ιησοῦς – Χριστός – Θεοῦ – Υἱός – Σωτήρ). Pectorius se refiere a los cristianos como la "raza divina del pez celestial" y los exhorta, "recibid el dulce alimento del salvador de los santos. Cuando tengas hambre, come el pez que sostienes en las palmas de tus manos". En este sentido, Culpepper retomando a L. Kant acota que el pescado es aquí una representación simbólica de una práctica de culto en la que los cristianos ingerían el cuerpo de Cristo en forma de pan y vino. En otras palabras, la eucaristía no implicaba realmente al pescado como parte de la comida cultual, sino que representaba simbólicamente la eucaristía. Por otra parte, en el tiempo de Agustín, la asociación del pez asado con el Cristo sufriente había llegado a formularse: "*Piscis assus, Christus est passus*" (Agustín, Tract., Ev. Jo. 123.2). Así también, Pedro Crysólogo (380-350) conectó la muerte del pez puesto sobre las brasas con la resurrección de los que lo recibieron: "Cristo, el pez, fue levantado del lecho del río Jordán, y fue puesto sobre el carbón de la pasión después de la resurrección en favor de sus seguidores, es decir, de sus discípulos, y luego les ofreció una comida vivificante" (Pedro Crysólogo, Sermón 55.6). En fin, las referencias explícitas más tempranas en relación al uso de *ichthys* como acrónimo, y de hecho las únicas comparecencias pre-constantinianas, son un poema acróstico en los oráculos Sibilinos 8.217-50; además de Tertuliano, en su tratado sobre el Bautismo, donde la presencia de la palabra griega en un texto latino sugiere que ya es un acrónimo: "Pero nosotros, pequeños peces, a ejemplo de nuestro ΙΧΘΥΣ Jesucristo, hemos nacido en agua, y no tenemos seguridad en otra cosa sino en la permanencia en el agua " (Tertuliano, Sobre el Bautismo 1, ANF 3: 669. Fechado por los editores hacia el año 193 dC). Cf. R. CULPEPPER, *Designs for the Church in the Imagery of John 21:1-14*, en J. FREY – J. VAN DER WATT – R. ZIMMERMANN (ed.), o.c.,

En otras palabras, el relato establece las mediaciones eclesiales que aseguren el futuro de la revelación: el testigo intérprete, el pastor, la eucaristía. La comida en común demuestra que el Resucitado, a partir de ahora, se manifiesta a los suyos por medio de las mediaciones. En este sentido, la connotación eucarística quiere sugerir que "la comida" celebrada en la Iglesia actualiza el momento de la encarnación. Por lo que esta comunidad necesita, también, disponer de mediaciones que le permitan existir. Necesita, por tanto, del intérprete, el discípulo amado; del pastor, Pedro; de la eucaristía[218].

Se nos ha presentado, así, en Jn 21,1-14, a través del recurso al lenguaje simbólico propio de la escuela joánica, la imagen de la Iglesia desde la perspectiva del cuarto evangelio. Iglesia, que se nos muestra fundamentalmente como "la comunidad de los discípulos del Señor", la comunidad de los suyos (cf. Jn 13,1; Jn 21,5).

Dicha Iglesia ha sido enviada por su Señor, de igual forma como el Padre ha enviado a Jesús, a comunicar el don divino de la paz al mundo, mediante el perdón de los pedacados (cf. Jn 20,19-23). Se trata de la dimensión soteriológica de la Igleisa enraizada en la cristología del evangelio (cf Jn 3,16-17).

De ahí, el profundo significado de la red que echan los discípulos al mar; red que se llenará de peces, "153" peces grandes, que representan, a la vez, la pluralidad y la unidad de la comunidad de discípulos del Señor, tanto los presentes como todos los de las generaciones futuras que creerán, la red los contiene a todos sin romperse (Jn 10,16; 17,20-21; Jn 21,11).

Pero esta imagen de Iglesia según la perspectiva joánica, no puede sustentarse ni manterse eficaz a través del tiempo, si pretendiese realizar la misión encomendada o garantizar su existencia prescindiendo de Jesús, su Señor, en quien la Iglesia ha tenido su origen (cf. Jn 19,25-27; 30.34), y tiene su vida (cf. Jn 10,10; 14,6). Se retoma, pues,

---

p. 396-398. Sin embargo, el mismo Culpepper se plantea hasta qué punto Juan creó la base para el simbolismo cristológico y eucarístico en torno al pez, que surgió a partir del segundo siglo de la era cristiana, concomitante, aproximadamente, con la difusión de este evangelio. Para el autor dicho problema permanece irresuelto. Quizás la elaboración de ese simbolismo en la primitiva Iglesia, a través de las imágenes del relato de Juan sobre la gran captura de peces y la comida a la que invita el Señor resucitado, estimularon la temprana fascinación cristiana en relación al símbolo del pez. Por lo que respecta a nuestra disertación, ateniéndonos a la coherencia de la estrategia narrativa del relato evangélico y a la consideración del epílogo como relectura de Jn 1-20, y, aquí, en especial de Jn 6, proponemos una interpretación diversa de dicho simbolismo que será expuesta y argumentada en el capítulo siguiente.

[218] Cf. J. ZUMSTEIN, *L'évengile selon saint Jean (13-21)*, o.c., p. 308-309.

desde una dimensión pragmática, toda la enseñanza de los discursos de despedida que remarcaban la necesidad para los discípulos de permanecer siempre en Jesús, pues sin él, no pueden hacer nada, no pueden producir fruto (cf. Jn 15,5).

Ahora bien, el reconocimiento del Señor y la interacción con él, en la época post-pascual, caracterizada por la peculiar presencia del ascendido, se manifiesta imposible, en coherencia con el principio de la encarnación, en el cual se halla radicado el evangelio (cf. Jn 1,14), sin la concurrencia de las mediaciones eclesiales. En esto consiste la nueva provisión que otorga ahora el Resucitado a su Iglesia, para que los suyos puedan reconocerle y vivir, y cumplir la misión hasta que él vuelva (cf. Jn 21,6.9).

Dicha provisión, también garantizará que a sus discípulos no les falte nunca el pan de la vida que les sostiene en el tiempo y les mantiene en comunión con Jesús. Dicha provisión, asimismo, garantizará, de modo fidedigno, el testimonio de Jesús con el cual poder discernir su presencia y voluntad en las distintas etapas de la historia (Jn 16,23; 21,12-13).

En este sentido, fieles al principio de la encarnación (cf. Jn 1,14), los autores del epílogo manifiestan la necesidad de mediaciones concretas que aseguren el reconocimiento del Resucitado en medio de los desafíos y las vicisitudes del mundo que corresponde afrontar a su comunidad de discípulos. Y, por otra parte, relatan, concordes con el patrimonio de la escuela joánica, la respuesta de Jesús ante esta carencia de los suyos, al proveerles del don necesario (cf. Jn 2,1-12; 6,1-13; 19,30.34; 21,9.13). Es lo que precisamene indica el último versículo de esta subunidad al justificar el motivo de la tercera manifestación (φανερόω) de Jesús a sus discípulos, después de resucitar de entre los muertos (cf. Jn 21,14).

La segunda sub-unidad del epílogo (vv. 15-24) dará cuenta más pormenorizada de la naturaleza y peculiaridad de estas mediaciones eclesiales, según la óptica joánica. En esta ocasión, el relato le dejará espacio a la forma literaria del diálogo. Por otra parte, las anteriores consideraciones eclesiológicas realizadas a manera de recapitulación del presente capítulo, serán oportunamente desarrolladas y articuladas, junto con otras que irán surgiendo, en el capítulo final de nuestra disertación.

CAPÍTULO VI

EL ROL DEL PASTOR Y EL TESTIGO, DEFINIDOS Y ARTICULADOS DENTRO DE LA COMUNIDAD DE DISCÍPULOS DEL RESUCITADO

El epílogo nos introduce ahora en la forma literaria del diálogo (vv. 15-24). Mediante esta estrategia, de una manera viva y expresiva, los autores del epílogo van a ir clarificando gradualmente las palabras y gestos resaltantes que los personajes de Pedro y el discípulo amado protagonizaron en el relato de la primera parte (vv. 1-14).

Dicha clarificación desarrolla la perspectiva joánica de los encargos o roles eclesiales. En primer lugar, tendrá un original desarrollo la perspectiva joánica del encargo pastoral, centrando el foco de atención del diálogo en el discípulo Simón Pedro (vv. 15-19); a continuación, y en el mismo contexto del diálogo entre Jesús y Simón Pedro, el foco de atención cambiará hacia el significado y el rol del discípulo amado (vv. 20-24).

Asimismo, ha de destacarse que, en el pasaje de un centro focal temático a otro, los autores del epílogo, ingeniosa y creativamente, efectuarán la articulación de ambas funciones eclesiales, de manera tal que, como lo esbozaba ya el relato (cf. v. 7), una no podrá comprenderse sin la otra[1], y ambas, articuladas, en función de la vida y misión de la comunidad de discípulos del Señor en el tiempo que media entre su pascua y la parusía.

Finaliza el capítulo haciendo referencia al papel específico que desempeña el epílogo con respecto a la obra en su conjunto, a propósito de lo que sugieren los versículos conclusivos (vv. 24-25)[2]. Por lo demás, aquí se muestra el modo en que los autores del epílogo operan la relectura eclesiológica del tema del amor (ἀγάπη) que desde el inicio del relato evangélico ha tenido un lugar destacado, hallando su ápice en la narración de la cena de Jesús con sus discípulos y los discursos de despedida que a continuación se sucedieron (vv. 13-17).

---

[1] "Si le caractère typique des deux figures de Pierre et de Jean est mis en relief, c'est pour définir simultanément, l'une par l'autre, deux mouvements distincts mais indissociables". F. MANNS, *Encore une fois "Jesus et le disciple"*: Didaskalia XLI (2011) 2. 29-52, 50.

[2] Cf. J. ZUMSTEIN, *L'evangile selon Jean (13-21)*, Genève 2007, 302.

Dígase lo propio en relación a la relectura eclesiológica de tema del testimonio (μαρτυρία), típico de la cristología del cuarto evangelio, que se llevará a cabo en la segunda sección del epílogo. El tema fundamental del discipulado, que constituye un verdadero eje transversal en el cuerpo del evangelio (Jn 1-20), obtendrá en Jn 21 su tratamiento definitorio, enfatizando su imprescindible relación con el amor.

1. Narración y diálogo, indisociables en orden a la comprensión

Con la expresión "después de haber comido" (Ὅτε οὖν ἠρίστησαν) del v. 15, los autores del epílogo conectan la primera sección de Jn 21 (vv. 1-14) con la segunda (vv. 15-24)[3]; de este modo, nos indican que una parte no debe separarse de la otra, en aras a alcanzar una comprensión adecuada del conjunto[4].

En efecto, lo que ha sido objeto de narración, a propósito de la tercera manifestación del Resucitado a sus discípulos (vv. 1-14), parece que ahora recibe, por medio de un diálogo (vv. 15-24), una ulterior especificación en relación a escenas y personajes que resaltaron en la primera parte[5]; a saber, la escena del reconocimiento del Señor por parte del discípulo amado, y el súbito saltar al agua por parte de Pedro al escuchar que "era el Señor", para reunirse con él cuanto antes (v. 7); y la escena de Simón Pedro arrastrando la red llena de peces con el fin de llevarla a Jesús (v. 11). Se presenta, así, Jn 21,15-24 como un diálogo entre el Resucitado y Simón Pedro, focalizado en el significado de las palabras y acciones que tanto el discípulo amado como Pedro desempeñaron en Jn 21,1-14[6].

En tal sentido, algunos comentaristas han sugerido que Jn 21 imita el procedimiento literario de Jn 1-20 relativo a la secuencia "signo – discurso explicativo", presente en varios pasajes (5,6-9 con 5,19-47; 6,11-13 con 6,32-70; 9,6-7 con 9,39-10,18)[7]. Aunque

[3] Cf. J. BEUTLER, *Comentario al evangelio de Juan*, Estella 2016, 499.
[4] Al destacar la presencia de los personajes de Pedro y el discípulo amado, como indicador clave en la estructura literaria de Jn 21, F. Manns acota: "Cette structure trace le chemin que le lecteur doit emprunter s'il veut comprendre le texte. Comprendre, en effet, c'est prendre ensemble. Ce qui a été composé doit être lu conjointement, comme une voie de l'interprétation". F. MANNS, *Jean 21: Contribution à l'eclésiologie du quatrième Èvangile*, in R. FABRIS, *La Parola de Dios cresceva (At 12,44)*. Scritti in onore di Carlo Maria Martini nel suo 70 cumpleanno, suplementi alla Rivista Bíblica, 33, Bologna 1998, 199.
[5] Cf. F. MOLONEY, *The Gospel of John*, 1998, 554.
[6] Cf. R. BAUCKHAM, *Jesus and the Eyewitnesses. The Gospels as Eyewitness Testimony*, Grand Rapids 2006, 364.
[7] Cf. C. KEENER, *The Gospel of John. A Commentary*, vol.2, Massachusetts 2003, 1234.

esto no signifique la catalogación de Jn 21,1-14 como "signo", puesto que dicho término (σημεῖον) posee un empleo específico en el evangelio: gestos realizados por Jesús que sirven para revelar su gloria y, en consecuencia, posibilitar la fe en él (cf. Jn 2,11; 20,31)[8].

Sin embargo, como esquema o patrón de procedimiento literario resulta válido y oportuno, a los fines perseguidos por la relectura eclesiológica que el epílogo desea efectuar en relación al mensaje global del evangelio. Tendríamos, entonces, la prefiguración del paradigma eclesiológico joánico, reflejado de manera simbólica en el relato de Jn 21,1-14, al cual responden la especificación y articulación de los oficios eclesiales de dicho paradigma, contenidas en el diálogo de Jn 21,15-24[9].

Parafraseando aquello de "el relato funda la ley", referido al tipo de relación existente entre la narración paradigmática del éxodo y los mandamientos del decálogo[10], aquí, en el epílogo del cuarto evangelio, el relato (vv. 1-14) justifica lo que se establece en el diálogo (vv. 15-24). En modo tal que la naturaleza y el sentido de los roles eclesiales respondan a la imagen de Iglesia simbólicamente reflejada en la primera sección de Jn 21[11].

Otros detalles y elementos narrativos de Jn 21,1-14, retornarán de forma discretamente alusiva y simbólica en Jn 21,15-24, acentuando así el mutuo remitirse de una sub-unidad a la otra. Tales detalles serán objeto de análisis a su debido tiempo en el desarrollo del presente capítulo.

---

[8] "In this Gospel's specific use of the term "signs", Jesus did many things that were not signs. For example, the miracle in ch. 21 is not a "sign", since it does not serve to reveal Jesus' glory and thus to enable belief in him, as the "signs" do (2:11; 20:31), but rather to symbolize the coming mission of the church". R. BAUCKHAM, o.c., p. 366.

[9] Cf. ib., 364.

[10] "La perícopa del Sinaí define a Israel no tanto en función de su origen como de sus compromisos libres, la ley y la alianza, por una parte, y el culto por la otra, que son *respuestas dadas por un pueblo libre a los bienes que le ha concedido YHWH*, su único liberador y su único Dios". J.-L. SKA, *El Pentateuco*, en W. FARMER (ed.), *Comentario Bíblico Internacional*, Estella 1999, 314. El resaltado en cursiva es nuestro.

[11] Quizá esta idea pueda hallarse sugerida en las formulaciones de algunos comentaristas que dicen que los vv. 1-14 constituyen una perícopa de discípulos, mientras que los vv. 15-24, focalizan su atención en dos de ellos, a saber, Simón Pedro y el discípulo amado. O, dicho de otra forma, en Jn 21,1-14 el Resucitado siempre se dirige al conjunto de discípulos, siempre en plural, mientras que en Jn 21, 15-24, dialoga con Simón Pedro, y en un cierto momento irrumpe también en escena el discípulo amado que, a partir de ese momento, pasa a ser objeto de la conversación. Cf. R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según San Juan*, III, Barcelona 1980, 447. J. MICHAELS, *The Gospel of John*, Grand Rapids 2010, 224. El desafío para la interpretación reside en el comprender de modo adecuado el carácter de la relación entre una y otra sección.

Y para finalizar, resulta digno de atención considerar que, al hallarse intencionalmente enlazadas las dos secciones del epílogo, Jn 21,15-24 se encuentra configurado dentro del lenguaje de la revelación (φανερόω) que enmarca a Jn 21,1-14: ambas secciones se refieren a la tercera manifestación de Jesús resucitado a sus discípulos[12].

2. Un diálogo en dos momentos

El diálogo sostenido entre el Resucitado y Pedro, después de la comida a orillas del mar de Galilea, se desarrolla en dos momentos, marcado cada uno de ellos por la clarificación y establecimiento de los roles que, en cuanto discípulos, esbozaron Simón Pedro y el discípulo amado en la primera parte del epílogo[13]. En tal sentido, tenemos la siguiente propuesta de estructuración literaria:

vv. 15-19: El rol de Pedro, seguir a Jesús como pastor de su rebaño

vv. 15-17: preguntas de Jesús sobre el amor que le profesa Pedro (ἀγαπᾷς με;)

el encargo pastoral (ποίμαινε τὰ πρόβατά μου)

vv. 18-19: promesa de Jesús a Pedro; imperativo a seguirle (ἀκολούθει μοι)

vv. 20-24: El rol del discípulo amado, seguir a Jesús como testigo

vv. 20-23: Pedro ve al discípulo amado "siguiendo"

(τὸν μαθητὴν ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς ἀκολουθοῦντα)

respuesta de Jesús sobre el discípulo amado (ἐὰν αὐτὸν θέλω μένειν)

reiteración a Pedro del imperativo a seguirle (σύ μοι ἀκολούθει)

comentario del narrador (ἐὰν αὐτὸν θέλω μένειν)

v. 24: modo de permanencia: el que da testimonio y ha escrito estas cosas

(ὁ μαρτυρῶν περὶ τούτων καὶ ὁ γράψας ταῦτα)

---

[12] Cf. H. RIDDERBOS, *The Gospel according to John, A Theological Commentary*, Grand Rapids 1997, 656.
[13] Cf. F. MOLONEY, *The Gospel of John*, 1998, 554.

Resulta oportuno destacar en esta propuesta de estructura literaria, personajes y temas clave que cohesionan y confieren unidad narrativa a toda la sección, a saber, Jesús, Simón Pedro y el discípulo amado, estos últimos en su consideración de *discípulos*[14]; el tema del amor, el tema de los encargos o roles eclesiales.

En cuanto al personaje Jesús, hay que decir que domina por entero la escena, es él quien toma la iniciativa de entablar el diálogo con Simón Pedro; las preguntas que le dirige resumen la historia de la relación personal que ha habido, existe y se dará entre ambos; con autoridad asigna a Pedro el encargo pastoral; le predice el camino que le conducirá, sobre las huellas del maestro, a dar gloria a Dios; finalmente, con firmeza y resolución, le dice "ἀκολούθει μοι" (v. 19).

No de distinta manera sucede con lo que concierne al discípulo amado. En este caso, Jesús rehúsa contestar la pregunta que Pedro le dirige en relación al destino de aquél. Su destino, su misión no es materia que competa a Pedro, sino que reposa enteramente en la voluntad del Señor. No obstante, algo llega a hablarle cuando utiliza la expresión "ἐὰν αὐτὸν θέλω μένειν ἕως ἔρχομαι" (v. 22). Así, le repite de manera enfática que le siga, invitándole a renunciar a la tentación de someter a su control el original tipo de relación discipular que se establece entre Jesús y los suyos: "τί πρὸς σέ; σύ μοι ἀκολούθει" (v. 22). Por lo demás, este dominio de la escena por parte de Jesús, se evidencia en la reiterada comparecencia del vocativo "Κύριε" que acompaña todo el diálogo, tanto en su primer como segundo momento.

El personaje Simón Pedro, por otra parte, confiere también unidad a la sección haciendo de interlocutor de Jesús a lo largo del diálogo; en un primer momento, para conversar en torno al destino que Jesús le asigna y las condiciones inherentes al mismo; y en un segundo momento, para hablar del destino del discípulo amado.

En relación al personaje del discípulo amado, aunque explícitamente no aparece en la primera parte de la sección (vv. 15-19), puede decirse que otorga unidad y coherencia a la estructura literaria, si tenemos en consideración que el mandato de seguir a Jesús dirigido a Simón Pedro en el v. 19 (ἀκολούθει μοι) , ya lo venía cumpliendo el discípulo amado, como queda expresado en el v. 20 (ἀκολουθοῦντα); lo

[14] En efecto, el verbo "ἀκολουθέω" se halla presente en todos los momentos del diálogo, lo cual imprime a la consideración de los personajes la conciencia permanente de su condición de discípulos, más allá de los encargos eclesiales.

que se refuerza con la frase que sirve de puente entre los dos momentos del diálogo: "Επιστραφεὶς ὁ Πέτρος". Se trata, por consiguiente, de la dilucidación final y articulación respectiva del camino de discipulado de estas dos figuras clave del relato evangélico. El constante énfasis en el término "discípulo" (μαθητής), "78" veces en Jn, así lo evidencia[15].

Dígase a la par, lo que concierne al tema del amor (ἀγάπη), presente en los vv. 15-19 a través del uso del verbo "ἀγαπάω", y replicado, casi a modo de eco, en los vv. 20-24 con referencia al típico apelativo con el cual el evangelio ha identificado a este discípulo: "ὁ Πέτρος βλέπει τὸν μαθητὴν ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς" (v. 20)[16].

Semejante imbricación de personajes y temas en ambos momentos del diálogo, sugiere un sentido de articulación y unidad muy fuertes, y todo bajo el designio y la voluntad providente y omnisapiente del Señor respecto a sus discípulos Simón Pedro y el discípulo amado, en función del conjunto de la comunidad de discípulos, como había sido esbozado en la primera sección del epílogo.

Ahora bien, resulta pertinente añadir un comentario en el apartado que ahora nos ocupa, sobre lo que implica la utilización del diálogo como forma literaria idónea para el establecimiento y articulación de los encargos eclesiales en el seno de la comunidad de discípulos del Resucitado.

De acuerdo con lo expresado, debemos comenzar señalando que, en el acto comunicativo entre un "yo" y un "tú" nunca hay comunicación perfecta en el intercambio de "mensajes". Todo acto comunicativo está herido de ruidos comunicativos que provoca que los "semas" no se adecúen o necesiten tiempo para la comprensión.

En nuestro caso, Jesús resucitado se nos muestra como el emisor perfecto; el receptor, Pedro, es limitado y está herido, embuido de fragilidad, la fragilidad que rezuma la historia de su discipulado. De este modo, como se verá, las tres preguntas se

[15] Cf. R. BROWN, *An Introduction to the Gospel of John*, Edited, updated, introduced, and concluded by F. Moloney, New York 2003, 224.
[16] Cf. F. MOLONEY, *Love in the Gospel of John, An Exegetical, Theological, and Literary Study*, Michigan 2013, 178, quien acota: "A discussion between Jesus and Peter clarifies the role of Peter the shepherd (vv. 15-19), and a question from Peter to Jesus concerning the Beloved Disciple establishes his role as the one who has written this story. One is shepherd, the other is witness, *and love is crucial to both ministries*". El resaltado es nuestro.

van reforzando a medida que el receptor va captando los "semas" intencionales del Resucitado. Hay actos comunicativos de superficie y los hay de "profundidad", de entrega de "esencia"; y éste es uno de ellos[17].

Al respecto, V. Mannucci resalta la importancia de los diálogos que encontramos a lo largo del evangelio de Juan, en cuanto generadores de apertura y acogida o, en otros casos, malos entendidos, cerrazón y obstinación, de cara al comunicar revelador que trae Jesús al mundo. Diálogos en los que también resulta siempre implicado el mismo Revelador:

> Anche il personaggio Gesù esce modificato dal dialogo con Nicodemo, come del resto accade sempre in ogni dialogo autentico per ambedue gli interlocutori. Gesù cerca sempre di porre l'interlocutore nelle condizioni più favorevoli al fine di predisporlo all'impatto con "la Parola di Dio"; egli cerca sempre di seguirlo, per quanto è possibile, nelle sue difficoltà di comprensione, affinchè, colpito nel centro della sua esistenza, l'interlocutore giunga ad accogliere *il dono del Figlio*[18].

En el caso concreto de nuestro diálogo, "el don del Hijo" al que se refiere Mannucci en la cita, *il dono del Figlio*, constituye el establecimiento del modo específico a través del cual Pedro y el discípulo amado, han de vivir de ahora en adelante su condición de discípulos del Señor. Especificidad evidenciada en los roles de *pastor* y *testigo* respectivamente, que redundará en bien de toda la comunidad de discípulos. Se trata, por consiguiente, del "προσφάγιον" del que carecían los discípulos (cf. Jn 21,5), y que ahora ya tienen, gracias a la libérrima y gratuita manifestación del Resucitado (cf. Jn 21,1.14).

Finalmente, el que nos ocupa, es un diálogo que tiene lugar después de una comida compartida entre el Resucitado y sus discípulos, donde éste ha desempeñado el rol de anfitrión (cf. Jn 21,12-13). Clara alusión a otra comida entre el Maestro y los suyos a la que siguió también un diálogo entre Jesús y Pedro, concerniente a la posibilidad de seguir al Señor a donde iba en aquella hora (cf. Jn 13,36-38)[19]. De esta forma, los autores del epílogo, valiéndose una vez más del recurso a la alusión intratextual, nos señalan una pista interpretativa que consiste en tomar en cuenta cuanto se expresó en esa ocasión y lo que allí quedó pendiente por dilucidar.

---

[17] Cf. P. IZQUIERDO, *Lingüística. Fundamentos de la lengua*, Subsidios didácticos personales para alumnos del Centro de Enseñanza Superior Don Bosco, Madrid 2006, 10-11.
[18] V. MANNUCCI, *Giovanni il vangelo narrante*, Bologna 1993, 52. El resaltado en cursiva es nuestro.
[19] Cf. R. CHENNATTU, *Johannine Discipleschip as a Covenant Relationship*, Peabody 2006, 174.

3. El rol de Pedro, seguir a Jesús como pastor de su rebaño

El discípulo Simón Pedro había comparecido por primera vez en el epílogo en el v. 2, apenas comenzar el relato de la tercera aparición de Jesús. Su nombre encabezaba la lista de los siete discípulos que se hallaban juntos a orillas del lago. Por otra parte, es él quien, en el v. 3, toma la iniciativa de ir a pescar, siendo secundado por el grupo.

Más adelante, en el desarrollo de la escena, realiza un gesto sorpresivo al escuchar de labios del discípulo amado que aquel desconocido de la orilla, quien les había hablado interesándose por su situación de carencia e indicando cómo superarla, "era el Señor". Lanzarse súbitamente al agua, habiéndose ceñido previamente su vestidura, para llegar cuanto antes hasta Jesús, denotaba, a nivel simbólico, un deseo incontenible de estar con él y poder servir a su Maestro.

Corona esta actuación destacada de Pedro en la primera sección del epílogo, el gesto de subir y sacar a tierra la red llena de peces grandes, obediente al imperativo de Jesús dirigido a todo el grupo: "Ἐνέγκατε ἀπὸ τῶν ὀψαρίων ὧν ἐπιάσατε νῦν" (v. 10).

De este modo, el diálogo entre el Resucitado y Simón Pedro, con el que se abre la segunda sección, clarificará el significado del lugar de su comparecencia en la lista, así como los gestos simbólicos protagonizados por él, y, en fin, la singularidad de su discipulado, en función de la vida y misión de la comunidad de discípulos, en el tiempo que media entre la pascua y la parusía del Señor.

Asimismo, la visión de las brasas preparadas y un pez sobre ellas, y pan (cf. v. 9), ha de encontrar también en la presente sección, una pista interpretativa a nivel del simbolismo que pueda entrañar en relación a la comprensión del rol eclesial de Pedro.

3.1. Jesús Pregunta a Pedro por el amor que le profesa y le encarga el pastoreo de su rebaño

El primer aspecto que llama la atención de esta escena, lo constituye el nombre por el cual el Resucitado se dirige a su discípulo: "Simón de Juan" (Σίμων Ἰωάννου). Ahora bien, dicho nombre no se había vuelto a escuchar desde su primera comparecencia al inicio del relato evangélico, con motivo del encuentro entre Jesús y sus primeros discípulos (cf. Jn 1,42).

Semejante alusión intratextual establecida por los autores del epílogo, podría indicar para el presente contexto que, por un lado, la historia del discipulado de Simón Pedro recibirá su ulterior tratamiento; y unido a esto, por otro lado, que el nuevo nombre que en aquella ocasión Jesús impuso a Simón, "Κηφᾶς, ὃ ἑρμηνεύεται Πέτρος", va a obtener ahora la clarificación que le faltó a lo largo del relato[20]. Sobre este importante detalle volveremos más adelante en el desarrollo del presente capítulo.

El diálogo de la segunda parte del epílogo nos muestra que la historia del discipulado de Simón Pedro es vista, en primer lugar, desde la óptica del amor (ἀγάπη), del amor que el discípulo le profesa a su Señor. Se trata de ese amor que en varios momentos constituyó el motivo central en los gestos y discursos de Jesús que tuvieron lugar a partir de la cena con sus discípulos antes de entrar en la pasión (cf. Jn 13-17).

Sobre este vínculo peculiar de amor entre el discípulo y su maestro, el Señor se apoyará para establecerlo ahora como "Κηφᾶς", es dicer, "Piedra" (Pedro), el que va a apacentar y pastorear el rebaño que solo a él pertenece.

A continuación, pasemos a ver de qué manera las preguntas de Jesús en torno al amor requerido de Simón Pedro, sintetizan, por una parte, y proyectan, por la otra, la historia de su discipulado, de cara al rol eclesial que le se le asigna al final del evangelio[21].

3.1.1 ¿Tres veces la misma pregunta?

El primer aspecto a tener en cuenta consiste en advertir que la gran mayoría de las versiones del texto bíblico, en lo que respecta a Jn 21,15-17, dan al lector la impresión de hallarse frente a la misma pregunta, repetida tres veces por Jesús, y la exacta respuesta afirmativa de Pedro, repetida también tres veces. Sin embargo, ¿cómo puede encajar adecuadamente aquí, con este tipo de percepción, la tristeza que a cierto punto invade a Pedro al final de la tercera vez que Jesús le pregunta? ¿Más allá del

[20] Con lo cual, al menos desde la consideración de esta innegable inclusión, se refuerza la convicción de la unidad tanto literaria como teológica del evangelio tal como ha llegado a nuestras manos (Jn 1-21).

[21] Los apartados que se desarrollan a continuación siguen muy de cerca el aporte presentado por D. Böhler sobre la interpretación de Jn 21,15-19 a la luz del trasfondo veterotestamentario subyacente: D. BÖHLER, *Liebe und Freundschaft im Johannesevangelium. Zum alttestamentlichen Hintergrund von Joh 21,15-19*: Bib 96.4 (2015) 599-608.

argumento de la insistencia en el acto de preguntar[22], puede hallarse otro motivo que implicase el no hallarnos frente a la misma pregunta repetida tres veces?[23]

A este tenor, si se da una ojeada a los manuscritos griegos, pudiésemos evidenciar que no se trata de idénticas preguntas. Jesús emplea términos distintos, mientras que Pedro permanece inamovible en su manera de responder a las preguntas de Jesús.

Los autores del epílogo, en efecto, juegan en la corta escena con varios pares de palabras. En boca de Jesús: "ἀρνία" – "πρόβατα", "βόσκε" – "ποίμαινε", "ἀγαπᾷς με;" – "φιλεῖς με;". En boca de Pedro: "οἶδας" – "γινώσκεις". En consecuencia, la pregunta principal que se han hecho a través del tiempo los exégetas y comentaristas de este texto, tiene el siguiente tenor: ¿A tales pares de palabras se le debe atribuir simplemente un valor sinonímico, recurso estilístico, o más bien debe atribuírseles matices distintos y significativos de sentido?[24].

Algunos comentaristas como K. Mckay, sostienen que entre los verbos "ἀγαπάω" y "φιλέω" empleados en Jn 21,15-17, sí hay matices de sentido distinto[25], mientras que para los otros pares de palabras no sucede de igual modo, se trata de variaciones estilísticas[26]. Pero la gran mayoría, considera que igualmente entre los verbos "ἀγαπάω" y "φιλέω", hay poca o ninguna diferencia de significado[27].

No obstante, volviendo a la propuesta de Mckay, éste argumenta que, en las dos primeras preguntas, Jesús utiliza "ἀγαπᾷς με;", pero cambia a "φιλεῖς με;" en la tercera.

---

[22] "La pesadumbre de Pedro –a diferencia de la de los discípulos en 16,6.20ss, impresionados por la partida de Jesús- viene motivada por la vergüenza y la tristeza del propio fallo y por la duda de Jesús que parece expresar la repetida pregunta". R. SCHNACKENBURG, o.c., p. 450.

[23] A este tenor, S. Barbaglia acota lo siguiente: "La letterarura esegetica che si è dedicata ai problemi legati a questo testo ha insistito, in particolare, su tre punti: 1) anzitutto l'interpretazione della prima domanda di Gesù; 2) inoltre, il dibattito relativo alla mutazione dei vocaboli e il loro eventuale valore distinto; 3) infine, l'interpretazione globale del senso tripartito delle domande. La presa de posizione in relazione a questi tre problemi definisce l'indirizzo della lettura complessiva non solo della pericope in oggetto, bensì di alcune dimensioni fondamentali del'intero quarto vangelo". S. BARBAGLIA, *"Darai la tua vita per me?" Una rilettura della triplice domanda di Gesù a Simone di Giovanni (Gv 21,15-19)*: Biblica 51 (2003) 149-191, 151-153. En este sentido, el autor recoge en su artículo una buena muestra bibliográfica sobre la interpretación de Jn 21,15-19 (cf. Ib., 151-153).

[24] Cf. J. BEUTLER, o.c., p. 499.

[25] De hecho, en semántica, "los semas" pueden ser variados por el tono y los matices. Cf. P. IZQUIERDO, *Lingüística. Fundamentos de la lengua*, Subsidios didácticos personales para alumnos del Centro de Enseñanza Superior Don Bosco, Madrid 2006, 10-11.

[26] Cf. K. MCKAY, *Style and Significance in the Language of John 21: 15-27*: NT 27 (1985) 319-333.

[27] Cf. J. BEUTLER, o.c., p. 499.

Pedro utiliza "φιλῶ σε" en todas las tres respuestas, y el narrador comenta, a propósito de la tristeza de Pedro, que se entristeció porque Jesús, la tercera vez, le preguntó "φιλεῖς με;". De tal modo que en v. 17, encontramos la reiteración: "φιλεῖς", "φιλεῖς", "φιλῶ". Tal procedimiento no le parece a Mckay, en absoluto, un simple deseo de variación estilística. En efecto, para él, en este pasaje, ambos verbos no significan lo mismo[28]. Y esta firme postura suya, y de algunos otros[29], se opone a un consenso mayoritario de la crítica desde los tiempos del mismo Bultmann[30].

En los siguientes apartados, centrándonos en el análisis del significado de los verbos "ἀγαπάω" y "φιλέω" en Jn 21,15-17, permaneceremos atentos a la estrategia de alusiones intratextuales implementada por los autores del epílogo en la primera parte del diálogo, con miras a una toma de postura en torno la consideración sinonímica o diferenciación semántica de dichos términos. Todo lo cual nos parece de suma importancia, toda vez que en el referido diálogo se sintetiza y proyecta la historia del discipulado de Simón Pedro en estrecha conexión con el encargo pastoral que recibirá del Resucitado.

3.1.2 Tres preguntas distintas, una idéntica respuesta en Jn 21,15-17.

Con relación a la primera pregunta en Jn 21,15-17, "Simón de Juan, ¿me amas más que éstos?" (Σίμων Ἰωάννου, ἀγαπᾷς με πλέον τούτων;), la expresión "más que estos" (πλέον τούτων) gramaticalmente puede tener significado subjetivo u objetivo:

---

[28] "The pattern of variation of forms of *agapaō* and *phileō* in this passage are not pointless, but constitute a contextual distinction which is not blatant, but gently significant". K. MCKAY, *Style and Significance in the Language of John 21: 15-27*: NT 27 (1985) 333.

[29] La idea de que la tristeza de Pedro se debe al cambio de verbo se remonta a Orígenes: "*agapas* recuerda algo más divino y, por así decir, un amor espiritual, mientras que *phileis* es carnal y más humano". ORÍGENES, *In Proverb.* VIII, 17.

[30] Cf. R. BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen [17]1962, 551. Con respecto a la historia de la interpretación de estos versículos de Jn 21, R. Brown acota: "Con excepción parcial de Orígenes, los grandes comentaristas griegos –entre ellos Crisóstomo y Cirilo de Alejandría- y los investigadores de la época de la Reforma, como Erasmo y Grocio, no vieron un significado realmente distinto en esta diversidad de términos, pero los investigadores ingleses del último siglo, como Trench, Westcott y Plummer, advirtieron útiles matices de significación. Sin embargo, hemos de advertir que los investigadores modernos en su mayor parte han retornado a la vieja idea de que estas diversidades representan únicamente una peculiaridad estilística sin mayor alcance". R. BROWN, *El Evangelio según Juan*, XIII-XXI, Madrid 1979, 1429. Por su parte, F. Moloney, al referirse a la variación entre los verbos *agapaō* y *phileō* en Jn 21,15-17, expresa en estos términos el consenso mayoritario de la crítica: "However, a similar variety of different Greek words is used in these few verses for "lambs" and "sheep", "feed" and "tend". This has led the majority of scholars to regard the three questions and their answer as using different words for stylistic reasons. They all say the same thing, despite the different Greek words used". F. MOLONEY, *Love in the Gospel of John, An Exegetical, Theological, and Literary Study*, o.c., p. 181. Para un detallado informe sobre esta discusión ver también D. CARSON, *The Gospel according to John*, Grand Rapids 1991, 676-677.

"¿Me amas *tú* más de lo que *estos* me aman?" o "¿*Me* amas tú más de lo que amas a *estos*?[31] El contexto literario, haría inclinarse más bien por la primera, puesto que, en primer lugar, el sujeto en comparación (πλέον τούτων) se encontraría haciendo alusión a los otros discípulos que se hallan allí presentes; y, en segundo lugar, el gesto que acababa de protagonizar Pedro en la escena anterior, al ceñirse y lanzarse al agua para reunirse cuanto antes con el "Señor", así identificado por el discípulo amado, mostraba de manera clara una devoción y un amor mayor[32].

De este modo, Jesús resucitado va a profundizar ahora en este gesto del discípulo que, por lo demás, hace eco a otros de similar talante narrados en el cuerpo del evangelio (cf. Jn 13,37; 18,10-11)[33].

La respuesta de Pedro, "ναὶ κύριε, σὺ οἶδας ὅτι φιλῶ σε", deja sin responder la pregunta de Jesús hecha en términos de "ἀγαπάω", para contestar en términos de "φιλέω". A continuación, Jesús pregunta a Pedro por segunda vez, pero la cuestión no es idéntica. El resucitado, flexibiliza la pregunta desistiendo de la comparación, para solo preguntar: "ἀγαπᾷς με;". La pregunta ya no consiste en saber si Pedro ama a Jesús más de cuanto lo aman "éstos", sino tan sólo, si él, en resumidas cuentas, lo ama (ἀγαπᾷς με;), si le profesa "ἀγάπη".

Pedro tampoco puede responder de modo afirmativo a esta atenuada formulación de la pregunta. Se queda en su aseveración del inicio sin variar: "ναὶ κύριε, σὺ οἶδας ὅτι φιλῶ σε". A la tercera vez, sale Jesús al encuentro del discípulo con una nueva pregunta; esta vez se coloca en el mismo nivel de Pedro: "φιλεῖς με;" En este instante, Pedro se entristece. Esto tiene que ver ciertamente con la íntegra historia del discipulado de Pedro tal como ha sido narrado en el relato evangélico, y con la interpretación del encargo que ahora recibe de parte de Jesús resucitado.

---

[31] J. Michaels resume de modo breve las posibles alternativas a nivel gramatical de la siguiente manera: Grammatically, "more than these" could mean "more than you love these other disciples", but this makes no sense because he has repeatedly urged them to "love one another" (13:34-35;15:12-17). Or it could mean "more than you love your boat and your nets, the instruments of your livelihood" (see Mk 1:18; Mt 4:20), but no such "love" for material things has played any part in the story. The meaning we are left with –the only possible meaning- is "more than these other disciples –who are present right here on the scene- love me". J. MICHAELS, o.c., p. 1042-1043.

[32] "If Peter is singled out for questioning it is because he has expressed his love more emphatically than the others". T. WIARDA, *Peter in the Gospels*, Tübingen 2000, 112.

[33] Con relación a la primera pregunta del Resucitado a Pedro, encontramos otro enfoque interpretativo del comparativo "πλέον τούτων" en I. RAMELLI, *"Simon Son of John, Do You Love Me?" Some reflections on John 21:15*: Novum Testamentum 50 (2008) 333-350.

En este sentido, la tristeza de Pedro se halla fundada. Él se entristece porque se percata de que Jesús, al ponerse a su nivel, *sabe* que él todavía no se encuentra a la altura de lo que le requiere su maestro: "se entristeció Pedro porque la tercera vez Jesús le preguntó "φιλεῖς με;" (v. 17).

En efecto, Jesús, hasta este momento, no le ha preguntado en términos de "φιλέω". Más aún, le ha preguntado la primera y segunda vez en términos de "ἀγαπάω", y solo la tercera, en términos de "φιλέω", con el cual, Pedro, ha venido respondiendo en forma constante. El discípulo comprende ésto, se entristece y permanece firme en su respuesta: "κύριε, πάντα σὺ οἶδας, σὺ γινώσκεις ὅτι φιλῶ σε" (v. 17). No hay más que agregar.

Pedro no puede responder afirmativamente a la pregunta reiterada de Jesús en términos de "ἀγαπάω". Él es para Jesús "amigo" (φίλος) y Jesús lo sabe desde hace tiempo. Solo que ahora esto ha llegado a pleno conocimiento de Pedro, y la tercera formulación de la pregunta se lo ha mostrado con meridiana claridad: el tipo de amor (ἀγάπη) solicitado espera todavía por su respuesta[34].

De manera tal que, la sugerente "gradación" de las preguntas que Jesús le ha hecho a Pedro, hasta el punto de coincidir con su inamovible respuesta, se presenta de la siguiente manera:

ἀγαπᾷς με πλέον τούτων; φιλῶ σε.

ἀγαπᾷς με; φιλῶ σε.

φιλεῖς με; φιλῶ σε.

Jesús ha formulado tres preguntas diferentes, a las que Simón Pedro ha dado idéntica respuesta. Pero ¿A qué vienen las insistentes preguntas de Jesús? ¿Radica el interés de Jesús sólo, como por lo general se piensa, en que Pedro traiga a la memoria su

[34] En relación al modo de introducir la tercera pregunta de Jesús a Simón, hijo de Juan, el narrador utiliza la expresión "λέγει αὐτῷ τὸ τρίτον". Se trata de una expresión elíptica, en nuestro caso, elipsis con determinación atributiva: "A fianco dell'attributo frequentemente viene omesso il conveniente sostantivo. Allora l'attributo acquista di solito valore di sostantivo". F. BLASS – A. DEBRUNNER, *Grammatica del Greco del Nuovo Testamento*, Brescia 1997, § 241, 310-312. De lo que se colige que el narrador se refiere específicamente a *la tercera*, "τὸ τρίτον", [*vez*, elipsis]; y no "por tercera [vez]". Esto lo refuerza la réplica de la expresión en el mismo versículo, a propósito del comentario sobre la tristeza de Simón, hijo de Juan: "ἐλυπήθη ὁ Πέτρος ὅτι εἶπεν αὐτῷ τὸ τρίτον· φιλεῖς με;".

triple negación?[35] La constante negativa de Pedro a decir "ἀγαπῶ σε", llega a convertirse en un "no" a las dos primeras preguntas. Solo en la tercera vez, coinciden pregunta y respuesta, Jesús y Pedro. Por consiguiente, parece resultar claro que "ἀγαπᾶν" y "φιλεῖν" en Jn 21, no tienen el mismo significado. Pedro dice "sí" a "φιλεῖν", pero rehúsa decir "sí" a "αγαπᾶν". O más exactamente: él no se ve a sí mismo en condiciones para decir ese "sí". La relación semántica, lo reiteramos, entre "ἀγαπᾶν" y "φιλεῖν", no es equivalente[36].

3.1.3 "ἀγαπᾶν" y "φιλεῖν" en los discursos de despedida

La cuestión sobre la relación existente entre "ἀγαπᾶν" y "φιλεῖν", tiene un precedente en el evangelio de Juan. Se trata de un pasaje donde comparecen ambos términos en estrecha proximidad y vinculación. Pues bien, en el marco de los discursos de despedida, Jesús dice a sus discípulos:

> μείζονα ταύτης ἀγάπην οὐδεὶς ἔχει, ἵνα τις τὴν ψυχὴν αὐτοῦ θῇ ὑπὲρ τῶν φίλων αὐτοῦ. 14 ὑμεῖς φίλοι μού ἐστε ἐὰν ποιῆτε ἃ ἐγὼ ἐντέλλομαι ὑμῖν. 15 οὐκέτι λέγω ὑμᾶς δούλους, ὅτι ὁ δοῦλος οὐκ οἶδεν τί ποιεῖ αὐτοῦ ὁ κύριος· ὑμᾶς δὲ εἴρηκα φίλους, ὅτι πάντα ἃ ἤκουσα παρὰ τοῦ πατρός μου ἐγνώρισα ὑμῖν (Jn 15,13-15).

Así, pues, Jesús y sus discípulos son "amigos" (φίλους), y la triple declaración de Pedro: "tú sabes que te tengo por amigo" (σὺ οἶδας ὅτι φιλῶ σε), encuentra en Jn 15,13-15 su fundamento. Con todo, Jesús, al mismo tiempo, había establecido allí una relación entre la "amistad" (φιλία), ya existente entre él y sus discípulos, y el "amor" (ἀγάπη) .

De este modo, el amor (ἀγάπη), según Jn 15,13, consiste en *la disposición de entregar la propia vida por el amigo*. En consecuencia, pudiera darse "amistad" (φιλία),

---

[35] Cf. Augustín, *In Io.* CXXIII 5: "Redditur negationi trinae trina confessio, ne minus amori lingua serviat quam timori, et plus vocis elicuisse videatur mors imminens, quam vita praesens. Sit amoris officium pascere dominicum gregem, si fuit timoris indicium, negare pastorem". Y también comenta Calvino al respecto: "ideo ter eum pastorem costituit Christus, ut tres abnegationes, quibi sibi Petrus aeternum probum contraxerat, abolitae eius apostolorum non impediant, quemadmodum prudenter observant Chrysostomus, Augustinus et Cyrillus et plerique alii". I. CALVINUS, *Commentarius in Evangelium Ioannis*, Corpus Reformatourum LXXV, en G. BAUM – E. CUNITZ – E. REUSS (ed.), *Ioannis Calvini opera quae supersunt omnia*, Braunschweig 1892, XLVII, 452.

[36] "Petrus sagt Ja zum φιλεῖν, verweigert aber das Ja zum ἀγαπᾶν. Oder genauer: Er sieht sich nicht in der Lage, es zu sprechen". D. BÖHLER, *Liebe und Freundschaft im Johannesevangelium. Zum alttestamentlichen Hintergrund von Joh 21,15-19*: Bib 96.4 (2015) 599-608, 604.

sin que necesariamente tenga que darse un "amor" (ἀγάπη) así descrito. Es esto lo que Pedro exactamente asevera: "yo tengo aquélla, éste, no"[37].

Llegados a este punto, resulta oportuno traer a colación el hecho de que algunos comentaristas, con la persuasión de que el juego de palabras entre "ἀγαπᾶν" y "φιλεῖν" en Jn 21, hay algo más que una simple razón estilística, y deseando señalar ciertas diferencias de contenido al respecto, intentaron justificarlo por medio de definiciones externas al evangelio, o acudiendo a las diversas comparecencias de ambos términos a lo largo del relato[38], con la finalidad de determinar su diferencia conceptual.

Tales ensayos no han logrado ser del todo convincentes, a la hora de ponderar su efectiva contribución en la interpretación de Jn 21[39]. Un escenario alternativo consiste, en cambio, en detectar, como ya se adelantaba, si existe en el mismo evangelio una determinación de la relación entre "amor/amar" (ἀγάπη - ἀγαπᾶν) y "amistad/ser amigo" (φιλία - "φιλεῖν"), en algún momento de la trama narrativa del relato.

He aquí, en relación a esto, una de las ventajas que ofrece el acercamiento intertextual aplicado a la investigación bíblica. Antes de acudir a otras referencias externas al texto, resulta idóneo percatarse de la posibilidad de que el mismo texto pueda remitirnos a otro, como clave interpretativa de éste, a través del juego de la alusión.

---

[37] "Es könnte "Freundschaft" ohne die so definierte "Liebe" geben. Und genau das ist, was Petrus sagt: Jene habe ich, diese nicht". Ib., 605. Por otro lado, comenta S. Barbaglia: "Il vértice dell'amore asume in questo testo una connotazione precisa, realizzata quiendi in una azione narrativamente controllabile: quella dell'offerta della propia vita. Gesù, da amico/amante, dona la vita per i propri amici/amati, i discepoli. L'αγάπη, conseguentemente, non resta più un sostantivo astratto, ma extremamente concreto e qualificato dall'azione del dare la vita per i discepoli/amici. L'essere "amico di Gesù" appare per tanto extremamente impegnativo in quanto pone in causa il 'dono della vita stessa'". S. BARBAGLIA, *"Darai la tua vita per me?" Una rilettura della triplice domanda di Gesù a Simone di Giovanni (Gv 21,15-19)*: Biblica 51 (2003) 149-191, 171.

[38] Así, por ejemplo, C. Spicq otorga mucha importancia al sentido técnico que "ἀγάπη" tiene en la versión griega de los LXX, en orden a la interpretación de Jn 21,15-17: "A decir verdad, los comentadores se dividen acerca del valor respectivo de estos dos verbos. Quienes los convierten en sinónimos, ignoran, sin embargo, la semántica del *agapē* o minimizan la importancia de la escena. El Señor le reclama a Pedro no un afecto de simple amigo, sino el amor religioso del *agapē*, que constituye a su vez la vida misma de su Iglesia (17,26). Desde ahora *agapan* no significa un amor más racional y voluntario que *philein*, sino que tiene *el sentido técnico de los LXX*: afecto religioso, consagración a Dios, traducida en el plano moral por una fidelidad y obediencia totales, y, finalmente, servicio exclusivo del Señor". Cf. C. SPICQ, *AGAPE en el Nuevo Testamento*, Madrid 1977, 1158-1159.

[39] Cf. D. BÖHLER, *Liebe und Freundschaft im Johannesevangelium. Zum alttestamentlichen Hintergrund von Joh 21,15-19*: Bib 96.4 (2015) 599-608, 605.

En tal sentido, recordemos una vez más que la intertextualidad necesita un lector cómplice. Y que, fuera de la cita explícita, el proceso suele funcionar de forma cubierta. Pero no existen alusiones que no sean, de algún modo, lúdicas, que cuales guiños reclamen la sagacidad de los lectores. La alusión convoca a un grupo de lectores cómplices. Y, como lo manifiesta particularmente la escritura del cuarto evangelio, la intertextualidad presupone una audiencia o comunidad lectora sagaz, atenta, sociológicamente compactada[40].

Por tanto, debe tenerse en cuenta que en Jn 21,15-17, no se trata de una definición de "ἀγάπη" y "φιλία" importada desde fuera del cuarto evangelio, sino de una definición a descubrir en el marco de la relación entre Jesús y sus discípulos narrada en el mismo, y, en modo especial, la referida a la relación de amistad entre Jesús y Pedro[41]. Tal definición la hallamos en Jn 15,13, al igual que en la visión de conjunto de Jn 13-15.

De este modo, Jn 15,13 resulta el único texto en el relato evangélico, previo al de Jn 21, 15-16, en el cual "ἀγαπᾶν" *y* "φιλεῖν" se combinan. Jesús define, en Jn 15,13, "ἀγάπη" como *la disposición de entregar la propia vida por sus amigos* (μείζονα ταύτης ἀγάπην οὐδεὶς ἔχει, ἵνα τις τὴν ψυχὴν αὐτοῦ θῇ ὑπὲρ τῶν φίλων αὐτοῦ). A tener presente que a continuación, en el v. 15, llamará a sus discípulos "amigos" (φίλους).

Por otra parte, en el cenáculo, Pedro había asegurado, que estaba dispuesto a *entregar su vida* por Jesús. En aquella ocasión, utilizó exactamente las palabras que Jesús utilizará en Jn 15,13 para definir "ἀγάπη": "Yo daré mi vida por ti" (τὴν ψυχήν μου ὑπὲρ σοῦ θήσω) (13,37). Para entonces, Jesús, en perspectiva de la futura triple negación, y porque verdaderamente donde él iba ahora ninguno podía seguirlo, había desautorizado la pretensión de Pedro. El curso sucesivo de los eventos le demostraría la verdad de las palabras de su maestro.

Pero ahora, en Jn 21,15-17, Jesús retorna al tema de conversación entre él y Pedro en el cenáculo (cf. Jn 13, 31-38) a propósito de aquello que define el "amor"

[40] Cf. D. MARGUERAT – A. CURTIS (ed.), *Intertextualités*, Gèneve 2000, 10.
[41] Es a esto a lo que, entre otros aspectos, se refiere K. McKay cuando emplea la expresión "contextual distinction" para argumentar la no equivalencia semántica entre "ἀγαπάω" y "φιλέω" en Jn 21,15-17. Cf. K. MCKAY, *Style and Significance in the Language of John 21: 15-27*: NT 27 (1985) 333.

(ἀγάπη): le pregunta a su amigo Simón Pedro, si le profesa aquel tipo de amor que implica la disposición de dar la vida por el amigo (cf. Jn 15,13). De momento, se lo pregunta dos veces; en la segunda ocasión, el Resucitado renuncia a la comparación "más que éstos". Y dado que, por segunda vez, Pedro no se arriesga a sostener el precipitado "sí" que dio en el cenáculo, sino que vuelve a asegurarle la amistad que le profesa, Jesús se adapta al nivel de Pedro, al tipo de afecto que le profesa para el presente: "φιλεῖς με;" – "φιλῶ σε".

Este patético reconocimiento de su situación desconsuela a Pedro, lo entristece. Pedro se da cuenta de que Jesús, paso a paso, ha venido a su encuentro y ha conseguido que reconozca su situación. Por eso acaba diciéndole: "Señor, tú lo *sabes* todo, tú *conoces* que te tengo por amigo" (κύριε, πάντα σὺ οἶδας, σὺ γινώσκεις ὅτι φιλῶ σε).

Hay que destacar en la tercera respuesta de Pedro, la comparecencia de dos verbos, "οἶδα" y "γινώσκω", que, aunque referidos ambos al campo del saber y el conocimiento, en Juan no poseen el mismo significado[42]. Así, mientras que "οἶδα" se refiere de modo preferente al conocimiento en cuanto poseído, con una nota acentuada de certidumbre, de convicción, que nos remite al conocimiento inmediato, intuitivo y directo, de carácter vivencial[43]; "γινώσκω" se refiere más bien al conocer al que se llega a través del tiempo y del propio esfuerzo, fruto de una adquisición progresiva, mediante la experiencia. En este caso, ubicados en el campo de la amistad, resaltaría el carácter procesual del conocimiento del otro, obtenido a través de la relación[44].

Todo lo cual sugiere que el discípulo ya no se apoya, como antes, en su propia seguridad[45], sino, de ahora en adelante, sobre el saber intuitivo, directo e inmediato que

---

[42] Cf. I. DE LA POTTERIE, *Oida et ginōskō*: Bib 40 (1959) 709-725.

[43] Así, por ejemplo, Jesús puede decir con entera propiedad, refiriéndose al Padre: "yo lo conozco (οἶδα) porque yo vengo de él y es él quien me ha enviado" (Jn 7,29). Por otra parte, en referencia a la omniciencia de Jesús, ya destacada en el cuerpo del evangelio, ver también: Jn 2,24-25;16,30.

[44] "The second verb, ginōskein, refers to a personal knowledge that is acquired through an "I – You" relationship". H. WAETJEN, *The Gospel of the Beloved Disciple. A Work in Two Editions*, New York 2005, 13-14.

[45] "Pedro confía en el conocimiento que Jesús tiene de su corazón. El sujeto de la frase no es "yo", sino "tú". X. LÉON-DUFOUR, *Lectura del Evangelio de Juan. Jn 18-21*, Salamanca 1988, 236. Por otro lado, añade Beda: "Por segunga vez (21,16) ciertamente Pedro se muestra cohibido y prudente al responder a esta pregunta del Señor, porque recuerda que inmediatamente antes de la pasión se había confiado demasiado en una fortaleza que no tenía". BEDA, *Homilía sobre los Evangelios*, 2,22, en J. ELOWSKY – T. ODEN (ed.), *La Biblia comentada por los Padres de la Iglesia. Nuevo Testamento 4b. Evangelio según San Juan (11-21)*,491.

Jesús tiene de él (οἶδα)[46]. Por eso, Pedro ha utilizado "οἶδα" en las tres respuestas. Pero, al ponerse Jesús a su nivel mediante el empleo de "φιλεῖν", el discípulo apela ahora, consecuentemente, al conocimiento experiencial, fruto de la relación de amistad que su maestro ha vivido con él a través del tiempo (γινώσκω).

Jesús construirá a partir de la realidad, plenamente aceptada, de la situación de su discípulo. De aquí que, uno de los aspectos que más llama la atención de este diálogo tan vivo y lleno de tensión dramática[47], resida en los imperativos que recibe Pedro por parte de Jesús, cada vez que responde a sus preguntas.

En fin, antes de concluir el presente apartado, resulta provechoso citar las palabras de D. Shepherd con relación al tratamiento que los discursos de despedida dan al tema del amor (ἀγάπη), destacando la absoluta novedad que Jesús introduce, y el claro eco de dicho tratamiento en Jn 21,15-17:

> "Yves Simoens' chiastic analysis of the discourse (followed by Stibbe) concludes that the inicial unit, 13,1-38, should be understood under the rubric of "*Agape-Glorification*", with the final unit, 17: 1-26, reflecting a mirror image ("*Glorification-Agape*"). The central focus of the chiasmic is Simoens' unit "*Agape Mutuelle*", 15:12-17, with its command to "love one another" (*agapate allelous*) repeated at the beginning (v. 12) and the end (v. 17). Such a conclusion regarding *the thematic centrality of the agape command* is supported by L. Scott Kellum's still more recent discourse analysis of the Farewell Discourse and indentification of 15:1-17 as the peak (i.e., intent) of the larger textual unit. Within the flow of the narrative itself, of course, Jesus' command in ch. 15 to "love one another", *specifically, "as I loved"* (13:34; 15:12), and *to do so by laying down one's life* (13:37; 15:13), all resonate so clearly with Jesus' initial discussion of *agape* and self-sacrificial discipleship in 13:31-38, that John 15:12-13 functions as a repetition and thus reemphasizing of *the particular understanding of agape* that Jesus introduces to Peter and the other disciples at the outset. In addition to this quantitative emphasis, Jesus' words in v. 13 emphasize *this specific connotation of agape qualitatively* by means of his use of the superlative: "greater love has no man than this, that he lay down his life for his friend." While the initial *agape* command in 13:34-35 is addressed to all the disciples, *the clear qualification of agape as a love that lays down its life, emerges only as Peter himself comes into view as Jesus' explicit conversation partner*[48].

[46] Cf. Y. SIMOENS, *Évangile selon Jean*, Paris 2016, 455.

[47] "En el triple intercambio dialogal no se menciona al hablante, originándose así un relato muy vivo, que se intensifica por el uso continuo del presente histórico (seis veces *legei* "dijo"). Mediante la enumeración se crea una tensión creciente hacia el término del diálogo". Cf. J. BEUTLER, o.c., p. 498-499.

[48] D. SHEPHERD, *"Do You Love Me?" A Narrative-Critical Reappraisal of agapaō and phileō in John 21:15-17*, JBL 129 (4 – 2010) 777-792, 782-783. Los resaltados en cursiva son nuestros.

3.1.4 El lenguaje del amor y del pastoreo vinculados en Jn 21,15-17 y Jn 10,1-21

La intención de Jesús no ha sido, en absoluto, que Pedro sintiese pena, sino la de mostrarle el horizonte adonde debe llegar para que ambos puedan encontrarse un día compartiendo a fondo la realidad inédita del "ἀγάπη" inaugurada en el cumplimiento de la hora de Jesús: "ἀγαπᾷς με;" - "ἀγαπῶ σε". De aquí que, al mismo tiempo que Jesús examinaba a Pedro, le ordenaba, a modo de vía para alcanzar el horizonte que representa el "ἀγάπη" en la relación de discipulado, encargase de apacentar y pastorear su rebaño[49]: ¡Apacienta mis corderos! (βόσκε τὰ ἀρνία μου) (v. 15) ¡Pastorea mis ovejas! (ποίμαινε τὰ πρόβατά μου) (v. 16) ¡Apacienta mis ovejas! (Βόσκε τὰ πρόβατά μου) (v. 17)[50].

Ahora bien, dichos imperativos constituyen una alusión directa al texto de Jn 10,1-21, la parábola y discurso del Buen Pastor, en el que encontramos varios de los términos que aparecen en Jn 21,15-17, o muy parecidos, como por ejemplo: "πρόβατα" (10,3.4.8.12.16); "τὰ ἐμα" (10,14); el sustantivo del verbo "ποιμαίνω", "ποιμήν" (10,2.11.12.14.16); una de las principales acciones incluidas en el oficio del pastor, "ἔμπροσθεν αὐτῶν πορεύεται· καὶ τὰ πρόβατα αὐτῷ ἀκολουθεῖ" (10,4); una de las principales acciones incluidas en el encargo de apacentar (βόσκω), "δι' ἐμοῦ ἐάν τις εἰσέλθῃ, σωθήσεται, καὶ εἰσελεύσεται καὶ ἐξελεύσεται, καὶ νομὴν εὑρήσει" (10,9); y una expresión que condensa lo que implican tanto "βόσκω" como "ποιμαίνω" en relación al rebaño, la encontramos en el v. 10: "ἐγὼ ἦλθον ἵνα ζωὴν ἔχωσιν, καὶ περισσὸν ἔχωσιν".

Pero también hallamos en Jn 10, una importante alusión que haría de puente o conexión entre los verbos y sustantivos del campo semántico del pastoreo, y el campo semántico del amor (ἀγάπη) tal cual aparece en los discursos de despida (cf. Jn 15,13-15) y que, como hemos sugerido, constituye una pista interpretativa para Jn 21,15-17.

---

[49] Cf. D. BÖHLER, *Liebe und Freundschaft im Johannesevangelium. Zum alttestamentlichen Hintergrund von Joh 21,15-19*: Bib 96.4 (2015) 599-608, 607: "Jesus hat ihn aber nicht einfach nur beschämt, sondern zugleich auch begonnen, das Heilmittel aufzuzeigen".

[50] En este orden de ideas ya acotaba Juan Crisóstomo: "Pedro, en lo sucesivo, debe tener confianza, ya que su negación ha sido completamente olvidada. El Señor no menciona la negación ni le reprocha lo sucedido, sino que le dice: "¿Me amas? Ponte al frente de tus hermanos, muéstrales ahora el ardiente amor que siempre manifestaste y del que te gloriabas y, por la salvación de mis ovejas, entrega la vida que decías que darías por mí". J. CRISÓSTOMO, *Homilías sobre el Evangelio de Juan*, 88, 1 (nota 2), en J. ELOWSKY – T. ODEN (ed.), *La Biblia comentada por los Padres de la Iglesia. Nuevo Testamento 4b. Evangelio según San Juan (11-21)*, 489.

Nos referimos a la característica principal que Jesús se atribuye al autodefinirse como *el Buen Pastor*: "Ἐγώ εἰμι ὁ ποιμὴν ὁ καλός· ὁ ποιμὴν ὁ καλὸς τὴν ψυχὴν αὐτοῦ τίθησιν ὑπὲρ τῶν προβάτων".

A resaltar aquí que cuando Jesús afirma, "Yo soy el Buen Pastor" (Ἐγώ εἰμι ὁ ποιμὴν ὁ καλός), está señalando un claro contraste con todos aquellos que no lo son, con aquellos que se han comportado como ladrones, salteadores o asalariados (cf. Jn 10,1.8.10.12-13). En efecto, el atributo exclusivo que diferencia al Buen Pastor de todos los pastores que han venido antes, consiste en *la libre disposición para entregar la vida por sus ovejas* (cf. Jn 10,11.14):

> La ubicación del adjetivo tras el sustantivo, subraya que Jesús es el Buen Pastor en contraste con los malos pastores, pero aún hay más. El "pastor" del v. 2 se interpreta cristológicamente en los vv. 11-13. La introducción de la imagen del Buen Pastor vincula a Jesús con la tradición del pastor mesiánico del pueblo de Dios. Sin embargo, desde el primer momento en que utiliza la imagen para su autorrevelación, Jesús también introduce su singularidad: "el Buen Pastor da su vida por las ovejas" (v. 11b). Esta autodonación del pastor, hasta la muerte, por sus ovejas no tiene paralelo en los textos judíos que hablan del pastor mesiánico. Es posible interpretar estas palabras como "arriesgar la propia vida", pero hay muchos elementos en el relato que apuntan ya al fin violento de la vida de Jesús (cf. 2,20-22; 3,13-14; 5,16-18; 6,27.51.53-54; 7,30; 8,20)[51].

Por ende, ubicados de nuevo en los vv. 15-17 del epílogo del evangelio, los imperativos "βόσκε τὰ ἀρνία μου", "ποίμαινε τὰ πρόβατά μου", "Βόσκε τὰ πρόβατά μου" que el Señor dirige a Pedro, a partir de las alusiones establecidas entre Jn 21,1-17 y Jn 10,1-21, implica, de forma coherente para el discípulo, la disposición de entregar la vida, a ejemplo del Buen Pastor, por su rebaño (ὁ ποιμὴν ὁ καλὸς τὴν ψυχὴν αὐτοῦ τίθησιν ὑπὲρ τῶν προβάτων"); lo que coincide con la característica del amor (ἀγάπε) definida en Jn 15,13: "μείζονα ταύτης ἀγάπην οὐδεὶς ἔχει, ἵνα τις τὴν ψυχὴν αὐτοῦ θῇ ὑπὲρ τῶν φίλων αὐτοῦ".

Por otra parte, no olvidemos que en Jn 10,1-21, comparece también el verbo "ἀγαπάω" en proximidad con la expresión "entregar la vida" (τὴν ψυχὴν αὐτοῦ τίθησιν) que distingue al Buen Pastor. Dicha comparecencia se refiere a la causa por la cual el Padre ama a Jesús, a saber, su capacidad y libre disposición para entregar la vida. Lo que contribuye a crear todo un juego de alusiones que aportan valiosas pistas interpretativas a los oyentes o lectores del relato de Jn 21,15-17:

---

[51] F. MOLONEY, *El evangelio de Juan*, Estella 2005, 319.

> Διὰ τοῦτό με ὁ πατὴρ ἀγαπᾷ ὅτι ἐγὼ τίθημι τὴν ψυχήν μου, ἵνα πάλιν λάβω αὐτήν. Οὐδεὶς αἴρει αὐτὴν ἀπ' ἐμοῦ, ἀλλ' ἐγὼ τίθημι αὐτὴν ἀπ' ἐμαυτοῦ. ἐξουσίαν ἔχω θεῖναι αὐτήν, καὶ ἐξουσίαν ἔχω πάλιν λαβεῖν αὐτήν· ταύτην τὴν ἐντολὴν ἔλαβον παρὰ τοῦ πατρός μου (Jn 10, 17-18).

Por lo tanto, sea por un lado como por otro, a nivel de relaciones intratextuales, los versículos iniciales del diálogo entre Jesús resucitado y Simón Pedro en la segunda parte del epílogo, caracterizan de manera inequívoca el significado del amor que el Señor está requiriendo de su discípulo, adaptándose a su situación, pero sin renunciar al horizonte del "ἀγάπη" tal cual quedaba expresado en Jn 10,11.14 y en Jn 15,13; encargándole el cuidado pastoral de su rebaño, como camino específico de su discipulado a través del cual podrá mostrar la cualidad de ese amor exigido por Jesús.

3.1.5 Relación intertextual entre Jn 10,1-21; Jn 21,15-17 y Ez 34

En el apartado anterior destacábamos la presencia del juego de alusiones textuales entre Jn 21,15-17 y Jn 10,1-21; pues bien, esa misma relación, pero ahora a nivel intertextual, la hallamos entre Jn 10,1-21; Jn 21,15-17 y Ez 34; cada uno desde una perspectiva distinta, cristológica en el caso de Jn 10,1-21, eclesiológica en el de Jn 21,15-17. Veámoslo.

En Ez 34, efectivamente, queda claro como mensaje del texto que Dios fustiga a los pastores que han maltratado y oprimido a su pueblo, a quien compara con un rebaño de ovejas. Los jefes tanto políticos como religiosos de Israel, en lugar de apacentar y pastorear, se han aprovechado de las ovejas, las han oprimido y han hecho que se dispersen (cf. Ez 34,1-8). Por eso dice el profeta que el mismo YHWH Dios será el pastor de su pueblo, él mismo en persona buscará a las ovejas extraviadas, curará a las heridas, las hará pastar y descansar, las dirigirá, tendrá un tratamiento personalizado para con la débil y la fuerte (cf. Ez 34,11-16).

Todo este discurso profético, impregnado de imágenes y metáforas del mundo pastoril, resuena como ningún otro en el pasaje del Buen Pastor de Jn 10, al punto de decir que Ez 34 constituye referencia indudable del trasfondo subyacente en Jn 10,1-21. Máxime cuando se tiene en cuenta que la idea de "un solo pastor" y "un solo rebaño" (cf. Jn 10,16) ya comparece en Ezequiel (cf. Ez 34,23-24; 37,24).

Al respecto, F. Moloney resume de la siguiente manera la resonancia veterotestamentaria presente en Jn 10, destacando la influencia de los textos proféticos y, entre ellos de modo especial, el de Ezequiel 34:

> Se reconoce ampliamente que no hay ninguna cita explícita del AT en Jn 10,1-18, aun cuando hay una fuerte tradición bíblica que presenta a los gobernantes infieles de Israel como malos pastores que entregan sus rebaños a los lobos (cf. Jr 23,1-8; Ez 34; Sof 3,3; Zac 10,2-3; 11,4-17). Este tema se prosigue en la literatura judía precristiana o contemporánea del cuarto evangelio (cf. 1Hen 89,12-27.42-44.59-70.74-76; 90,22-25; Test XXII *Gad* 1,2-4). A lo largo del AT se presenta, reiteradamente, a Dios como el pastor del pueblo de Dios. Cuando el exilio hizo que muchos dudaran, se presentó a Dios como el futuro pastor del pueblo (cf. Jr 31,10; 13,17; 23,3; Is 40,11; 49,9-10). *Ez 34,11-16 habla de Dios como el futuro buen pastor que reunirá al rebaño*. Esta imagen prosigue en los escritos posteriores (cf. Sof 3,19; Miq 2,12; 4,6-7; Ecl 12,11; Eclo 18,13). Al desaparecer la monarquía, los profetas hablaron de un futuro personaje davídico que sería el pastor del pueblo (cf. Miq 5,3; Jr 3,15; 23,4-6; Ez 34,23-24; 37,24; Zac 13,7-9). *Aparece la idea de "un solo pastor" que formará "un solo rebaño*": 'Yo suscitaré para ponérselo al frente un solo pastor que las apacentará, mi siervo David: él las apacentará y será su pastor. Yo, el Señor, seré su Dios, y mi siervo David será príncipe en medio de ellos (Ez 34,23-24; cf. 37,24)[52].

Como vemos, según pasaje bíblico reportado en la cita anterior, los contactos entre Jn 10 y Ez 34 son evidentes, hasta el punto de que el capítulo de Ezequiel pueda proporcionar, según la expresión de X. Léon-Dufour, una especie de "pauta de lectura" del discurso joánico del Buen Pastor[53]. Sin embargo, como ya se ha señalado, la singularidad del cuarto evangelio destaca también en esta oportunidad. De tal modo que la distancia entre Jesús y David, figura mesiánica del buen pastor según el texto de Ezequiel, resulta manifiesta.

Por una parte, Jesús integra en su existencia el enfrentamiento con la muerte y, una vez llegada la hora, entrega su vida para tomarla de nuevo, según el poder que posee (ἐξουσίαν ἔχω) y la orden que ha recibido del Padre (ταύτην τὴν ἐντολὴν ἔλαβον παρὰ τοῦ πατρός μου). Por otra parte, Jesús se desprende de su vida "por sus ovejas" (Jn 10,15). Recordemos, en tal sentido, que la preposición "ὑπέρ" significa "en favor de", "para provecho de", y no "en lugar de": no implica la idea de una sustitución. En la exposición joánica, la amenaza que se cierne sobre las ovejas es de naturaleza simbólica, representa su pérdida en sentido opuesto a la vida eterna; mientras que la muerte para Jesús, el Buen Pastor, se traduce en el desprendimiento de su "ψυχή", de su vida en sentido concreto.

---

[52] F. MOLONEY, *El evangelio de Juan*, Estella 2005, 316. Los resaltados en cursiva son nuestros.
[53] Cf. X. LÉON-DUFOUR, *Lectura del Evangelio de Juan*, Jn 5-12, vol.2, Salamanca 1992,301.

Finalmente, mediante esta entrega incondicional de la propia vida, Jesús lleva a perfección el amor del pastor a las ovejas y su fidelidad al Padre del que todo procede. En el discurso de Jesús, en consecuencia, hay mucho más que en una repetición del texto de Ezequiel para designar al Mesías. Jesús, ciertamente, actualiza el mensaje del profeta, pero su novedad desborda todo lo anunciado por éste[54].

Ahora bien, la relación intertextual entre Jn 10 y Ez 34 desde la perspectiva cristológica, se abre a una nueva perspectiva, la eclesiológica, cuando constatamos los claros ecos del capítulo de los pastores de Ezequiel en Jn 21,15-17, sin obviar en absoluto la relectura cristológica efectuada en Jn 10.

Dicho cambio se percibe, en primer lugar, por los vocablos presentes en Jn 21,15-17 que aluden de modo enfático y reiterado a las expresiones que caracterizan el encargo asignado por YHWH a los pastores con relación a su pueblo. Así, tenemos que en Ez 34 el verbo "ποιμαίνω" comparece dos veces (34,10.23); el verbo "βόσκω", nueve veces en el espacio de quince versículos (34,2-16); el sustantivo "πρόβατον", veintitrés veces, de las cuales, quince, en la formulación "πρόβατά μου", que prácticamente fuera de aquí, ya no encontraremos, a excepción de Jr 10,20; 22,2.

Por otra parte, una formulación del tipo "pastorea mis ovejas" / "apacienta mis ovejas" (ποίμαινε τὰ πρόβατά μου - βόσκε τὰ πρόβατά μου), la hallamos, en todo el AT, solo en Ez 34. Se retoman luego, en el canon bíblico, únicamente en Jn 21. Nos resulta muy difícil, en consecuencia, que los autores del epílogo, pertenecientes a la escuela joánica, buenos conocedores de la Escritura y del tema de los pastores y el rebaño, no tuvieran en mente la referencia al texto de Ez 34, a la hora de componer el diálogo final entre Jesús y Pedro[55].

Continuando con el mismo orden de ideas, resulta oportuno señalar que Ezequiel trata, en lenguaje figurado, a través del campo semántico del "apacentar" (βόσκω) y el "pastorear" (ποιμαίνω) las ovejas (τὰ πρόβατα), el tema del encargo pastoral; encargo dado por Dios a los pastores con el fin de preocuparse y cuidar de su rebaño (τὰ πρόβατά μου); oficio que, en el caso de Ez 34, constituye la materia de una grave denuncia, a causa del olvido de los deberes inherentes a dicho encargo, y de la actuación

[54] Cf. ib., 293.
[55] Cf. D. BÖHLER, *Liebe und Freundschaft im Johannesevangelium. Zum alttestamentlichen Hintergrund von Joh 21,15-19*: Bib 96.4 (2015) 599-608, 602.

diametralmente opuesta de los pastores con relación a la voluntad de YHWH cuando les confió tal oficio.

A partir de este trasfondo profético, Jesús resucitado, que ha entregado la vida por sus ovejas, revelándose así como el Buen Pastor (ὁ ποιμὴν ὁ καλὸς), está ordenando ahora a Simón Pedro que apaciente y pastoree su rebaño, el que le ha dado su Padre (cf. Jn 10,29). De ahí que se pase de la perspectiva cristológica que ha marcado con preponderancia el cuerpo del evangelio, a la perspectiva eclesiológica que permea todo el epílogo.

Asimismo, ampliando más el desarrollo de la idea anterior, nótese que Ezequiel 34 diferencia entre "ovejas débiles" y "ovejas fuertes". Los pastores no han debido maltratar ni explotar a las ovejas fuertes (cf. Ez 34,2-3); y han debido cuidar y alimentar con ternura y delicadeza a las débiles y enfermas (cf. Ez 34,4-5). Ahora bien, cuando Jesús habla en Jn 21,15-17, supuesta la alusión al relato de los pastores, tiene muy en cuenta las diferencias hechas por el profeta entre "animales fuertes" y "animales débiles", entre "pastorear" (ποιμαίνω) y "dar de comer" (βόσκω)[56]. Lo que contribuye a explicar el sentido de los diferentes términos que usa Jesús en los imperativos dados a Simón Pedro después de sus respuestas.

De esta manera, las variaciones ingeniosas de los autores del epílogo, "alimentar" - "pastorear" (βόσκω - ποιμαίνω), "corderos" - "ovejas" (ἀρνία - πρόβατα), remiten de nuevo, en tres cortos y sencillos versículos, a todo el tema de capítulo de los pastores de Ezequiel, con todos los matices y diferencias que allí se presentan entre dos tipos de animales y dos modos diferenciados de cuidar de ellos. Las variaciones joánicas, pues, no son simplemente estilísticas, o carentes de significado semántico[57].

En consecuencia, los gestos simbólicos que vimos en la primera sección del epílogo, comienzan a clarificarse. Así, lo que está implicado en el imperativo

[56] Cf. ib., 602.

[57] Cf. ib., 602-603. Por su parte, U. von Wahlde, resalta también la diferencia semántica que debe tenerse en cuenta en el momento de afrontar la interpretación de Jn 21,15-17 según el trasfondo subyacente de Ez 34: "It is striking that in the Hebrew of Ezek 34:23, David "the one shepherd" is said to both "feed" and " shepherd" the sheep. The present passage is so close to the Ezekiel passage that a first-century reader familiar with the Jewish scriptures would almost certainly recognize the Johannine text as an echo of the Ezekiel passage". U. VON WAHLDE, *The Gospel and Letters of John*, vol.2, Cambridge 2010, 902.

"ποίμαινε"[58], especialmente en lo que concierne a guiar el rebaño, a caminar delante de él para conducirlo a lugar seguro donde se encuentre a salvo y abastecido (cf. Ez 34,10.23; Jn 10,4.9.16), puede explicar el gesto de Pedro en Jn 21,11, de subir y de arrastrar por tierra la red llena de peces hasta Jesús; así como también el gesto de lanzarse al agua en el v. 7, al escuchar que el de la orilla era el Señor, para alcanzarlo cuanto antes y estar en su presencia; gesto que, a su vez, indujo al resto de discípulos que se hallaba en la barca a dirigirse, arrastrando con consigo la red llena de peces, en dirección a Jesús, donde los había precedido Pedro.

Pero dígase de igual modo en relación a lo que implica el imperativo "βόσκε", a saber, el deber del pastor de apacentar y, especialmente, alimentar al rebaño (cf. Ez 34,14-16; Jn 10,9-10). Aquello que Simón Pedro ha oído y visto de Jesús en los vv. 12 y 13, "δεῦτε ἀριστήσατε" – "λαμβάνει τὸν ἄρτον, καὶ δίδωσιν αὐτοῖς, καὶ τὸ ὀψάριον ὁμοίως" respectivamente, ha de realizarlo ahora Pedro al recibir del Señor el encargo de "apacentar", "dar de comer" a los que le pertenecen (βόσκε τὰ ἀρνία μου - βόσκε τὰ πρόβατά μου)[59].

Por lo demás, en relación a la diferenciación entre "ἀρνία" y "πρόβατα", en virtud del establecimiento de la relación intertextual efectuada por los autores del epílogo en Jn 21,15-17 con respecto a Ez 34, la relectura eclesiológica puede estar distinguiendo, para fines pastorales del encargo confiado a Pedro, entre aquellos discípulos que en el futuro la comunidad de los creyentes será capaz de atraer a Jesús, invitados a dar los primeros pasos en el camino del discipulado, necesitados de un trato acorde con su situación de debilidad inicial e indigencia (βόσκε τὰ ἀρνία μου)[60]; y aquellos discípulos que ya obedecen la palabra de Jesús y han experimentado la

[58] "The term *boske* (21:15,17) focuses on feeding the animals, whereas *poimaine* (21:16) includes all the duties of the shepherd". C. Keener, *The Gospel of John. A Commentary*, vol.2, Massachusetts 2003, 1236-1237.

[59] Al respecto comenta D. Shepherd de forma acertada: "Jesus' subsequent command to Peter to "feed" (Boske) his followers, just as Jesus has done first in the upper room (ch. 13) and here again on the beach (vv. 9-13), encourages Peter's functional identification with Jesus". D. SHEPHERD, *"Do You Love Me?" A Narrative-Critical Reappraisal of agapaō and phileō in John 21:15-17*, JBL 129 (4 – 2010) 777-792, 789.

[60] Cf. Y. SIMOENS, *Évangile selon Jean*, o.c., p. 456. Por otra parte, Eckhart también acota en relación al primer imperativo que Jesús resucitado dirige a Simón Pedro: "Infatti bisogna provvedere prima e più ampiamente ai più deboli e più indigenti". M. ECKHART, *Commento al vangelo de Giovanni*. Introduzione, traduzione, note e indici a cura di Marco Vannini, Roma 1992, 436.

atracción del que ha sido elevado, los cuales requieren, de manera especial, orientación y guía confiable (ποίμαινε τὰ πρόβατά μου)[61].

Los primeros pueden coincidir con lo que, a nivel simbólico, representan los "153" peces grandes fruto de la pesca de los siete (cf. Jn 21,6.11); los segundos, con los discípulos a los que se refiere la lista de Jn 21,2, que se van a pescar junto a Simón Pedro, y luego del fracaso de aquella noche, gracias a la manifestación incógnita de Jesús al rayar el alba y su posterior reconocimiento, protagonizan la pesca abundante[62].

Ambos grupos tienen necesidad del mismo alimento (βόσκε τὰ ἀρνία μου - βόσκε τὰ πρόβατά μου); y ambos forman parte de un único rebaño y pertenecen a un único Pastor. De tal modo que la alternancia entre "τὰ ἀρνία" y "τὰ ἀρνία" en Jn 21,15-17, indica la totalidad, diferenciada, del rebaño del Buen Pastor[63].

Finalmente, resulta digno de atención en orden a la interpretación de Jn 21,15-17, la preponderancia de "βόσκε" (21,15.17) en relación a "ποίμαινε" (21,16); preponderancia, por lo demás, bien atestiguada en Ez 34: nueve comparecencias de "βόσκω" en el espacio de quince versículos (34,2-16), en comparación con las dos de "ποιμαίνω" (34,10.23). Pareciera que los autores del epílogo del evangelio, al efectuar la relectura eclesiológica de Jn 10, están interesados en dejar claro que en lo que concierne al encargo o ministerio pastoral, la atención por el sustento del rebaño, por su nutrición, por el alimento que permanece para la vida eterna (cf. Jn 6,27), al punto de transformarse en ese mismo alimento (cf. Jn 6,35.50,), entregando la propia vida (cf. Jn 6,51), otorga sentido, credibilidad y validación a las restantes funciones inherentes a "ποιμαίνω", en especial, la de guiar, conducir:

> Yo soy el buen pastor. El buen pastor da su vida por las ovejas. Pero el asalariado, que no es pastor, a quien no pertenecen las ovejas, ve venir al lobo, abandona las ovejas y huye, y el lobo hace presa en ellas y las dispersa, porque es asalariado y no le importan nada las ovejas. *Yo soy el buen pastor; y conozco mis ovejas y ellas me conocen a mí, como me conoce el Padre y yo conozco a mi Padre y doy mi vida por las ovejas*. Jn 10,11-15.

---

[61] M. MARCHESELLI, *"Avete qualcosa da mangiare?" Un pasto, il risorto, la comunità*, Bologna 2006, 262-263.

[62] "La distinzione suggerita da Gv 17,20-21 aiuta la comprensione di Gv 21: il Quarto Vangelo è interessato ad articolare il rapport tra coloro che già sono discepoli e coloro che in futuro crederanno. Secondo questo schema, possiamo dire che in Gv 21 *i sette* sono I già discepoli, mentre *i pesci* indicano simbolicamente coloro che nel futuro la comunità dei credenti sará capace di attirare al Risorto". Ib., 262-263.

[63] Cf. J. MATEOS – J. BARRETO, *El Evangelio de Juan. Análisis Lingüístico y Comentario Exegético*, Madrid 1979, 906.

En consecuencia, se está invitando a Simón Pedro, al mismo tiempo que recibe el encargo de pastorear (ποιμαίνω) el rebaño de Jesús, a entregar la vida por él, mostrando así, tras las huellas de su Maestro (ἀκολουθέω), que nadie tiene mayor amor (αγάπη) que aquel que da la vida por sus amigos (cf. Jn 15,13).

3.2. Promesa que fundamenta el imperativo: Dicho esto, añadió: "Sígueme".

La tristeza de Pedro, como se había señalado, obedece al reconocimiento abierto y sincero ante Jesús del desnivel humanamente insalvable entre la amistad que el discípulo profesa por su maestro y el amor (ἀγάπη) que le pide Jesús.

Dicho amor había sido descrito en los discursos de despedida (cf. 15,13); mandado a practicar recíprocamente a los suyos, constituyendo él mismo la medida de tal amor (cf. 13,34; 15,12.17). Medida que coincide con la hora de la cruz, en la que Jesús, Buen Pastor, da la vida por sus ovejas.

Sin embargo, a continuación del comentario del narrador, a propósito de la tristeza de Pedro, Jesús resucitado vuelve a encomendar al discípulo el encargo pastoral de su rebaño, mostrando con ello, por un lado, una confianza impregnada de ternura y compasión sin límites por Pedro (εἰς τέλος); y, por otro, la constatación manifiesta de su intuitivo conocimiento de la vida de su amigo, esto es, de su pasado, presente y porvenir (κύριε, πάντα σὺ οἶδας).

Es así como, en Jn 21,18-19, Jesús, en forma algo enigmática, hará una promesa a Pedro, clarificada por el narrador, que desembocará en la disposición de Pedro para dar la vida, por las ovejas de su Señor. Sobre esta palabra de Jesús, solemnemente introducida por el doble "ἀμήν", ahora el Señor finaliza esta parte del diálogo, con el imperativo que retoma lo que desde Jn 13,36 había quedado en suspenso, aguardando el momento oportuno: "Sígueme" (ἀκολούθει μοι).

3.2.1 En verdad, en verdad te digo

La fórmula "en verdad, en verdad te digo" (ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι), ordinariamente se encuentra en Juan para subrayar una palabra de Jesús (cf. Jn 1,51; 3,3); palabra que por lo general se encuentra en íntima conexión con lo que ha

precedido en la narración[64]; supone, además, un grado eminente de solemnidad y seguridad[65]. En nuestro caso, la palabra que va a pronunciar Jesús, hará posible el acceso del discípulo a la cualidad del amor requerido en función del rol pastoral asignado (cf. Jn 21,15-17).

Todo esto en estrecha coherencia con la teología de la "palabra" que encontramos en el evangelio: una palabra, la de Jesús, que como la de YHWH en el AT (cf. Gn 1,3; Ez 37,14; Sal 33,6-9), hace lo que dice, se revela performativa, eficaz (cf. Jn 2,5-9; 4,50-53; 5,5-9). Recordando, por otra parte, que, a lo largo de la trama narrativa del cuarto evangelio, otras palabras a modo de promesa también han sido dichas y aguardan todavía su cabal cumplimiento (cf. 13,36).

De esta forma, la que sigue consiste en una palabra de Jesús reiterada sobre Pedro, toda ella en modo indicativo, después de los tres imperativos de los vv. 15-17. La primera palabra se refiere al pasado de Pedro; la segunda, a su porvenir. En esta doble palabra se aprecia una tensión semántica entre "juventud" y "vejez", "ceñirse" y "ser ceñido", al igual que "ir donde uno quiere" y "donde uno no quiere"[66].

Es así como, a través de una enigmática imagen, traída quizá del mundo de la sabiduría[67], Jesús le promete a Pedro, que si en tiempos pasados, él anduvo por sus propios caminos, teniéndose a sí mismo la principal referencia (ὅτε ἦς νεώτερος, ἐζώννυες σεαυτὸν καὶ περιεπάτεις ὅπου ἤθελες); en el futuro, por la voluntad de otro, será llevado allí donde ahora Pedro reconoce que no posee la disposición para ir (ὅταν δὲ γηράσῃς, ἐκτενεῖς τὰς χεῖράς σου, καὶ ἄλλος σε ζώσει καὶ οἴσει ὅπου οὐ θέλεις)[68]. En tal sentido, llama la atención el uso de expresiones y términos en Jn 21,18 que de alguna manera evocan la escena del prendimiento de Jesús en el huerto: "Los soldados,

---

[64] "The double introductory "amen" is found only in the Fourth Gospel. A single "amen" is found regularly in the synoptic gospels, especially in Matthew (thirthy-one times). The double "amen" appears in the Fourth Gospel twenty-six times. It generally leads into a significant statement that is intimately connected with what went before". F. MOLONEY, *The Gospel of John*, 1998, 62.

[65] Cf. J. BEUTLER, o.c., 501.

[66] Cf. ib., 501.

[67] A este particular, acota R. Brown que el mismo contraste de edades aparece en Sal 37,25. Cf. R. BROWN, *El Evangelio según Juan*, XIII-XXI, o.c., p. 1434.

[68] "In einem nicht sofort durchschaubaren Bild verspricht Jesus Petrus, er, der früher seine eigenen Wege gegangen war, werde in Zukunft nach dem Willen eines anderen dorthin gehen, wohin er jetzt noch nicht wolle". Cf. D. BÖHLER, *Liebe und Freundschaft im Johannesevangelium. Zum alttestamentlichen Hintergrund von Joh 21,15-19*: Bib 96.4 (2015) 599-608, 607.

el capitán y los guardias de los judíos prendieron (συνέλαβον) a Jesús, lo ataron (ἔδησαν) y lo condujeron (ἤγαγον) primero a Anás" (Jn 18,12ss).

Aunque el vocabulario no corresponda exactamente al de Jn 21,18, se emplean verbos correlativos. La experiencia, en el fondo resulta la misma. Lo que queda reforzado con el comentario que, en referencia a la palabra de Jesús sobre Pedro, añadirá el narrador. Según la palabra profética de Jesús, Pedro correrá la misma suerte que su Señor[69].

3.2.2 Una muerte que glorificará a Dios

En el apartado anterior acotábamos que la promesa hecha por Jesús a Pedro se hallaba envuelta dentro de cierto halo enigmático, lo cual indujo con probabilidad al narrador a realizar un comentario clarificador para los oyentes o lectores del relato[70].

A propósito del referido particular, ha de recordarse la importancia que reviste para la comprensión del sentido de la trama narrativa del cuarto evangelio, el reiterado empleo por parte del narrador del recurso al "comentario" con el fin de construir su relato. Pudiéndose constatar, así, una vez más, que también aquí los autores del epílogo imitan el procedimiento literario utilizado en Jn 1-20[71].

En el caso que nos ocupa, el narrador en el v. 19 interpreta el lenguaje enigmático del v. precedente, al aclarar que, con la predicción de que Pedro sería conducido a donde no quería, Jesús había predicho su martirio (τοῦτο δὲ εἶπεν, σημαίνων ποίῳ θανάτῳ δοξάσει τὸν θεόν). Ahora bien, en el cuerpo del evangelio, la expresión "glorificar a Dios mediante la muerte (violenta)" se había empleado en relación con la muerte de Jesús en la cruz (cf. 12,32). Pero ¿en qué sentido la muerte de Jesús en la cruz glorificará a Dios, el Padre?

---

[69] Cf. J. BEUTLER, o.c., 501.

[70] Con relación a esta distinción entre "oyentes" y "lectores", destinatarios del relato evangélico, F. Moloney en una reciente publicación acota: "Until recent times, interpreters focused upon "the reader" of a written text. Some contemporary critics focus upon "the listener", given the limited literacy of early Christians. I respect both positions with the expression "reader/listener". F. MOLONEY, *Closure*, in D. ESTES - R. SHERIDAN (ed.), *How John Works. Storytelling in the Fourth Gospel*, Resources for Biblical Study 86, Atlanta 2016, 225-239, 227.

[71] Cf. J. ZUMSTEIN, *La Rédaction finale de L'évangile selon Jean (à l'exemple du chapitre 21)*, en J. KAESTLI – J. M. POFFET – J. ZUMSTEIN (ed.), *La Communauté Johannique et son histoire. La trajectoire de l'évangile de Jean aux deux premiers siècles*, Genève 1990, p. 220.

El verbo "δοξάζω" se emplea en el cuarto evangelio para la glorificación de Jesús por el Padre o para la glorificación del Padre por el Hijo (cf. Jn 12,23.28; 13,31-32; 17.1.4-5). En efecto, al inicio de Jn 17, en el contexto de la oración sacerdotal con la que concluyen los discursos de despedida, Jesús dice al Padre: "Yo te he glorificado (ἐδόξασα) en la tierra llevando a cabo la obra que me encomendaste realizar. Ahora, Padre, glorifícame tú (δόξασόν με), junto a ti, con la gloria que tenía a tu lado antes que el mundo fuese" (Jn 17,4-5).

Por lo tanto, el Padre recibe gloria en la consumación de la obra que le ha confiado al Hijo; dicha obra se encuentra en íntima conexión con el acontecimiento que revela en plenitud el amor que Dios le tiene al mundo, la muerte de Jesús en la cruz (cf. 3,16). A partir de aquí, se comprende con mayor nitidez, las palabras finales de Jesús poco antes de inclinar la cabeza y morir en la cruz: "Todo está cumplido" (Τετέλεσται) (Jn 19,30).

La libre entrega de su vida por la salvación de los suyos (cf. Jn 10,9.11.14-15) y la vida del mundo (Jn 6,51), en obediencia al mandato recibido del que lo envió (cf. Jn 10,18), glorifica a Dios, el Padre; a la vez que, en este acto de entrega, el Padre glorifica al Hijo. Al final de la primera parte del relato evangélico, con motivo de la llegada de los griegos que desean ver a Jesús, éste declarará:

> "Ha llegado la hora de que sea *glorificado* el Hijo del hombre. En verdad, en verdad os digo: si el grano de trigo no cae en tierra y muere, queda el solo; pero si muere, da mucho fruto. El que ama su vida, la pierde; y el que odia su vida en este mundo, la guardará para una vida eterna. Si alguno me sirve que me siga, y donde yo esté, allí estará también mi servidor. Si alguno me sirve, el Padre le honrará. Ahora mi alma está turbada, Y ¿qué voy a decir? ¡Padre, líbrame de esta hora! Pero ¿si he llegado a esta hora para esto! Padre, *glorifica* tu Nombre". Vino entonces una voz del cielo: "Le he *glorificado* y de nuevo le *glorificaré*" (Jn 12,23-28).

Hay que destacar en el anterior texto, la inclusión que forma el verbo glorificar (δοξάζω), enmarcando de este modo, la muere de Jesús y sus efectos salvíficos, manifestación del amor mayor (cf. Jn 15,13), como acontecimiento en el que el nombre de Dios es glorificado. La inclusión literaria resaltada en este breve texto, conclusivo de la primera parte del relato evangélico, de algún modo refleja una breve prolepsis de lo que los discursos de despedida, a un nivel más amplio y exhaustivo, desarrollarán sobre la relación entre la singularidad del amor de Jesús por los suyos, los efectos saludables

de dicho amor, una vez consumado, y la glorificación de Dios que de todo ello se deriva[72].

Por otra parte, en el cuerpo del evangelio, más allá del uso cristológico del verbo, encontramos "δοξάζω" para referirse a los discípulos en cuanto, también ellos, glorificadores de Dios, en Jn 15,8, en el discurso de la vid verdadera: "En esto es glorificado mi Padre, en que deis mucho fruto, y seáis mis discípulos". Los discípulos, en consecuencia, glorificarán a Dios dando mucho fruto, y llegando a ser verdaderos seguidores de Jesús. El uso del verbo "glorificar" (δοξάζω) comienza a asumir, así, una fuerte connotación "eclesial"[73].

De allí, que la misma observación se puede hacer en relación a Jn 21,19, segundo texto en el evangelio que se refiere a la glorificación del Padre por parte, ahora, de uno de los discípulos, el que acaba de recibir el encargo pastoral de parte del Señor (Jn 21,15-17). Aunque en esta ocasión, aludiendo al martirio de Pedro, se subraya más claramente la semejanza con el modo en que el Hijo ha glorificado al Padre, puesto que el comentario del narrador crea un juego de alusión directa con los otros comentarios del relato referidos al tipo de muerte con que Jesús iba a morir[74]. Pedro, en consecuencia, glorificará a Dios mediante una muerte martirial (τοῦτο δὲ εἶπεν, σημαίνων ποίῳ θανάτῳ δοξάσει τὸν θεόν).

De esta forma, el epílogo está efectuando la relectura eclesiológica del mensaje central del evangelio, a la hora de afrontar el tema de los roles o encargos eclesiales[75]. J. Zumstein lo expresa en los siguientes términos:

> Cette mort "glorifiera Dieu" dans la mesure où elle sera la forme achevée d'être disciple, c'est-à-dire manifestera la réalité de la révélation christologique au sein du monde[76].

---

[72] En tal sentido, remitimos nuevamente a la relevancia que otorga D. Shepherd al análisis estructural que realiza Y. Simoens sobre los discursos de despedida. Cf. D. SHEPHERD, *"Do You Love Me?" A Narrative-Critical Reappraisal of agapaō and phileō in John 21:15-17*, JBL 129 (4 – 2010) 777-792, 782-783.

[73] Cf. J. BEUTLER, o.c., p. 501.

[74] De hecho, si prestamos atención a la formulación de los comentarios del narrador en los pasajes donde se clarifica determinada expresión, dicho o sentencia como alusiva al género de muerte por el cual iba a morir Jesús (cf. Jn 12,33; 18,32), notaremos la gran semejanza con el comentario de Jn 21,19.

[75] En efecto, una breve síntesis del mensaje del evangelio se encuentra concentrada, en cierta manera, en Jn 3,16: "Porque tanto amó Dios al mundo que dio a su Hijo unigénito, para que todo el que crea en él no perezca, sino que tenga vida eterna". El contexto más amplio de los versículos precedentes (vv. 13-15), que conduce al v. 16, nos presenta, con toda certeza, el mensaje del amor de Dios y la cruz como el don del Hijo. Cf. F. MOLONEY, *El evangelio de Juan*, o.c., 124. R. BROWN, *El Evangelio según Juan*, I-XII, Madrid 1979, 345.

Lo cual sugiere que en la praxis discipular a la que están llamados todos los que pertenecen al rebaño del Buen Pastor, la disposición consumada para entregar la vida por los amigos, característica del "ἀγάπη" y cuyo paradigma fontal reside en la entrega de Jesús, glorifica a Dios, al mismo tiempo que revela (φανερόω) su gloria (δόξα) en el mundo[77]. Dicha disposición ha sido prometida por el Resucitado a Pedro en función del encargo pastoral asignado para bien de su rebaño, de su Iglesia.

3.2.3 Cumplimiento de una promesa que preludia la consumación de otra: "Sígueme"

Una vez que el Resucitado ha explicado a Pedro todas las implicaciones que tiene "ser el pastor de su rebaño" (vv. 15-19a), a Jesús sólo le queda invitar a Pedro al seguimiento por este camino que le ha indicado, y que él, en antecedencia exclusiva, ha recorrido hasta su plena consumación (τετέλεσται). Este "sígueme" tiene un significado literal, ya que de inmediato Pedro camina detrás de Jesús (cf. v. 20a); pero también, otro figurado, a saber, un seguimiento constante para todo el resto de sus días[78]. Lo cual queda muy bien indicado con el uso del imperativo presente "ἀκολούθει μοι"[79].

Sin embargo, por otra parte, la expresión, "ἀκολούθει μοι", constituye una directa alusión a Jn 13,36b, donde Jesús había declarado a Simón Pedro, en respuesta a su pregunta por el destino hacia el que se dirigía su maestro (cf. Jn 13,36a): "Adonde yo voy no puedes seguirme ahora; me seguirás más tarde" (ὅπου ὑπάγω οὐ δύνασαί μοι νῦν ἀκολουθῆσαι, ἀκολουθήσεις δὲ ὕστερον). Y es que, como lo había anunciado Jesús,

---

[76] Cf. J. ZUMSTEIN, *L'evangile selon Jean (13-21)*, Genève 2007, 313.

[77] El verbo "φανερόω", como se ha referido de modo extenso en el cuarto capítulo de la presente disertación, se utiliza ampliamente en el evangelio (cf. 1,31; 2,11; 3,21; 7,4; 9,3; 17,6; 21,1.14). Se encuentra estrechamente relacionado con la idea joánica de la revelación de Dios mediante Jesús. En Jn 2,11, hallamos el único lugar en el evangelio donde el verbo "φανερόω" se utiliza con el término "δόξα" (ἐφανέρωσεν τὴν δόξαν αὐτοῦ). La solemnidad del vocabulario empleado en Jn 2,11 evoca, de algún modo, la revelación de la gloria de Yahvé manifestada en el Sinaí (cf. Ex 19,16ss), coligiéndose de ello la comprensión de "δόξα" como la manifestación de la presencia divina entre los seres humanos (cf. Ex 33,18-23). Así, la manifestación de la gloria de Jesús (cf. Jn 2,11) constituye una novedad finalmente presente (cf. Jn 1,14) que alcanza su culmen en la hora de la cruz (cf. Jn 2,4b). Cf. X. LÉON-DUFOUR, *Lectura del Evangelio de Juan. Jn 1-4*, vol.1, Salamanca 1989, 168-169. F. MOLONEY, *El evangelio de Juan*, o.c., 96.

[78] This "following" has a physical meaning, as immediately Peter walks behind Jesus, but it also means an *"undeviating discipleship all the rest of his days*". F. MOLONEY, *The Gospel of John*, 1998, 556. El resaltado es nuestro.

[79] "L'imperativo presente si trova con valore durativo o iterativo in preghiere, istruzioni e norme generali: a) quando non è definita la fine dell'azione; b) *quando viene indicata la qualità e il modo o la natura dell'azione*; c) quando qualcosa di già esistente deve continuare e, frequentemente con una prohibizione, quando qualcosa deve cessare. Cf. F. BLASS – A. DEBRUNNER, *Grammatica del Greco del Nuovo Testamento*, Brescia 1997, § 336, 415. Resaltado en cursiva, nuestro.

sólo después de la consumación de su hora; después de realizar lo simbolizado en el lavatorio de los pies, la efusión de sangre y agua que brotaron de su costado traspasado a continuación de su muerte; después de recibir, lleno de alegría junto a su hermanos, el don de la paz mesiánica, el otorgamiento del espíritu y el envío misionero; después del encargo del Resucitado para pastorear su rebaño, llega finalmente el momento que desde aquella tarde había quedado aguardando: "ἀκολούθει μοι".

De este modo, el imperativo dirigido por Jesús a Pedro en Jn 21,19, se convierte en hito climático[80] para toda la narración que precisamente inició con un doble imperativo a los dos primeros discípulos que habían comenzado a seguirle a indicación del Bautista: "ῥαββί, ὃ λέγεται μεθερμηνευόμενον διδάσκαλε, ποῦ μένεις; Λέγει αὐτοῖς, ἔρχεσθε καὶ ὄψεσθε" (Jn 1,38-39). Los discípulos, en consecuencia, son aquellos que desde el inicio han estado con Jesús, han sido testigos de sus obras, han escuchado sus palabras, y han aceptado el desafío de caminar en pos de él, "ἀκολούθει μοι", (Jn 1,43).

Pero este camino tuvo una pausa obligatoria, motivada y justificada con fina pedagogía discursiva a partir de Jn 13 hasta Jn 17, los discursos de despedida. En ellos Jesús prepara a sus discípulos para su partida, su vuelta al Padre, explicando el sentido y necesidad de la misma, y sobre todo el provecho que de ella redundará para su comunidad de discípulos[81].

Si bien, podemos aseverar que el "sígueme" de Jn 21,19 constituye un hito climático en el relato del cuarto evangelio para toda la comunidad de discípulos en cuanto "seguidores" del Señor, para Simón Pedro lo constituye de manera particular[82]. Esto es, el imperativo al seguimiento que Jesús hace a Pedro, sintetiza y condensa el encargo del servicio pastoral, y el alcance de la disposición para entregar la propia vida, característica del "ἀγάπη"; sabiendo, en su caso, que entregar la vida por su amigo, equivale a donarla por sus ovejas, todo ello consumado en la experiencia del martirio[83].

En palabras de F. Neirynck, concernientes a Jn 21, la idea contenida en el párrafo anterior se expresa de la siguiente forma:

---

[80] Cf. P. MINEAR, *The original functions of John 21*, JBL 102/1 (1983) 85-98, 92.
[81] Cf. A. DETTWILER, *Le phénomène de la relecture dans la tradition johannique: une proposition de typologie*, en D. Marguerat – A. Curtis (ed.), *Intertextualités*, Gèneve 2000, 185-200, 187.
[82] Cf. J. MICHAELS, o.c., p. 1049: "'Follow me' is of course the imperative for every disciple, but Peter is called to follow Jesus specifically as shepherd of the flock, with all that that entails".
[83] Cf. L. VOUAUX (ed.), *Les Actes de Pierre*, XXXVIII-XL, Paris 1922, 443-459.

> Moreover, all sayings of Jesus in the course of the narrative are addressed to the disciples in the plural, and never directly to Peter. The confrontation is reserved for the dialogue with Peter, following the meal, with Jesus' pronouncements on Peter's role as shepherd, and on his martyrdom in response to the call to follow[84].

De esta manera, la última palabra de Jesús en el evangelio, "ἀκολούθει μοι - σύ μοι ἀκολούθει" (Jn 21,19.22)[85], repetida dos veces a Pedro, y la segunda, de manera enfática, atestigua con claridad el cumplimiento de una promesa (cf. Jn 13,36)[86], al tiempo que anuncia y entraña ya, con idéntica certeza, la realización de otra que solemnemente el Resucitado acaba de hacer a Pedro (cf. Jn 21,18). De este modo, el éxito del ministerio pastoral se revela, todo él, dependiente de la palabra e iniciativa del Señor, secundada por la acogida y obediencia del discípulo (cf. Jn 14,21).

"Si alguno me sirve, que me siga, y donde yo esté, allí estará también mi servidor", había proclamado Jesús en Jn 12,26; pues bien, el imperativo con el que concluyen las palabras de Jesús en el evangelio, ha quedado ejemplificado en la relación entre él y su discípulo. Pedro llegará a estar allí donde le precedió su Maestro, ocupará un puesto al lado de Jesús en la cruz, allí ha de culminar su entrega glorificando con ello a Dios[87].

De este modo, también en Jn 21,18-19 continúa clarificándose el simbolismo de la escena anterior del epílogo, cuando en el v. 7, después de escuchar que el desconocido de la orilla era el Señor, Pedro se ciñó sus vestiduras y se lanzó al agua para llegar adonde estaba su maestro. Todo un movimiento que implica, a nivel simbólico, una transformación.

Como se acotó en el capítulo anterior, el gesto podría hacer alusión a la acción de servicio de Jesús durante el lavatorio de los pies, dado que el mismo verbo, "διαζώννυμι" (ceñirse), comparece en los dos pasajes (Jn 13,4-5; 21,7); pero, he aquí

---

[84] F. NEIRYNCK, *John 21*, *New Test. Stud*. 36 (1990) 321-336, 329.

[85] "Et Jean conclut le récit en rapportant les derniers mots prononcés dans son libre par Jésus: 'Ayant dit cela, Jésus lui dit: Suis-moi, *akolouhthei moi*'. C'est ici le second exemple de cette expression, après celle de 1,43, où Jésus avait invité Philippe à le suivre, au cours de sa misión sur terre". E. DELEBECQUE, *La mission de Pierre et celle de Jean: note philologique sur Jean 21*, Bib 67.3 (1986) 335-342, 339.

[86] Cf. J. ZUMSTEIN, *L'evangile selon Jean (13-21)*, o.c., p. 313.

[87] Cf. J. MATEOS – J. BARRETO, o.c., p. 916. A este tenor, H. Rahner hace una reflexión sobre el verdadero sentido de la libertad a partir de la perspectiva del humanismo cristiano que puede venir a colación, a propósito de lo que implica la enigmática profecía de Jesús a Pedro (cf. Jn 21,18): "All'uomo redento è finalmente consentito in modo assoluto conoscere e amare la terra rinnovata dall'intervento dell'Eterno, come esige la sua natura più vera di essere creaturale. Solo nel distacco dal mondo l'uomo può far suo l'intimo valore dell'umano. Solo chi renuncia trova, e *solo l'incantenato è libero"*. H. RAHNER, *Le sirene di Ulisse*, Bologna 2015, 95. El resaltado en cursiva es nuestro.

que, también en Jn 21,19 comparece su correlativo, a saber, "ζώννυμι". Por lo que se podría sugerir entonces, intentando componer el juego de alusiones, que a Pedro le corresponde ahora venir a servir a su Maestro y amigo[88]. Y la forma de servirlo ya sido indicada en Jn 21,15-17: dando la vida por sus ovejas[89]. Estamos, por consiguiente, asistiendo aquí a recontextualización en clave eclesiológica del importante discurso cristológico del Buen Pastor (Jn 10), en virtud de la relectura efectuada por los autores del epílogo[90].

Quizás, en este mismo orden de ideas, también se pueda comprender mejor ahora la misteriosa escena del v. 9 del epílogo: "Nada más saltar a tierra, ven preparadas unas brasas y un pescado (ὀψάριον) sobre ellas y pan". La transformación se ha realizado. En este sentido, puede ser que lo que Agustín comenta atribuyéndolo Cristo a propósito de Jn 21,9, se adecúe mejor a Pedro en alusión a su martirio: "Piscis assus, Christus est passus"[91].

3.2.4 *Simón, hijo de Juan, transformado en Cefas*

Como acotábamos más arriba, el nombre que emplea el Resucitado en Jn 21,15 para dirigirse a Pedro, "Simón, hijo de Juan", constituye una directa alusión a la escena de la vocación (cf. Jn 1,42), puesto que dicha expresión no vuelve a comparecer sino hasta la segunda parte del epílogo, al abordar Jesús al discípulo e iniciar el diálogo.

En aquella oportunidad (cf 1,42), Jesús le impuso un nombre nuevo a Simón: "Tú te llamarás Cefas (Κηφᾶς), que quiere decir Piedra (Pedro)". Sin embargo, acerca del significado de aquel nuevo nombre, nada se clarificó a lo largo de la trama narrativa

---

[88] Cf. C. KEENER, o.c., p. 1229-1230.

[89] "Apacienta mis ovejas y correspóndeme con el mismo amor que yo te he dado, porque yo consideraré tu cuidado por ellas como ofrecido a mí". T. DE MOPSUESTIA, *Comentario al Evangelio de Juan*, 7, 21,17, en J. ELOWSKY – T. ODEN (ed.), *La Biblia comentada por los Padres de la Iglesia. Nuevo Testamento 4b. Evangelio según San Juan (11-21)*, 491.

[90] "La transizione è, lo ribadiamo, dalla cristología all'ecclesiologia: da un 'unico bel Pastore' a un 'unico gregge' e un 'unico pastore', dove entrambi ascoltano la voce dell'<<único bel Pastore>> in quanto le pecore continuano a essere <<sue>>: <<i miei agnelli/le mie pecore>>". S. BARBAGLIA, *"Darai la tua vita per me?" Una rilettura della triplice domanda di Gesù a Simone di Giovanni (Gv 21,15-19)*: Biblica 51 (2003) 149-191, 181.

[91] AUGUSTÍN, *Tratados sobre el Evangelio de San Juan (36-124)*, en V. RABANAL, *Obras de San Agustín*, t.14, Madrid 1957, (123.2) 742. Al respecto, también acota S. Barbaglia: "Pietro, in quell'età di mezzo, tra la giovinezza e l'anzianità, ha accolto la maturità umana nel dono dello Spirito del risorto. Questa inédita libertà, volto nuovo della giovane della nuova volontà, condurrà Pietro a dare la vita per il suo Signore, como l'evangelista -*prophetia ex eventu*- comenta a livello extra-diegetico (Gv 21,19a). S. BARBAGLIA, *"Darai la tua vita per me?" Una rilettura della triplice domanda di Gesù a Simone di Giovanni (Gv 21,15-19)*: Biblica 51 (2003) 149-191, 188.

del cuerpo del evangelio. Sólo ahora en el epílogo, cuando Jesús le vuelve a llamar de la misma manera (Σίμων Ἰωάννου), recibe significado y dilucidación.

En este sentido, resulta digno de atención percatarnos de que Simón Pedro, designado de modo constante por el "doble nombre" a través de Jn 1-20, empezará a ser llamado con el simple nombre de "Pedro" (Κηφᾶς), después de quedar constituido como pastor del rebaño de Jesús (cf. Jn 21,15-17); un rasgo que corresponde al nombre único que lleva el discípulo después de su redesignación en la tradición sinóptica (Mc 3,16; Mt 16,18; Lc 6,14)[92].

De este modo, al comienzo del relato se sugiere el papel destacado del discípulo mediante el sobrenombre, y al final se esclarece ese papel por las palabras del Resucitado. El llamativo detalle de ser continuamente nombrado como "Simón Pedro" a lo largo del cuerpo del relato evangélico, denota todo un proceso en el camino del discipulado marcado por contrastes, ambigüedades, imágenes infundadas del mesianismo de Jesús, que poco a poco se irá abriendo al don del nuevo nacimiento:

> "En verdad, en verdad te digo: el que no nazca de lo alto no puede ver el Reino de Dios". Dícele Nicodemo: '¿Cómo puede uno nacer siendo ya viejo? ¿Puede acaso entrar otra vez en el seno de su madre y nacer?'. Respondió Jesús: "En verdad, en verdad te digo: el que no nazca de agua y de Espíritu no puede entrar en el Reino de Dios. Lo nacido de la carne, es carne; lo nacido del Espíritu, es espíritu. No te asombres de que te haya dicho: tenéis que nacer de lo alto" (Jn 3,3-7).

Por consiguiente, la escena de Pedro (Κηφᾶς), constituido pastor del rebaño del Resucitado, y mártir, al igual que su Señor, descubre el nuevo horizonte que la pascua ha creado[93]. Ya Agustín expresaba tal convicción cuando afirmaba:

> Convenía que Cristo muriese antes para salvar a Pedro y después muriese Pedro por la predicación de Cristo. Sucedió en segundo lugar lo que había comenzado a osar la humana temeridad, siendo éste el orden dispuesto por la Verdad. Pensaba Pedro morir por Cristo, cuando debía ser libertado por el Libertador[94].

Sin embargo, a este imperativo con el que finaliza el v. 19 (g.), le va a suceder ahora una oración en "indicativo presente" que centra la atención de la conclusión del diálogo en la figura del discípulo amado (v. 20). Indicando, así, que el "sígueme"

---

[92] Cf. H. WAETJEN, o.c., p. 13.
[93] Cf. R. SCHNACKENBURG, o.c., p. 448.
[94] AGUSTÍN, *Tratados sobre el Evangelio de Juan*, 123,4, en J. ELOWSKY – T. ODEN (ed.), *La Biblia comentada por los Padres de la Iglesia. Nuevo Testamento 4b. Evangelio según San Juan (11-21)*, 495.

dirigido a Pedro ha de tener constantemente en cuenta el aspecto fundamental de todo discipulado, aspecto modelado de tal manera en "aquel discípulo" que llega a constituir la señal distintiva de su seguimiento y el motivo de su permanencia hasta que el Señor vuelva[95].

4. El rol del discípulo amado, seguir a Jesús como testigo

Así como en los apartados anteriores, antes de desarrollar el rol de Simón Pedro, acotábamos que dicho desarrollo tenía por finalidad fundamental esclarecer los gestos que a nivel simbólico habían sido protagonizados por él en la primera sección del epílogo (vv. 1-14), en el presente apartado, y sus correlativas subdivisiones, corresponde lo propio en relación al rol del discípulo amado.

En este sentido, una primera idea para ser destacar consiste en recordar que para la clarificación de los gestos protagonizados por Pedro en Jn 21,1-14, tuvimos que hacer alusión en varias ocasiones al testimonio que desencadenó las acciones sucesivas de Pedro, a saber, el testimonio del discípulo amado atestiguando, valga la redundancia, que el desconocido de la orilla "era el Señor" (cf. v. 7). Pues bien, al intentar ahora clarificar el sentido que entraña, dentro del diseño eclesiológico del cuarto evangelio simbólicamente condensado en Jn 21,1-14, ese testimonio y el personaje de quien provino, la intervención de Pedro en diálogo con el Resucitado resulta clave. De tal manera que pareciera que un rol no puede clarificarse sin relación al otro.

Por otra parte, conviene recordar de igual manera que el testimonio del discípulo amado (cf. v. 7), no sólo desencadenó la reacción de Simón Pedro, sino que también, a consecuencia del mismo, cual reacción en cadena, todo el grupo de discípulos consiguió arrastrar la red llena de peces hasta la orilla, y hacerla llegar hasta Jesús por mediación de Pedro; finalmente, cuando todos estaban reunidos con Jesús, los siete discípulos y los "153" peces fruto de la pesca, resuenan de nuevo las palabras del testimonio del discípulo amado, "es el Señor", en el momento en que el Resucitado les invita a comer.

[95] Al respecto, resulta muy sugerente la propuesta que presenta Y. Simoens en su comentario en relación a la expresión "Simón de Juan" que se retoma en el epílogo del evangelio: "Pierre est le Roc, le symbole de la vérité qui tient, sur laquelle on peut s'appuyer. Mais il est d'abord "fils". Y. SIMOENS, *Évangile selon Jean*, o.c., p. 454.

La parte conclusiva del diálogo, en consecuencia, clarificará el sentido del rol esbozado por el discípulo amado en la narración de la primera sección del epílogo, al tiempo que indicará en qué consiste la articulación de su rol con el de Pedro, todo ello en función de la vida y la misión de la comunidad de discípulos del Resucitado en el tiempo que media entre su pascua y su parusía.

4.1. Tornarse para ver al que ya está siguiendo

El verbo "ἐπιστρέφω" que encontramos en su forma de participio pasivo en el v. 20 para describir el movimiento de Pedro mientras seguía al Señor, puede significar "tornarse" – "voltearse", pero también "convertirse" en sentido metafórico:

> El sentido transitivo del verbo [ἐπιστρέφω], *hacer volver*, se encuentra únicamente en Lc 1,16.17 y Sant 5,19.20. En todos los demás casos el verbo se usa en sentido intransitivo: *volverse, regresar*, principalmente en el sentido "moral" de: *arrepentirse*, *convertirse* (en voz activa y voz media). El sustantivo (ἐπιστροφή) tiene también este significado en Hech 15,3. "'Επιστρέφω" en sentido "moral" designa principalmente el acto de la "conversión" religiosa. Con ello el verbo tiene un sentido parecido al que encontramos en la LXX. Pero el uso del verbo con esta acepción es limitado, porque en el NT el vocabulario de la conversión se halla representado a menudo por la pareja de términos "μετανοέω" y "μετάνοια", aunque en la obra de Lucas "ἐπιστρέφω" predomina sobre "μετανοέω"[96].

Ahora bien, siendo que en el cuarto evangelio la comparecencia de "ἐπιστρέφω" en Jn 21,20 (ἐπιστραφεὶς) constituye un *hapax legomenon* en Jn[97], y por lo tanto un término elegido con todo el cuidado e intencionalidad, nos inclinamos a pensar que los autores del epílogo lo estén empleando en ambos sentidos, en el literal de "voltearse", pero sobre todo en el metafórico de experimentar una llamada a partir de la cual "convertirse" o "modelar la propia existencia". De este modo, con la finalidad de enlazar los dos momentos del diálogo, los autores del epílogo, a través de este procedimiento literario, en consonancia con el estilo del cuerpo del evangelio, echan mano a la estrategia del doble sentido inherente al lenguaje simbólico[98].

En este orden de ideas, S. Légasse refuerza, de algún modo, la anterior apreciación interpretativa al aseverar que en la obra de Lucas, "ἐπιστρέφω" predomina sobre "μετανοέω". Y es precisamente en este evangelio donde hallamos combinados en

[96] S. LÉGASSE, *ἐπιστρέφω,* en H. BALZ – G. SCHNEIDER, *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, vol.1, Salamanca 1996, 1540-1543.
[97] Cf. Ib., 1541. X. LÉON-DUFOUR, *Lectura del Evangelio de Juan. Jn 18-21*, o.c., p. 242.
[98] Cf. J. ZUMSTEIN, *L'Évangile selon saint Jean (1-12)*, Genève 2014, 33.

forma semejante a la de Jn 21,20, el pronombre personal nominativo segunda persona singular que representa a Pedro, sujeto de la oración, y el participio de "ἐπιστρέφω" en posición adverbial: "καὶ σύ ποτε ἐπιστρέψας στήρισον τοὺς ἀδελφούς σου" (Lc 22,32). Aquí, según Légasse, se hace una llamada a Pedro para que, después de su fallo momentáneo (la negación), saque de su propia experiencia pascual la fuerza que él debe comunicar a sus hermanos[99].

Como podemos apreciar, la diferencia gramatical en lo que respecta a la comparecencia de "ἐπιστρέφω" en ambos pasajes, reside en la voz, a saber, mientras en Lc el participio se halla en aoristo de la voz activa, en Jn se halla en aoristo de la voz pasiva. En el caso de Lc, con el empleo de "ἐπιστρέψας" se enfatiza en cierto sentido la capacidad que tendrá Pedro de sacar fuerza, luego del acontecimiento pascual, para fortalecer a los hermanos. Mientras que en el caso de Jn 21,20, "ἐπιστραφείς", puede estar sugiriendo una intervención divina[100] en la experiencia del descubrimiento de la especificidad del rol del discípulo amado dentro del diseño eclesiológico jóanico simbólicamente prefigurado en Jn 21,1-14; experiencia por lo demás, en absoluto banal o indiferente, sino significativa y vinculante en función del seguimiento.

Por otra parte, la consideración el verbo principal de la oración, "ver" (βλέπω), contribuye en buena medida a profundizar en la idea planteada. En efecto, el texto reporta que Pedro, tornándose (ἐπιστραφείς), "ve" (βλέπει) al discípulo amado siguiendo (cf. v. 20a). Ahora pues, el verbo "βλέπω", más allá de su acepción común como sinónimo de "ὁράω", "θεάομαι", "θεορέω", tiene en Jn, al igual que en otros escritos del NT, un significado teológico enteramente específico.

En el versículo que ahora nos ocupa, dicho verbo, con mucha probabilidad, incluye el significado de sus anteriores comparecencias en el cuerpo del evangelio (cf. Jn 1,29; 5,19; 9,7.39.41; 11,9), que implica transparencia en el ver, capacidad de percibir más allá de lo meramente sensorial, discernimiento, claridad de comprensión[101]. En tal sentido, el mensaje sugerido relaciona ese "ver" de Pedro con la capacidad de

[99] Cf. S. LÉGASSE, *ἐπιστρέφω*, en H. BALZ – G. SCHNEIDER, *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, vol.1, o.c., p. 1543.
[100] Cf. Y. SIMOENS, *Évangile selon Jean*, o.c., p. 459. Llama la atención que la única comparecencia de "ἐπιστρέφω" en Jn, "ἐπιστραφείς" (Jn 21,20), se halle en voz pasiva; dígase de igual manera para la variante textual que hallamos Jn 12,40. Cf. S. LÉGASSE, *ἐπιστρέφω*, en H. BALZ – G. SCHNEIDER, *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, vol.1, o.c., p. 1541.
[101] Cf. H. WAETJEN, o.c., p. 25.

percibir de forma adecuada el significado que encierra el personaje del discípulo que Jesús amaba y la especificidad de su rol en el conjunto de la comunidad de discípulos del Resucitado.

Al respecto, P.-G. Müller al referirse a la especificidad del uso de "βλέπω" en el cuarto evangelio, comenta lo siguiente:

> En Juan el acto testimoniante de "ver" se concibe de manera más fundamental aún, porque el acto espiritual de ver, propio de la fe cristológica, se entiende como revelación de la realidad del Hijo en el creyente. La fe que conoce al ver las "señales", es la respuesta a la revelación de Dios en la *doxa* de Jesucristo, que es el *Logos* encarnado[102]. (P.-G. Müller,)

Según lo expresado en la cita anterior, el desafío del tiempo post-pascual consiste entonces en que las nuevas generaciones de discípulos "vean" en las mediaciones eclesiales otorgadas por el Resucitado, la permanencia de la presencia del que ya ha ascendido: "Ἐπιστραφεὶς ὁ Πέτρος βλέπει τὸν μαθητὴν ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς ἀκολουθοῦντα" (v. 20a).

No por nada, la comparecencia de "βλέπω" en Jn 21,20 alude a la primera comparecencia del mismo verbo en el epílogo del evangelio (Jn 21,9): "ὡς οὖν ἀπέβησαν εἰς τὴν γῆν βλέπουσιν ἀνθρακιὰν κειμένην καὶ ὀψάριον ἐπικείμενον καὶ ἄρτον." En esta oportunidad se predica de los discípulos que vienen en la barca arrastrando la red llena de peces hasta la orilla, donde les ha precedido Pedro ceñido para reunirse con su Señor. Aquí, el "ver" de los discípulos, dentro del campo semántico de "βλέπω" descrito hace poco, se relaciona con una profunda transparencia en el ver, escrutadora y buscadora de significado de lo que están "viendo": "ἀνθρακιὰν κειμένην καὶ ὀψάριον ἐπικείμενον καὶ ἄρτον" . Significado descifrado a continuación en el diálogo entre Jesús y Pedro después de la comida (cf. vv. 15-18).

Pues bien, ahora se trata de Pedro quien después de recibir del Señor el encargo pastoral, la promesa del martirio, y el imperativo a seguirle, se "vuelve" y "ve" con la visión profunda y penetrante que implica "βλέπω", al discípulo que Jesús amaba siguiendo (cf. v. 20a). Va a descifrarse ahora el significado de su presencia y la trascendencia de su función previamente esbozada en la primera parte de Jn 21.

---

[102] P.-G. Müller, *βλέπω,* en H. BALZ – G. SCHNEIDER, *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, vol.1, o.c., p. 665-668.

Nótese, por lo demás, que ambas comparecencias de "βλέπω" en el epílogo (Jn 21,9.20) se encuentran en tiempo presente, indicando con ello el aspecto de continuidad de una acción que ha de distinguir la peculiaridad del tiempo post-pascual en el que vive la comunidad de discípulos del Resucitado.

4.2. Discipulado y amor ejemplificados

El discípulo que Jesús amaba es descrito en el v. 20a como el que ya se encuentra en situación de seguimiento[103]. En efecto, el complemento directo de la acción de *ver*, recae en el discípulo amado que no había vuelto a aparecer de forma explícita en el relato desde el v. 7: "Ἐπιστραφεὶς ὁ Πέτρος βλέπει τὸν μαθητὴν ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς ἀκολουθοῦντα".

Tal establecimiento de la escena, más allá de lo expuesto en el apartado anterior, constituye la continuación del tema del discipulado, planteado con claridad al final del primer momento del diálogo por medio del imperativo dirigido a Pedro en el v. 19 (ἀκολούθει μοι), y retomado ahora, en el v. 20a, a través del término "μαθητής" y el segundo empleo de "ἀκολουθέω", verbo técnico para referirse a la realidad del seguimiento a Jesús en el NT[104], esta vez en la forma de participio presente, "ἀκολουθοῦντα".

Por otro lado, tengamos en cuenta que en la primera sub-unidad del epílogo (vv. 1-14) el término "μαθητής" ha ocupado un lugar destacado en relación al número de sus comparecencias. Así, el enunciado temático del v. 1 se refiere a la tercera manifestación de Jesús resucitado a los *discípulos*; luego se nos menciona una lista de siete discípulos que se encuentran juntos a orillas del mar de Tiberíades, la lista concluye haciendo referencia a dos *discípulos* anónimos (cf. v. 2).

Ya en pleno desarrollo de la escena, en el v. 4 se cuenta que los *discípulos* no sabían que el de la orilla era Jesús; el *discípulo* a quien Jesús amaba aparece en el v. 7 aportando su testimonio sobre la identidad del que está en la orilla y les ha dado instrucciones; en el v. 8 se nos habla de los otros *discípulos* que habían quedado en la barca después de que Simón Pedro saltara al mar para reunirse con el Señor; ninguno de

[103] Cf. Y. SIMOENS, *Évangile selon Jean*, o.c., p. 459.
[104] Cf. G. SCHNEIDER, *ἀκολουθέω*, en H. BALZ – G. SCHNEIDER, *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, vol.1, Salamanca 1996, 145-155.

sus *discípulos* se atrevía a preguntar quién era pues sabían que se trataba del Señor (cf. v. 12). Finaliza la narración, a modo de inclusión literaria, acotando que esta era la tercera vez que Jesús se manifestaba a los *discípulos* después de resucitar de entre los muertos. El tema del discipulado, en consecuencia, permea significativamente la primera sección del epílogo.

En esta misma línea, volviendo a la segunda sección que ahora nos ocupa, J. Beutler destaca que "ἀκολουθέω" enmarca el grupo de versículos 20-22 del epílogo, puesto que Pedro *ve* al discípulo amado *seguir* (ἀκολουθοῦντα) a Jesús y pregunta al Señor por el futuro de este discípulo; pero la pregunta no es respondida directamente por Jesús, más bien el diálogo termina con el nuevo imperativo a Pedro: "*sígueme*" (ἀκολούθει μοι)[105].

De esta manera, se comprende el uso del participio presente, "ἀκολουθοῦντα", por parte de los autores del epílogo, que denota un seguimiento continuo a través del tiempo[106], caracterizado por una obediencia constante a la palabra de Jesús[107], y, en tal sentido, un discipulado modélico[108].

Asimismo, ha de destacarse que, al retomar la expresión por la cual se alude en el evangelio al discípulo amado, "ὁ μαθητὴς ἐκεῖνος ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς" (Jn 13,23-25; 19,26; 21,7.20), los autores del epílogo enlazan, una vez más, el primer y segundo momento del diálogo, en esta oportunidad, a través del tema del amor (ἀγάπη). Ahora bien, si se constata que los dos momentos del diálogo (vv. 15-19 y vv. 20-24) se enlazan a través de varias estrategias narrativas, se está sugiriendo que las dos figuras y los roles que representan, se encuentran vinculadas la una a la otra de manera indisociable.

"Pedro, al voltearse, ve al discípulo que Jesús amaba en situación de seguimiento" (v. 20a). En este discípulo, por lo tanto, se ofrece una clave a Pedro con relación a la vivencia de su propio seguimiento; y en Pedro, por otro lado, a toda la comunidad de discípulos, de la que él ha sido constituido pastor por el dueño del rebaño (cf. Jn 21,11.15-17).

---

[105] Cf. J. BEUTLER, o.c., 502.
[106] Cf. H. WAETJEN, o.c., p. 25.
[107] Cf. J. MATEOS – J. BARRETO, o.c., p. 911.
[108] Cf. R. SCHNACKENBURG, o.c., p. 455. J. ZUMSTEIN, *L'evangile selon Jean (13-21)*, o.c., p. 311-315. F. MOLONEY, *Love in the Gospel of John, An Exegetical, Theological, and Literary Study*, Michigan 2013, 176.

De ahí que el tema del discipulado y el tema del amor, retomados al final del diálogo, avancen ahora hacia su tratamiento resolutivo trayendo a colación la figura del discípulo amado. Dicho tratamiento se orientará desde la perspectiva del amor como constitutivo principal de la relación de discipulado, tal cual como lo sugiere la segunda parte del v. 20 al caracterizar, del modo en lo hace, a aquel discípulo que Jesús amaba (cf. v. 7).

4.3. Ser amado, distintivo del seguimiento del discípulo amado

Con frecuencia se señala que la referencia en Jn 21,20b, al episodio de la cena donde se introduce en el relato al discípulo amado resulta torpe, ya que dicha referencia no hizo falta en Jn 21,7. Sin embargo, los autores del epílogo, según el diseño y estrategia literaria que tienen en mente, están realizando una conclusión del evangelio que asocia, a la vez que distingue los roles de Pedro y del discípulo amado, para lo cual necesitan ahora destacar la nota característica del seguimiento a Jesús de este último[109].

De ahí que tal señal distintiva se busque en la relación del discípulo amado con Jesús apenas es introducida su figura en la narración evangélica, a saber, aquel que estaba reclinado sobre su costado: "ἦν δὲ ἀνακείμενος εἷς τῶν μαθητῶν αὐτοῦ ἐν τῷ κόλπῳ τοῦ Ἰησοῦ, ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς" (Jn 13,23.25)[110]. Pero ¿qué significa reclinarse sobre el costado de Jesús? ¿Qué simbolismo se halla detrás de esta imagen?

Significa, en primer lugar, una relación de cercanía y de intimidad, de confianza y apertura a todo cuanto Jesús quiere revelar y comunicar. De este modo, en el contexto de la cena con sus discípulos, antes de dar cabal cumplimiento a la hora para la cual vino (cf. Jn 12,27), el narrador introduce la crucial escena de Jn 13 con las palabras que indican la medida del amor de Jesús por los suyos: "ἀγαπήσας τοὺς ἰδίους τοὺς ἐν τῷ κόσμῳ εἰς τέλος ἠγάπησεν αὐτούς" (Jn 13,1). El eco de esta solemne declaración del narrador seguirá resonando en los discursos de despedida con ocasión del don del mandamiento nuevo: "Ἐντολὴν καινὴν δίδωμι ὑμῖν, ἵνα ἀγαπᾶτε ἀλλήλους, καθὼς ἠγάπησα ὑμᾶς ἵνα καὶ ὑμεῖς ἀγαπᾶτε ἀλλήλους" (Jn 13,34; 15,12.17).

---

[109] Cf. Íd., *The Gospel of John*, o.c., p. 560.

[110] Cf. ib., 560. B. Lindars, por su parte, añade al respecto: "The object of the full description at this point is to remind the reader of the special place of intimacy with Jesus which the Disciple enjoyed". B. LINDARS, *The Gospel of John*, London 1972, 638.

Pues bien, al aparecer recostado sobre el costado de Jesús, aquel discípulo está mostrando, a nivel de la simbología contenida en el gesto, la respuesta más adecuada a ese amor sin medida que ofrece Jesús a los suyos, respuesta de plena adhesión y receptividad; respuesta, en fin, que queda bien expresada, por medio de la estrategia narrativa implementada en el relato, al mostrar, a modo de contraste, la reacción inadecuada al amor sin medida de Jesús, en el hecho de no aceptar dejarse lavar los pies por parte de Pedro[111].

La relación de receptividad, acogida, intimidad y confianza que transparenta el gesto del discípulo recostado sobre el pecho de Jesús, se torna aún más evidente al encontrar de nuevo a Simón Pedro, solicitando la mediación de este discípulo para preguntar al maestro por la identidad del que va entregarlo (cf. Jn 13,24). Indicación que secunda el discípulo al dirigirse a Jesús en los siguientes términos: "κύριε, τίς ἐστιν ὁ παραδιδούς σε;" (Jn 13,25).

Por otra parte, la expresión con la que se introduce al discípulo amado en el relato evangélico, "ἦν δὲ ἀνακείμενος εἷς τῶν μαθητῶν αὐτοῦ ἐν τῷ κόλπῳ τοῦ Ἰησοῦ, ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς" (Jn 13,23), recuerda aquella del prólogo referida a la relación de Jesucristo, el Unigénito, con respecto al Padre: "μονογενὴς θεὸς ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός" (Jn 1,18). En este sentido, al destacar el juego de sutil alusión intratextual que crea el sustantivo "κόλπος", se sugiere a los lectores u oyentes del relato evangélico que lo que entraña esta posición del Unigéntio en relación al Padre, lo entraña, en cierto modo, aquella del discípulo amado respecto a Jesús.

Ahora bien, el contenido inherente a la frase del prólogo, "ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός" (Jn 1,18), caracteriza la relación única entre Jesús, el Hijo, y Dios, su Padre. Relación que el prólogo describe como un permanecer constante del Hijo "vuelto hacia el Padre" (cf. Jn 1,1). Recuérdese, a propósito de esto, que el término griego "κόλπος" indica el regazo, el seno o el pecho, es decir una parte exterior del cuerpo. Jesús, por ende, permanece vuelto hacia el Padre de una manera constante en todas las circunstancias que han de narrarse en el evangelio (v.g. Jn 16,32). De esta forma, el

[111] "Pedro no lo comprende y se opone a que Jesús le lave los pies. En cambio, el discípulo a quien Jesús amaba, está recostado junto al pecho de Jesús, en una actitud de cercanía y sintonía plenas. La confianza que engendra el amor de Jesús hace que el discípulo sea presentado como el que confía plenamente en él. O sea, el que cree en Jesús sin ninguna condición". J. ORIOL, *El Evangelio es Jesús. Pautas para una nueva comprensión del evangelio según Juan*, Estella 2010, 244.

participio presente "ὁ ὢν" de Jn 1,18 deja en evidencia el aspecto duradero de esta unidad. Jesucristo, el Unigénito del Padre, Verbo encarnado, a lo largo de su existencia histórica, ha estado vuelto hacia el seno del Padre[112].

En este orden de ideas, encontramos en el cuerpo del evangelio claras afirmaciones que corroboran desde el lenguaje del amor y la confianza la singularidad y especificidad de la relación que une a Jesús con el Padre: "ὁ πατὴρ ἀγαπᾷ τὸν υἱὸν καὶ πάντα δέδωκεν ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ" (Jn 3,35; cf. 5,20; 10,17). J. Oriol lo expresa de la siguiente manera:

> En la experiencia de Jesús, hay un primer paso, el más importante de su identidad última: que Jesús vive en la confianza y en la plenitud de ser amado por el Padre. Esta experiencia fundante es la base de toda la presentación cristológica: Jesús es amado sin límites por el Padre. El ser amado sin límites (el EvJn lo formula con la frase *ou gar ek metrou* en 3,35, pero también diciendo que lo ha puesto todo en sus manos: 3,35 cf. 13,3) engendra en Jesús una confianza también ilimitada. Una plenitud sin fronteras. La plenitud del don de la verdad[113].

A partir de este amor sin medida que recibe el Hijo del Padre, el Hijo, a su vez, ama y dona la vida a los que el Padre les confía: "Καθὼς ἠγάπησέν με ὁ πατήρ, κἀγὼ ὑμᾶς ἠγάπησα· μείνατε ἐν τῇ ἀγάπῃ τῇ ἐμῃ" (Jn 15,9; cf. 10,17; 17,23). En esto, precisamente, consiste el dinamismo del amor, en ser primero amado sin medida, "οὐ γὰρ ἐκ μέτρου δίδωσιν τὸ πνεῦμα" (Jn 3,34-35), capacitando así al amado para amar hasta el extremo, "εἰς τέλος" (Jn 13,1).

Por consiguiente, en referencia a la introducción del discípulo amado en el cuerpo del evangelio, la posición de estrecha proximidad física con la que se le describe en dos ocasiones muy cercanas la una de la otra (cf. Jn 13,23.25), denota una incondicional apertura y confianza en el amor de Jesús que se corresponde a la descripción de la relación que existe entre el Jesús y el Padre (cf. Jn 1,18). Por este motivo, este discípulo es conocido en el relato mediante la expresión, siempre en voz

---

[112] Cf. F. MOLONEY, *The Gospel of John*, o.c., p. 46-47. A propósito de esto, Sto. Tomás de Aquino en su comentario sobre el Evangelio de Juan (21,20), acota lo siguiente: "Voluntas humana in Christo totaliter conformis erat voluntati divinae". Citado por C. SPICQ, o.c., p. 1155. Dicha afirmación consiste en otro acercamiento interpretativo muy agudo sobre el significado del v. 20 del epílogo, enfatizando nuevamente su relación con el paralelismo entre Jn 13,23.25 y Jn 1,18.

[113] J. ORIOL, o.c., p. 243.

activa: "ὁ μαθητὴς ἐκεῖνος ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς" (Jn 13,23; 19,26; 20,2; 21,7.20)[114], la nota distintiva de su discipulado.

A propósito del segundo episodio del cuerpo del evangelio donde explícitamente se le nombra, ubicado en el Gólgota, la entrega que hace Jesús de su madre al discípulo amado, y del discípulo amado a su madre (cf. Jn 19,25-27), debemos señalar que dicha escena constituye uno de los hitos climáticos de la trama narrativa, toda vez que nos remite al inicio del relato cuando, en el contexto de una boda, Jesús había respondido a la sugestión de su madre relativa a la carencia del vino, "todavía no ha llegado mi hora" (cf. Jn 2,4). Aunque, si bien es cierto que la transformación del agua en vino que siguió a continuación, constituyó el comienzo de sus signos y la manifestación de su gloria, así como el creer de sus discípulos en él (cf. Jn 2, 5-11), la declaración inicial de Jesús se mantenía (οὔπω ἥκει ἡ ὥρα μου), creando de este modo una fuerte tensión en el relato.

Pues bien, llegada en plenitud la hora para la que vino al mundo, Jesús está creando una nueva comunidad, fruto de su amor hasta el extremo y la entrega de su Espíritu. Para ese momento, vuelve a hacerse presente la madre de Jesús junto al discípulo a quien él amaba (cf. 19, 28-30). La relevancia eclesiológica de la escena es notable. Al respecto, escribe F. Moloney:

> At the cross and because of the cross the crucified Jesus has established a new family. The promise of the "gathering" emerging from the closing scenes of Jesus' public ministry (cf. 10:16; 11:49-52; 12:11,19,20-24,32-33) has been achieved. Within the space of three verses (vv. 25-27) the expression "mother" (mētēr) has appeared no less than five times (vv. 25 [2x], 26 [2x], 27). The earlier use of "Mother of Jesus" in 2:1-5, where she was the first to accept the word of Jesus, comes in to play as the Mother of Jesus becomes the Mother of the Disciple in 19:25-27[115].

De nuevo, lo que caracteriza al discípulo amado en esta escena reside en la acogida plena del don que recibe: "Καὶ ἀπ' ἐκείνης τῆς ὥρας ἔλαβεν ὁ μαθητὴς αὐτὴν εἰς τὰ ἴδια" (Jn 19,27). Muestra de esta forma, que el dinamismo del amor consiste en hallarse primero en situación de permanente receptividad y acogida respecto del don proveniente de Jesús, que capacita, momento segundo, para la entrega y la propia donación. A este tenor, recordemos que el prólogo del evangelio ha insistido a través del uso del verbo "λαμβάνω" (cf. Jn 1, 11-12) en el tipo de respuesta adecuada a la

[114] Cf. ib., 243. En 20,2 aparece: "καὶ πρὸς τὸν ἄλλον μαθητὴν ὃν ἐφίλει ὁ Ἰησοῦς".
[115] F. MOLONEY, *The Gospel of John*, o.c., p. 504.

iniciativa del Verbo de "venir" al mundo, a los suyos, "ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν, ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον" (Jn 1,9).

Nótese además que la forma positiva de "λαμβάνω" en el prólogo, "ἔλαβον" (v. 12), se encuentra en paralelo con la forma de "πιστεύω" que aparece en el mismo versículo, "πιστεύουσιν", sugiriendo con ello que para el cuarto evangelio creer consiste fundamentalmente en recibir incondicionalmente el don hecho por el Padre en Jesús, el Hijo, consiste sobre todo en una relación de acogida entre personas. De esta manera, el tema de la fe y el tema del amor en Jn se hacen correlativos, y a menudo se confunden sus fronteras (cf. Jn 3,16).

Finalmente, la última escena en el cuerpo del evangelio donde se nombra de modo explícito al discípulo amado, se ubica en el ciclo pascual, en concreto Jn 20,2-9, la visita de la tumba de Jesús junto con Simón Pedro, después de haber sido avisados por María Magdalena de la desaparición del cuerpo de Jesús.

Resalta en esta escena, en primer lugar, la diferencia en los verbos de la visión que se usa para uno y para otro al llegar a la tumba y encontrase con las vendas que envolvían el cuerpo del Señor por el suelo. Así tenemos que del discípulo amado se refiere que las "vio" (βλέπει), mientras que de Simón Pedro también se predica que las "vio" pero se usa un verbo distinto (θεωρεῖ). Ambos verbos se refieren al ver, pero "βλέπω", como expresamos anteriormente, remite a una visión más profunda que busca penetrar en el significado de los acontecimientos; al tiempo que "θεωρέω" hace alusión más bien, por lo general, a ver, mirar, observar, contemplar como espectador[116].

En segundo lugar, lo que acabamos de acotar, se esclarece cuando ambos discípulos entran al sepulcro y, como resultado de los diferenciados actos de ver, solo del discípulo amado se dice que "vio y creyó" (Jn 20,8). Su visión intuitiva y penetrante (βλέπω) ha informado su mirar ordinario abriéndolo a la luz del creer (εἶδεν καὶ ἐπίστευσεν). De este modo, el que vive en permanente y estrecha proximidad con Jesús,

[116] "Hay que mencionar, además, a este respecto, el simple ver los signos de Jesús (Jn 2,23; 6,2) y sus acciones (7,3), que es la base de una fe insuficiente o de que equivocadamente se pretenda algo acerca de Jesús (cf. 7,4s)". M. VÖLKEL, *θεωρέω*, en H. BALZ – G. SCHNEIDER, *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, vol.1, o.c., p. 1871-1873.

permaneciendo en su amor (cf. Jn 13,23.25)[117], es capaz de descubrir el cumplimiento de su palabra en la profunda y veraz interpretación de los signos (cf. Jn 20,29).

Amor y discipulado, por consiguiente, se presentan enlazados de manera armónica en la figura del discípulo amado. En efecto, Jesús había dicho en Jn 13,35, a propósito del don del mandamiento nuevo: "Ἐν τούτῳ γνώσονται πάντες ὅτι ἐμοὶ μαθηταί ἐστε, ἐὰν ἀγάπην ἔχητε ἐν ἀλλήλοις". Sin embargo, como se ha expresado en reiterada forma en el presente apartado, solo aquel que se ha experimentado permanentemente amado, puede, a su vez, obedecer al mandamiento y llevar a la práctica el mandamiento del amor mutuo, nota distintiva de ser discípulos de Jesús, que alcanza su mayor expresión en la disposición de dar la propia vida por los amigos (cf. Jn 15,13). Ahora bien, el paradigma de estar en sintonía plena con el dinamismo de la realidad del amor (ἀγάπη) en el relato evangélico, ha sido el discípulo que Jesús amaba (13,23; 19,26; 20,2; 21,7.20). En todo, pues, nos hallamos absolutamente precedidos por el amor, tanto en la llamada como en la respuesta.

De este modo, los autores del epílogo están presentado al discípulo amado como el discípulo modelo para el conjunto de discípulos[118], máxime para quien ha recibido el encargo pastoral[119], el que ahora, también en situación de seguimiento, se ha vuelto (ἐπιστραφείς) para verlo con mirada profunda y escrutadora (βλέπω), deseando saber el significado y destino de este discípulo en el designio del Señor[120].

4.4. Pedro introduce en el diálogo al discípulo amado

Al inicio del presente capítulo, hemos llamado la atención sobre la estrategia narrativa que emplean los autores del epílogo al esbozar, en la primera parte, personajes y gestos que revisten cierto tipo de protagonismo en la narración (vv. 1-14), para clarificar luego su sentido en el diálogo de la segunda parte (vv. 15-24). Pues bien,

---

[117] Adviértase la atención sobre el tiempo verbal que se emplea para referirse a la posición en que se haya el discípulo amado con relación a Jesús en la cena, "ἦν δὲ ἀνακείμενος ἐν τῷ κόλπῳ τοῦ Ἰησου", se trata del imperfecto del verbo "εἰμί". Ahora bien, la utilización de dicho tiempo verbal puede sugerir en el presente contexto, la cualidad de una acción repetida o habitual: "Un'azione ripetuta o abituale può essere collocata nel passato tramite l'imperfetto [imperfetto iterativo]". F. BLASS – A. DEBRUNNER, *Grammatica del Greco del Nuovo Testamento*, Brescia 1997, § 325, 407. El inciso en la cita es nuestro.

[118] He is the model disciple, and the characterstic of his discipleship is that he is loved. F. MOLONEY, *Love in the Gospel of John, An Exegetical, Theological, and Literary Study,* o.c., p. 176.

[119] "Peter must accept the fact that the Beloved Disciple has a special intimacy with Jesus, and should strive to emulate it". B. LINDARS, o.c., p. 639.

[120] Cf. J. BEUTLER, o.c., p. 503.

nótese de igual modo que, como parte de dicha estrategia, determinados versículos cumplen la función de alertar tanto a los personajes involucrados en el relato como a los lectores u oyentes del mismo, sobre la presencia de una escena simbólica relacionada con el significado, por clarificar, de esos personajes y gestos protagónicos.

Así, en el v. 9, los discípulos, apenas alcanzan la orilla, "ven" (βλέπουσιν) preparadas unas brasas y un pez sobre ellas y pan; a continuación Jesús dará una orden dirigida a todo el grupo de discípulos (v. 10), pero será Simón Pedro el que la ejecute (v. 11); luego, el significado y el rol eclesial inherente al personaje y a sus gestos, será desarrollado de forma extensa en el diálogo (vv. 15-19).

De modo similar, el v. 20 retoma la comparecencia del verbo "βλέπω", pero en esta oportunidad predicado de Pedro que se torna para escrutar en profundidad la figura del discípulo amado, descrito en situación de seguimiento (ἀκολουθοῦντα). Todo conduce, pues, a esperar ahora la clarificación del sentido del rol esbozado por el discípulo amado en la primera subunidad de Jn 21, y la relación de dicho rol con el de Pedro. Por ende, ambos versículos desempeñan funciones semejantes al crear, de manera simultánea, perplejidad y expectación en la trama narrativa.

Hecha la anterior acotación, nos percatamos de que la pregunta de Pedro en el v. 21, "κύριε, οὗτος δὲ τί;", introduce la figura del discípulo amado como centro de la conversación en la última parte del diálogo entre el Resucitado y Pedro, proveyendo, de este modo, la oportunidad a Jesús para hablar algo acerca del significado y futuro de aquél[121]. Oportunidad que esperan también, a estas alturas del relato, sus lectores.

En tal sentido, la relevancia de la pregunta de Pedro contribuye a destacar la importancia del encargo pastoral que ha recibido. Ya que, en primer lugar, él escruta con mirada profunda el sentido que la figura del discípulo amado implica tanto para su propio seguimiento, como para el del conjunto de la comunidad de discípulos, toda vez que Jesús habla a quien ha designado como pastor de su rebaño[122]; luego, inquiere al Señor, que todo lo sabe (cf. vv. 15-17), en relación al destino del discípulo amado,

[121] R. Brown, con relación a la formulación y sentido de la pregunta comenta: "La expresión griega *houtos de ti* es elíptica; los comentaristas suplen diversos verbos, por ejemplo, "ha de ser de él". R. BROWN, *El Evangelio según Juan*, XIII-XXI, o.c., p. 1437. Cf. F. BLASS – A. DEBRUNNER, *Grammatica del Greco del Nuovo Testamento*, Brescia 1997, § 299, 382.

[122] Cf. J. ZUMSTEIN, *La Rédaction finale de L'évangile selon Jean (à l'exemple du chapitre 21)*, en KAESTLI – J. M. POFFET – J. ZUMSTEIN (ed.), *La Communauté Johannique et son histoire. La trajectoire de l'évangile de Jean aux deux premiers siècles*, Genève 1990, 230.

quizás motivado para ello, por el vaticinio que el Señor le hiciera a él mismo con relación al desenlace de su discipulado[123].

Constituido pastor de las ovejas por el Buen Pastor, Pedro está llamado también, por un lado, a conocer a cada una por su nombre (cf. Jn 10,3), y, por otro, a comprender y aceptar con docilidad lo que el dueño del redil ha dispuesto en su designio providente para cada uno de los suyos. En este caso, se trata de uno de los personajes protagónicos del relato evangélico, cuya intervención crucial en la primera sección del epílogo no ha pasado desapercibida, y espera un esclarecedor pronunciamiento.

En este orden de ideas, el encargo pastoral que ahora asocia íntimamente a Jesús y Pedro, le permite a éste formular la pregunta por la función y destino del discípulo amado, así como antes, en el episodio de la cena, fuera el discípulo amado quien, a instancias de Pedro, pudo preguntar al Señor por la identidad del que iba a entregarlo. Como se percibe, la estrategia narrativa implementada por los autores del epílogo está mostrando, habida cuenta de la prefiguaración simbólica del diseño eclesiológico de los vv. 1-14, que tanto las figuras de Pedro y el discípulo amado como los roles que en ese diseño representan, son indisociables y exigidos el uno por el otro.

4.5. El destino del discípulo amado, perteneciente al designio divino

Jesús responde a la pregunta de Pedro sobre el discípulo amado también con una expresión elíptica: "ἐὰν αὐτὸν θέλω μένειν ἕως ἔρχομαι,[…] τί πρὸς σέ;"[124], lo cual puede implicar en el caso de Pedro, ateniéndonos a la función de la figura retórica, la persuasión de Jesús en relación a la capacidad de comprensión del interlocutor[125]. Esto puede quedar reforzado si se tiene en cuenta que en el comentario siguiente (cf. v. 23), la idéntica frase o dicho de Jesús es retomada, pero con la finalidad de corregir la comprensión que de ella se habían hecho los hermanos de la comunidad, no se trata de la de Pedro.

---

[123] Cf. E. DELEBECQUE, *La mission de Pierre et celle de Jean: note philologique sur Jean 21*, Bib 67.3 (1986) 335-342, 340.
[124] Cf. Y. SIMOENS, *Évangile selon Jean*, o.c., p. 460.
[125] "Si può parlare di ellissi o brachilogia in senso lato in tutti i casi in cui un pensiero viene espresso in forma grammaticalmente incompleta e si lascia al lettore o all'ascoltatore il compito della facile integrazione…Molto oltre vanno le omissioni dipendenti dallo stile individuale e dal gusto personale, specialmente nelle lettere ove lo scrivente può contare sulla comprensione del destinatario e riproduce il linguaggio parlato che pure è rico di ellisi, sia formulari sia libere". F. BLASS – A. DEBRUNNER, *Grammatica del Greco del Nuovo Testamento*, Brescia 1997, § 479-481, 586-590.

De tal manera que, teniendo presente el antecedente del v. 20 cuya finalidad consitía en el establecimiento de la escena del diálogo en que se introducía al discípulo amado, y, por otra parte, el sentido de la pregunta de Pedro concerniente al destino de aquél, habiendo sido él ya advertido sobre el suyo, todo sugiere que Pedro ha comprendido lo que el Señor, de manera un tanto enigmática (cf. v. 8), le ha respondido. Máxime, si no se pasa por alto que el Resucitado concluye su respuesta con la reiteración del imperativo a seguirlo, esta vez de manera enfática. E. Delebecque lo expresa en los siguientes términos:

> Pierre comprend que Jean doit rester vivant, sur cette terre, tant que Jésus ne será pas revenu. Pierre n'a pas à s'en inquiéter. "Toi, suis moi". Il n'a plus rien à dire dans l'évangile de Jean[126].

Veámoslo ahora más en detalle. En primer lugar, resulta clave captar el sentido del condicional, "ἐὰν αὐτὸν θέλω μένειν ἕως ἔρχομαι…", en la respuesta de Jesús. Ya el solo hecho de percatarnos de su doble comparecencia (vv. 22.23), constituye un indicador de su importancia en relación al mensaje subyacente.

De acuerdo con lo dicho, varios exégetas insisten en que el aspecto central en las palabras de Jesús, como lo deja ver el comentario del narrador en el v. 23, reside en el condicional "ἐὰν αὐτὸν θέλω"; puesto que todo lo que sigue, incluyendo la pregunta final de Jesús a Pedro, sugiere que el futuro del discípulo amado será determinado por la voluntad de Jesús; es decir, que cualquiera sea el desenlace del destino del discípulo amado, constituirá el cabal cumplimiento de la voluntad de Jesús en relación a él[127]. El énfasis, por consiguiente, no está colocado sobre un vago sentido potencial, sino más bien en la autoridad y el poder de Jesús, como una indicación de que su designio con respecto a este discípulo, no incumbe a Pedro[128].

---

[126] E. DELEBECQUE, *La mission de Pierre et celle de Jean: note philologique sur Jean 21,* Bib 67.3 (1986) 335-342, 340.

[127] "Jesus challenges Peter to maintain his role as a follower of Jesus, and he is not to worry about the destiny of the Beloved Disciple. His own destine has been made clear to him in vv. 18-19. What is central to Jesus' words, comments the narrator, is the conditional: "If it is my will". Jesus did not say that the Beloved Disciple would not die before the coming of Jesus but that his future would be determined by the will of Jesus. Whatever has happened to the Beloved Disciple is but the fulfillment of the will of Jesus for him". F. MOLONEY, *The Gospel of John*, o.c., p. 557.

[128] Cf. H. RIDDERBOS, o.c., p. 668-669.

En efecto, el verbo empleado por Jesús en la respuesta, *"θέλω"*, se trata precisamente del verbo que suele usarse para expresar la voluntad de Dios[129]. Así, en Jn, los enunciados acerca de la voluntad de Jesús, son puestos en la perspectiva de la visión cristológica del cuarto evangelio: el señorío de Jesús se manifiesta en su capacidad para obrar por propia voluntad (Jn 1,43; 5,21; 7,1; 17,24)[130].

Por otra parte, además del condicional, Jesús añade a su respuesta un interrogante, "τί πρὸς σέ;". Ahora bien, la expresión "τί πρός" con un pronombre personal, es clásica[131], y su comparecencia en Jn 21,22 podría estar estableciendo un juego de alusión textual con otra semejante, utilizada en el pasaje de las bodas de Caná, "τί ἐμοὶ καὶ σοί, γύναι;" (Jn 2,4). Se refiere a la pregunta que Jesús hace a su madre cuando ésta le comunica la falta de vino (cf. Jn 2, 3). Captar el sentido de esta expresión en su contexto, que por lo demás aparece también en boca de Jesús, nos podría ayudar en la interpretación del sentido que tiene en Jn 21,22.

Con referencia a esto, F. Moloney recuerda que C. H. Giblin[132] ha demostrado que este tipo de expresión forma parte de una técnica narrativa joánica, siguiendo una práctica semítica, que consiste en una especie de "acuerdo para estar en desacuerdo", de modo que la parte que expresa desacuerdo manifiesta su interés de no llegar a involucrarse con las preocupaciones específicas de la parte a la que se dirige[133].

Así las cosas, la pregunta pone, en cierto modo, una distancia entre Jesús y su madre. En efecto, a continuación, Jesús hace una declaración indicando que su destino se encuentra marcado por una secuencia de acontecimientos conducentes a "su hora": "οὔπω ἥκει ἡ ὥρα μου" (Jn 2,4b). Y tal hora se la determina otro, el Padre, según lo que previamente el prólogo nos ha informado (cf. Jn 1,14-18). Las palabras de Jesús,

---

[129] R. BROWN, *El Evangelio según Juan*, XIII-XXI, o.c., p. 1437.

[130] Cf. M. LIMBECK, *θέλω*, en H. BALZ – G. SCHNEIDER, *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, vol.1, Salamanca 1996, 1844-1846.

[131] "Nel NT la copula può mancare come nel greco e nelle lingue indoeuropee fin dagli antichi tempi (frase nominale pura). Nel semítico la copula è di norma omessa, mentre nel greco moderno, come nelle moderne lingue letterarie, è impiegata abitualmente. Nella grande maggioranza dei casi, come nel greco classico, la forma più frequente della copula, la 3ª persona singolare ἐστίν, viene omessa. Senza che si sia precisato un uso fisso, si può tuttavia notare una preferenza per l'omissione, [ad esempio], in domande come τίς ὁ λόγος οὗτος, Lc 4,36. Soprattutto nel caso di locuzioni formulari con τί: τί ἐμοὶ/ἡμῖν καὶ σοί (*mah-llî wālāk*) in *Io.* 2,4… τί πρὸς σέ/ἡμᾶς *Io.* 21,22.23". F. BLASS – A. DEBRUNNER, *Grammatica del Greco del Nuovo Testamento*, Brescia 1997, § 127, 195-196.

[132] Cf. C. GIBLIN, *Suggestion, Negative Response, and Positive Action in St. John's Gospel (John 2.1-11; 4.46-54; 7.2-14; 11.1-44)*: NTS 26 (1979-1980) 197-211.

[133] Cf. F. MOLONEY, *The Gospel of John*, o.c., p. 71.

entonces, en Jn 2,4 comunican con firmeza a su madre que tal es el caso. Se trataría, por tanto, de una prudente observación que busca ubicar a la madre en su lugar correspondiente, el rol asignado a ella en el relato (cf. Jn 19,25-27)[134].

Pues bien, el destino de Jesús se lo marca el Padre, como Jesús, a su vez, marcará el destino de los discípulos que Padre le ha dado (cf. Jn 17,6.9.24). Y así como, después de la pregunta portadora de una observación preventiva para la madre, la reacción de ésta consistió en decir "ὅ τι ἂν λέγῃ ὑμῖν ποιήσατε" (Jn 2,5)[135]; ahora en el epílogo del evangelio (cf. 21,22), el Resucitado reitera con énfasis a Pedro el imperativo a seguirle, toda vez que "haciendo lo ordenado", se mantendrá ubicado en el lugar (rol) que *el que todo lo sabe* (cf. Jn 21,15-17), le ha asignado en su designio providente: "σύ μοι ἀκολούθει" (Jn 21,22).

Se percibe, de esta manera, que tanto la función como el destino del discípulo amado, al igual que la de Pedro, están enteramente en las manos del Señor; y el encargado del servicio pastoral, no posee ninguna determinación en ello, salvo la de velar para que ese designio soberano llegue a cabal cumplimiento, cual parte integrante de su ministerio.

4.6. Jesús quiere que aquel discípulo permanezca

Así como Jesús había dicho dos veces a Pedro "ἀκολούθει μοί" (vv. 19.22), la palabra de Jesús "ἐὰν αὐτὸν θέλω μένειν ἕως ἔρχομαι", es también dos veces pronunciada (vv. 22.23), una vez, en labios de Jesús, otra, cuando el narrador corrige el error cometido en relación al sentido de esta frase. Es decir, el "ἐὰν αὐτὸν θέλω μένειν ἕως ἔρχομαι" referido al discípulo amado, retoma, desde otro registro, el "ἀκολούθει μοί" dirigido a Pedro[136].

A este tenor, nadie debería pasar por alto que la réplica del imperativo dirigido a Pedro, experimenta una variación de "ἀκολούθει μοί" en el v. 19, a "σύ μοι ἀκολούθει"

---

[134] Cf. ib., 67.

[135] "If the reply of Jesús to his mother is surprising, equally surprising is her reaction to it. In the face of a rebuke, and from her position outside the inner world of the relationship between Jesus and the Father, she tells the servants to do whatever he tells them… She is the first person in the narrative to show, at the level of the action of the story, that the correct response to the presence of Jesus is trust in his word". Ib., 67-68.

[136] E. DELEBECQUE, *La mission de Pierre et celle de Jean: note philologique sur Jean 21*, Bib 67.3 (1986) 335-342, 341.

en v. 22, para que se advierta el contraste, en lo que a misión o destino atañe, con respecto al otro discípulo introducido por la pregunta de Pedro en el v. 21[137].

Supuesto esto, parece que la clave para hallar la peculiaridad del seguimiento de Jesús que viene haciendo el discípulo amado (ἀκολουθοῦντα), se encuentra en el verbo que complementa el condicional formulado por Jesús, el objeto del querer del Resucitado en relación a este discípulo: "μένειν ἕως ἔρχομαι". Sin embargo, dicha frase y el verbo que la acompaña, "μένειν", no tienen, de por sí, un sentido unívoco. En consecuencia, explica J. Beutler:

> En su comentario, el autor de Jn 21 interpreta, en el v. 23, la respuesta de Jesús a Pedro. El verbo empleado por Jesús, *menein* (quedarse), permite diferentes interpretaciones. Se podría interpretar como un anuncio de una permanencia física del discípulo amado hasta el día de la nueva venida de Jesús, y se podría entender teológicamente: el discípulo amado debía "quedarse" hasta la nueva venida de Jesús en su calidad de testigo cercano y fiel de Jesús[138].

Ahora bien, el hecho de que se hubiese divulgado esta palabra o dicho de Jesús, en relación a la eventual inmortalidad, entendida en sentido literal, del discípulo amado, indica probablemente la inquietud y desconcierto de la comunidad ante el acontecimiento de su muerte[139]; lo que motivaría la corrección de la interpretación de las palabras de Jesús por parte del narrador (cf. v. 23). De hecho, parece que la comunidad tenía en el registro de su memoria de los dichos de Jesús, una promesa de que el discípulo amado no moriría antes del regreso de Jesús[140], pero este recuerdo necesitaba corrección. Así lo especifica R. Schnackenburg:

> Jesús quiere que aquel discípulo "permanezca", pero no en el sentido externo de "continuar viviendo", sino de otra manera metafórica. Esto bien se podría entender como una permanencia de su acción en su comunidad, o como un permanecer de su palabra, de su predicación inspirada[141].

Por este motivo, con la finalidad de disipar el malentendido, los autores del epílogo se apoyan en la formulación exacta de la palabra del v. 22. El Resucitado no ha

---

[137] Cf. K. MCKAY, *Style and Significance in the Language of John 21: 15-27*: NT 27 (1985) 319-333, 332.
[138] Cf. J. BEUTLER, o.c., p. 503-504.
[139] "Las palabras finales del narrador añaden algo más sobre la relevancia del discípulo amado. La mutua aceptación de la madre y el discípulo junto a la cruz y el don del Espíritu Santo a este núcleo de la nueva familia de Dios (cf. 19,25-30), remiten sin ambigüedad alguna, a la veneración del discípulo amado por la comunidad que lo consideraba su fundador". F. MOLONEY, *El evangelio de Juan*, o.c., p. 563.
[140] Cf. F. MOLONEY, *The Gospel of John*, o.c., p. 557-558.
[141] Cf. R. SCHNACKENBURG, o.c., p. 459. No es descartable que se pudiera referir, incluso, a la propia comunidad joánica representada en su legado.

afirmado que el discípulo amado no moriría, sino que él sería el dueño de su destino al punto de dejar claro que solo a él correspondía, de manera soberana, determinar la duración y la modalidad de la presencia de su discípulo. Por lo tanto, el Señor no se ha había mostrado garante de su inmortalidad en el sentido literal del término, sino del hecho de su "permanencia"[142].

Así y todo, cabe preguntarse ¿en qué sentido más preciso se puede entender dicha permanencia, una vez corregida por el comentario del narrador la interpretación literal del término? ¿Cómo caracterizar el sentido metafórico dado a "μένειν" para que no acabe en vaga generalidad, por lo demás irrelevante para la clarificación de la función eclesial del discípulo amado esbozada en Jn 21,1-14? He aquí, según la opinión de varios exégetas, la finalidad del v. 24, que por tal razón ha de leerse en conexión con el v. 23[143].

4.7. Permanecer como testigo

Las palabras con las que comienza el v. 24, nos dan la clave de comprensión de la verdadera "permanencia" del discípulo amado: "Οὗτός ἐστιν ὁ μαθητὴς ὁ μαρτυρῶν περὶ τούτων καὶ ὁ γράψας ταῦτα". En referencia a esto, hay que destacar que la oración nominal que encontramos en Jn 21,24a, se amplía por medio de dos participios, uno en presente (μαρτυρῶν), y otro en aoristo (γράψας). Asimismo, nótese que el pronombre demostrativo introductorio, "οὗτος", se emplea de forma anafórica y remite claramente al "discípulo" que había sido mencionado en los vv. 20 y 23. Este discípulo, por consiguiente, es el testigo de "estas cosas" (τούτων) y el que "las ha escrito" (γράψας ταῦτα)[144].

De este modo, el sentido de "permanecer" (μένειν) comienza a clarificarse mediante el empleo del participio presente del verbo "atestiguar" (μαρτυρέω). Ahora bien, en el cuarto evangelio el término "atestiguar" o "rendir testimonio" sobre alguien o algo, se refiere casi exclusivamente al misterio del Hijo; el testigo humano es, a la vez, el que tiene un conocimiento directo del acontecimiento del que habla y el que ha

[142] Cf. J. ZUMSTEIN, *L'evangile selon Jean (13-21)*, o.c., p. 314-315.
[143] Cf. ib., 459. J. BEUTLER, o.c., p. 504.
[144] Cf. J. BEUTLER, o.c., 504-505.

descubierto su profundo significado[145]. J. Beutler amplía la anterior definición en los siguientes términos:

> En el NT encontramos el verbo "μαρτυρέω" 76 veces. De ellas, 63 veces en voz activa y 13 en voz pasiva. El verbo aparece con la mayor frecuencia en el Evangelio de Juan (33 veces) y en las cartas de Juan (10 veces); también en Hechos (11 veces). Siguen Hebreos (8 veces), Pablo (5), Apocalipsis (4), Pastorales (2), una vez en Mateo, otra en Lucas y otra en Colosenses… En la mayoría de los 33 testimonios del verbo "μαρτυρέω" que hallamos en el Evangelio de Juan, encontramos la construcción "μαρτυρέω περὶ τινος" (que aparece 19 veces, y que fuera de este evangelio no se encuentra en el NT, a no ser en la Carta primera de Juan), por cierto, *referida casi siempre a Jesús*. La confrontación con los judíos, que se oponen al mensaje de Jesús, tiene los rasgos de un proceso judicial, como indican otras expresiones judiciales (ἐλέγχω, κρίνω, κρίσις, παράκλητος). Jesús aparece ante la barandilla de la audiencia y, en presencia del tribunal del "mundo" y de los "judíos", *llama a testigos que confirmen su propia afirmación de ser el Revelador*[146].

A este tenor, muchos han "testificado" acerca de Jesús en el curso del relato, desde Juan, "κἀγὼ ἑώρακα καὶ μεμαρτύρηκα ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ" (1,34; cf. 5,33); al mismo Jesús y sus obras, "Ἐγὼ δὲ ἔχω τὴν μαρτυρίαν μείζω τοῦ Ἰωάννου· τὰ γὰρ ἔργα ἃ δέδωκέν μοι ὁ πατὴρ ἵνα τελειώσω αὐτά, αὐτὰ τὰ ἔργα ἃ ποιῶ μαρτυρεῖ περὶ ἐμοῦ ὅτι ὁ πατήρ με ἀπέσταλκεν" (5,36; cf. 5,31; 8,14.18); desde el Padre, "ἐγώ εἰμι ὁ μαρτυρῶν περὶ ἐμαυτοῦ καὶ μαρτυρεῖ περὶ ἐμοῦ ὁ πέμψας με πατήρ" (8,18; cf. 5,37); a las Escrituras judías, "ἐραυνᾶτε τὰς γραφάς, ὅτι ὑμεῖς δοκεῖτε ἐν αὐταῖς ζωὴν αἰώνιον ἔχειν· καὶ ἐκεῖναί εἰσιν αἱ μαρτυροῦσαι περὶ ἐμοῦ" (5,39); un testigo anónimo de la crucifixión de Jesús, "καὶ ὁ ἑωρακὼς μεμαρτύρηκεν, καὶ ἀληθινὴ αὐτοῦ ἐστιν ἡ μαρτυρία," (19,35); y finalmente el Abogado, o "Espíritu de la verdad", que continuará el testimonio a través de los labios de los discípulos de Jesús después de su partida, "τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας ὃ παρὰ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται, ἐκεῖνος μαρτυρήσει περὶ ἐμοῦ" (15,26-26)[147].

Sin embargo, a pesar de esto, ahora se nos habla en el epílogo del evangelio, acerca del testimonio de este "discípulo a quien Jesús amaba", como si el discípulo amado hubiera tomado los testimonios de todos los demás y los añadiera al suyo a la hora de concluir la obra. A tal sentido, recordemos, como se ha visto hace poco, que la construcción del verbo "μαρτυρέω" con la preposición "περί" pertenece al uso típico del

---

[145] Cf. X. LÉON-DUFOUR, *Lectura del Evangelio de Juan. Jn 18-21*, o.c., p. 246.
[146] Cf. J. BEUTLER, μαρτυρέω, en H. BALZ – G. SCHNEIDER, *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, vol.2, Salamanca 1998, 168-175.
[147] Cf. Íd., *Comentario al evangelio de Juan*, o.c., p. 504.

lenguaje joánico. Sólo que en el cuerpo del evangelio, la construcción se refiere en la mayoría de los casos a una persona de la que se da testimonio, es decir, a Jesús, del cual brotan sangre y agua (cf. Jn 19,35); y en nuestro versículo (Jn 21,24), a los hechos de Jesús en su totalidad, el testimonio en relación a la obra reveladora llevada a cabo por el Enviado del Padre: "Οὗτός ἐστιν ὁ μαθητὴς ὁ μαρτυρῶν περὶ τούτων"[148].

Ahora bien, la razón de dicha función, "ὁ μαρτυρῶν", ha de buscarse de nuevo en la caracterización hecha por los autores del epílogo al introducir al discípulo amado en la parte final del diálogo: "ὃς καὶ ἀνέπεσεν ἐν τῷ δείπνῳ ἐπὶ τὸ στῆθος αὐτοῦ" (v. 20). Caracterización, por lo demás, que nos ha remitido a uno de los momentos culminantes de la trama literaria del relato, la declaración de Jesús con respecto al que, de entre los suyos, lo iba a entregar, y la confidencia de la revelación del nombre del que lo entregaría al discípulo amado. Precisamente, en este anuncio de la entrega por uno de los suyos, Jesús habla de la llegada de la hora de la "glorificación", tanto suya como la del Padre: "Οτε οὖν ἐξῆλθεν, λέγει Ἰησοῦς· νῦν ἐδοξάσθη ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου καὶ ὁ θεὸς ἐδοξάσθη ἐν αὐτῷ" (Jn 13,31).

El gesto de permanecer reclinado sobre el pecho de Jesús, por consiguiente, en este momento crucial, denota por parte del discípulo sintonía, receptividad, acogida plena de un don que está por manifestarse, y que depende, en modo absoluto, de Jesús y de aquel que lo envió; de parte de los discípulos, total pasividad (cf. Jn 13,33). De esta forma, el acontecimiento narrado en el contexto de la segunda comparecencia explícita del discípulo amado, Jn 19,25-27, le capacita, de forma singularísima, para testificar (μαρτυρέω) acerca de la recepción del don, al pie de la cruz, que supera todo don: la madre de Jesús y la entrega de su espíritu (cf. Jn 19,27.30; 1,16; 3,16). En efecto, poco antes de donar el espíritu, Jesús había dicho: "τετέλεσται" (Jn 19,30).

Finalmente, conviene recordar que la opción por el participio presente (μαρτυρῶν) en Jn 21,24a, coloca en relieve el aspecto duradero y continuo desde el que se contempla la acción de rendir testimonio[149]. Así, el que ha estado contiuamente recostado sobre el pecho de Jesús (ἦν ἀνακείμενος ἐν τῷ κόλπῳ τοῦ Ἰησοῦ), es quien

[148] Cf. ib., 504.

[149] "I participi non hanno in origine alcuna funzione temporale, ma indicano solo la qualità dell'azione. Quella durativa (lineare) nel tema del presente: l'azione è presentata nella sua durata (nel suo svolgimento), cioè o come non soggeta al tempo o come indicante il momento del presente (con la sua circostanza più vicina o più lontana)". F. BLASS – A. DEBRUNNER, *Grammatica del Greco del Nuovo Testamento*, Brescia 1997, § 318, § 338.

puede atestiguar (ὁ μαρτυρῶν) sobre la obra reveladora llevada a cabo por el enviado. Gracias a su testimonio, este discípulo permanece en el hoy de la comunidad como testigo de la revelación del Hijo[150], ya que reclinado sobre el seno del Señor, ha podido conocer los secretos de Dios comunicados al Hijo, "ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός" (Jn 1,18). En referencia a lo que acaba de expresarse, comenta Tomás de Aquino:

> Voilà pourquoi Jean ajoute comme troisième caractère sa consubstantialité avec le Père, en dissant: "Dans le sein du Père". Il ne faut pas prendre ici le mot "sein" au sens habituel qu'il a chez les hommes vêtus et dont la ceinture est nouée; mais il faut l'entendre comme *"le secret du Père", car on garde secret ce qu'on porte dans son sein*. Or il y a bien un secret du Père, puisque, l'essence divine étant infinie, il transcende toute puissance et connaissance. Donc, dans ce SEIN, c'est-à-dire *dans l'essence infiniment cachée de Dieu* qui surpasse toute puissance et tout mode de la créature, *est LE FILS UNIQUE*; aussi est-il consubstantiel au Père. Ce que l'Évangeliste désigne ici par le "sein", David l'a exprimé par *uterus* en dissant: *Ex utero, de mon sein, avant l'étoile du matin*, c'est-à-dire *de l'intime et du secret de l'essence divine* dépassant la capacité de toute intelligence créée, *je t'ai engendré*; *c'est pourquoi LE FILS UNIQUE, lui, le comprend*[151].

El otro participio que completa la especificación del "permanecer" (μένειν) del discípulo amado (γράψας), añadirá mayor claridad a la forma en que seguirá dando testimonio. Probablemente el "τούτων" (estas cosas) se refiere a la misma realidad que el "ταῦτα". Se alude entonces a todo lo que antes se ha escrito (participio aoristo), ya sea todo el evangelio, la última parte, o el último capítulo o la última sección. Pero en correspondencia con la conclusión del cuerpo del evangelio en Jn 20,30-31, es conveniente entender que la afirmación se refiere a todo el evangelio[152]: lo cual requiere que el "γράψας ταῦτα" de Jn 21,24a tenga el mismo sentido que tiene el "ταῦτα δὲ γέγραπται" de Jn 20,31 donde se hace referencia explícita a la *las señales escritas en <u>este libro</u>*, "ἐν τῷ βιβλίῳ τούτῳ" (Jn 20,30).

---

[150] "Par ailleurs, le symbolisme et la valeur de révélation de ce geste à la cene ont été dégagés dans la tradition par un rapprochement suggestif de Jn 13,25 ('la *poitrine*' de Jésus) et 7,37-38 ('le *sein*' de Jésus, d'où s'écoulent des flots d'eau vive; on identifiait κοιλία de 7,38 avec στῆθος, de 13,25). D'où la conclusion classique: Jean a bu l'eau vive de l'évangile à la source qu'était la 'poitrine' du Seigneur". I. DE LA POTTERIE, *Le témoin qui demeure: le disciple que Jésus aimait*: Biblica 67,3 (1986), 343-359, 352. En este sentido, H. Rahner remite a: "Nombreux textes de la tradition patristique et médiévale; la formule a été conservée dans le Bréviaire, á la fête de saint Jean l'Évangéliste (27 déc.), au répons des matines: <<Fluenta Evangelii de ipso sacro Dominici pectoris fonte potavit>>. H. RAHNER, *De Dominici pectoris fonte potavit*, ZKTh 55 (1931) 103-108.

[151] T. D'AQUIN, *Commentaire sur l'Évangile de Saint Jean*, vol.1, Paris 1998, 138. Los resaltados en cursiva son nuestros, desean resaltar, de algún modo, la capacitad de atestiguar que posee el Hijo en virtud de su relación con el Padre, a la que hará alusión la capacidad del discípulo amado de atestiguar sobre el Hijo, siempre en virtud de una relación similar para con él (cf. Jn 13,23.25; 21,20).

[152] Cf. J. BEUTLER, *Comentario al evangelio de Juan*, o.c., p. 505.

Ahora bien, ¿en qué sentido ha de tomarse esta afirmación que atribuiría al discípulo amado la escritura del evangelio (ὁ γράψας ταῦτα), de las obras y palabras de Jesús sobre los cuales da testimonio (ὁ μαρτυρῶν)? La respuesta a este interrogante depende de las acepciones que se atribuya al verbo griego "γράφω", que no debería entenderse en un sentido exclusivamente material o mecánico, sino también en un sentido "causativo", que significa "ser la causa o el causante de la acción de escribir" (v.g. Jn 19,19-22)[153].

A este tenor, Juan 21,24 afirmaría que el testimonio del discípulo amado se encuentra de algún modo en el origen de la tradición que más tarde, con el concurso de otras manos muy creativas y un proceso de redacción que incluyó varios estadios, produjo el Evangelio[154]. Se podría decir, entonces, que el discípulo amado es "autor" en tanto que sobre su "autoridad" de testigo cualificado se apoya el Evangelio[155].

Por consiguiente, lo mismo que la presentación del rol de Pedro se termina con un comentario del narrador (v. 19), así también ocurre con la del discípulo amado (v. 24a). Si el servicio prestado por Pedro culmina en una muerte martirial, el que realiza el discípulo amado culmina en un testimonio que permanece. Y ambos constituyen "testimonios" distintos y complementarios dentro del único seguimiento de Jesús[156].

Así, en la parte final del diálogo se clarifica ahora el rol esbozado por el discípulo amado en la narración que simbólicamente prefiguraba el diseño eclesiológico del cuarto evangelio (cf. Jn 21,1-14). De hecho, el reconocimiento por parte del discípulo amado del incógnito de la orilla, a través de su testimonio (g), "ὁ κύριός ἐστιν" (v. 7), desencadenó todo el movimiento sucesivo de la escena que condujo a

---

[153] Cf. J. BERNARD, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St John*, Edinburgh 1928, 713. A. LINCOLN, *The Gospel according to Saint John*, New York 2005, 523.
[154] Cf. R. BAUCKHAM, o.c., p. 361.
[155] Cf. F. MOLONEY, *The Gospel of John*, o.c., p. 561
[156] Cf. R. BROWN, *El Evangelio según Juan*, XIII-XXI, o.c., p. 1451. F. MOLONEY, *Love in the Gospel of John, An Exegetical, Theological, and Literary Study*, o.c., p. 186-187. B. BLAINE, *Peter in the Gospel of John: The Making of an Authentic Disciple*, Academia Biblica 27, Atlanta 2007, quien al respecto comenta: "Peter is described as one as one who loves Jesus while BD is described as one who is loved by Jesus. This is further evidence that we are to think of the two disciples as *composite halves of the ideal Johannine Christian*". El resaltado en cursiva es nuestro.

todos, empezando por Simón Pedro, continuando por los otros discípulos, e incluido el fruto de la pesca, a reunirse con el Señor, y a ser alimentados por él[157].

Dicho testimonio, para resaltar su importancia, resonó tres veces durante la narración: en el momento en que el discípulo amado se lo comunica a Pedro (v. 7a), cuando el narrador relata que al escuchar el testimonio (ἀκούσας), Simón Pedro se ciñe la vestidura y salta al mar para alcanzar a Jesús (cf. v. 7b), en fin, cuando todos fueron invitados a comer por el Señor, y ninguno de ellos se atrevía a preguntarle "¿tú, quién eres? Pues sabían que era el Señor" (v. 12).

Se trata, por tanto, de un testimonio que habiendo sido escuchado (ἀκούσας) provoca la reacción del que será transformado en pastor; un testimonio que resuena en el corazón de los discípulos venciendo la duda y el titubear en virtud de la veracidad y fiabilidad que dicho testimonio transmite (εἰδότες ὅτι ὁ κύριός ἐστιν).

4.8. La comunidad testifica sobre la veracidad de su testimonio

El v. 24b consta de una oración verbal, formulada en primera persona del plural (οἴδαμεν), a la cual se añade una oración nominal subordinada que inicia con "ὅτι". Un grupo de discípulos no identificado atestigua en el "nosotros" implícito del verbo, la credibilidad del testimonio del discípulo amado: "καὶ οἴδαμεν ὅτι ἀληθὴς αὐτοῦ ἡ μαρτυρία ἐστίν". Sentado esto, ha de resaltarse que el testimonio del discípulo amado, según quienes lo certifican, provenía del Espíritu de la Verdad, puesto que afirman en relación a su testimonio que es verdadero (ἀληθὴς), esto es, conforme a la realidad divina (cf. Jn 15,26-27). Y así como se ha afirmado que el testimonio de Jesús era verdadero y auto-autenticado (cf. Jn 5,36; 5,31; 8,14.18), de esta manera se efectúa ahora una afirmación similar para este testimonio escrito que recoge fidedignamente aquél (Jn 21,24b)[158].

---

[157] "At first no one in Peter's boat "knows" the person on the shore telling them where to cast their net; all are "not in the know". But the Beloved Disciple comes to know and in turn enlightens the others: "It is the Lord". J. NEYREY, *The Gospel of John*, New York 2007, 335.

[158] A propósito del sentido del adjetivo "verdadero" (ἀληθής), comenta Y. Simoens: "L'adjectif "véritable" fait de nouveau se croiser les deux mondes hellénistique et sémitique. "Véritable", plus insistant que "vrai", évoque la vérité au sens grec, repris par Thomas d'Aquin: 'L'adéquation de l'intelligence et de la chose". L'univers sémitique est moins abstrait. La vérité n'y est pas conceptuelle. Elle fait naître des concepts, mais dans une relation interpersonnelle. Sans s'opposer à la vérité au sens aristotélicien, elle se nourrit de l'expérience symbolique. Quand il est dit, par example, de la lumière qu'elle 'illumine tout homme en venant dans le monde' (Jn 1,9) et du Verbe-chair, qu'il est 'accompli de

Por otra parte, este "nosotros", que puede estar haciendo referencia aquí a los autores del epílogo, confirma que este testimonio es anterior a ellos en su forma escrita (ὁ γράψας ταῦτα), y se halla contenido en el documento que el lector está concluyendo, el evangelio tal cual ha llegado a nuestras manos (Jn 1-21)[159]. A este tenor, J. Zumstein comenta:

> El círculo autorial, que se expresa en primera persona del plural y en presente (οἴδαμεν), y que actúa en el epílogo, se distingue así explícitamente de la pluma que está en el origen del evangelio, la del discípulo amado, que pertenece al pasado; este círculo pretende, no sólo designar al autor del relato joánico, sino garantizar su autenticidad. El escrito así designado posee valor de testimonio (μαρτυρία), lo cual significa que se trata de un relato concebido y sostenido por la fe. Este testimonio es verídico (ἀληθὴς), en el sentido de que es conforme a la realidad divina. Conviene relacionar, pues, esta declaración con las enigmáticas palabras de Cristo sobre el destino del discípulo amado. Este ha fallecido (cf. v. 23), pero eso no afecta a la declaración de Cristo, pues el discípulo permanece (μένειν) presente entre los creyentes hasta la parusía por medio del testimonio que ha dejado escrito[160].

Por consiguiente, dicho círculo "autorial", según la terminología empleada en la cita anterior, representado en el "nosotros", formaría parte, a su vez, de un grupo más grande a cuyo servicio se encuentra. Tal grupo no es otro que el que subyace a la expresión "τοὺς ἀδελφούς" del v. 23. De este modo, se refiere al grupo de la comunidad creyente, destinataria del testimonio escrito del discípulo amado; todo ello, teniendo presente que el término "los hermanos", aplicado primero en la narración a los hermanos naturales de Jesús (cf. 2,12; 7,3-5), fue aplicado luego a los discípulos (cf. Jn

---

grâce et de vérité' (Jn 1,14), l'auteur s'appuie sur la traduction grecque de '*emet*- 'vérité' en hébreu. Il s'agit dans ce cas du substantif de la racine verbale '*aman*, d'ou vient notre *Amen*. Que dis-je par: *Amen*? J'adhère dans la foi à ce qui est proclamé. Le symbole de la vérité en ce sens, c'est le rocher, le roc, ce sur quoi ou sur qui je peux m'appuyer parce que cet appui tient. La lumière, la véritable, c'est donc celle à laquelle je crois, sur laquelle il est possible de se fonder". Y. SIMOENS, *Évangile selon Jean*, o.c., p. 460. Tal comprensión del término se halla, pues, presente en nuestro versículo (Jn 21,24).

[159] En referencia a la expresado, F. Moloney comenta: "Whatever scholarship may dicide about the origins of John 21 as an "addendum" or an "epilogue" to an original Gospel, this collection of postresurrection stories was important to the Christians who first wrote and passed down the Gospel to larger generations (For this reason alone, it must be regarded as an "epilogue", something that belongs to the Gospel as we have it, and not just an 'addendum' or a 'postscript')". F. MOLONEY, *Glory not Dishonor, Reading John 13-21*, Augsburg Fortress 1998, 183.

[160] J. ZUMSTEIN, *El Evangelio según Juan. Jn 13-21*, Salamanca 2016, 400-401. El mismo autor clarifica en este lugar (p. 400), a través de una nota el sentido que otros autores, además de él, le otorgan a la expresión 'círculo autorial': "Según Overbeck seguido por Thyen, la primera persona del plural designa un *pluralis auctoris*". Lo cual se corresponde con expresión "autores del epílogo" que en modo sistemático hemos venido utilizando en la presente disertación.

20,17), y en el presente contexto alude, como en 1Jn (cf. 1Jn 3,12-17), a la comunidad cristiana que se remite al discípulo amado como su fundador (cf. v.23)[161].

Pero, esta afirmación (cf. v. 24b) cambia el foco de atención de la comunidad del pasado y su experiencia de Jesús a la comunidad del presente. Ya que ahora la escritura del relato y el testimonio del discípulo amado que representa, juega un papel crucial en la continuación de la misión de Jesús en la historia, a través de la comunidad de sus discípulos (cf. Jn 17,18)[162]. Es por ello que resultaba imprescindible, una vez finalizada la narración del discípulo amado sobre Jesús, diseñar la prefiguración de la vida y misión de la comunidad de los discípulos del Señor en el tiempo que media entre la pascua y su parusía (Jn 21,1-14); así como también definir y articular los roles o encargos eclesiales en función de tal diseño eclesiológico (vv. 15-24). F. Moloney lo expresa de la siguiente manera:

> The question of the relative roles of these two disciples is raised and answered. A Johannine community of "followers", aware that they have all been commanded to love as Jesus has loved, look back upon these two foundational figures and ask about the relative significance of their roles in the ongoing life of love to which they have been called[163].

Todo lo cual constituye la relectura eclesiológica, fiel y a la vez creativa, efectuada por los autores del epílogo en relación al testimonio recibido del discípulo amado, verdadero tesoro de la comunidad. Esto es así, siempre y cuando se caiga en la cuenta de que el relato joánico sobre Jesús, finalizado en Jn 20,30-31, no significaba, en absoluto, el fin del relato de los discípulos joánicos (cf. Jn 20,21), toda vez que el legado cristológico recibido, entendido como cristología extrema de la encarnación, no derogaba o hacía superflua la eclesiología, sino más bien, la exigía y reclamaba[164]. A este tenor, resultan iluminadoras las palabras de F. Moloney en una reciente contribución:

---

[161] "However idealized his portrayal in the narrative, the Beloved Disciple is a real figure who has played founding role in *the Johannine community, the brothers and sisters mentioned here*". A. LINCOLN, o.c., p. 522, el resaltado en cursiva es nuestro. Cf. J. MICHAELS, o.c., p. 1052. J. MATEOS – J. BARRETO, o.c., p. 911. R. BROWN, *El Evangelio según Juan*, XIII-XXI, o.c., p. 1438. B. GAVENTA, *The archive of Excess: John 21 and the Problem of Narrative Closure*, in R. A. CULPEPPER and C. C. BLACK (ed.), *Exploring the Gospel of John. In Honor of D. Moody Smith*, Louisville (1996) 240-251, 244.

[162] "This assertion shifts the focus from the community of the past and its experience of Jesús to the community of the present. It is not what the disciples knew or even Jesus knew that stands at the end of the Gospel, but what the community in the present knows". Ib., 244.

[163] F. MOLONEY, *Love in the Gospel of John, An Exegetical, Theological, and Literary Study*, o.c., p. 184.

[164] Cf. U. SCHNELLE, *Johanneische Ekklesiologie*: New Test. Stud. 37 (1991) 50.

> John's story of Jesus ended in 20:30-31, but that was not the end of the story of the Johannine disciples. The implied author whose narrative, christological, and theological strategies direct the rhetoric of 1:1-20:31 wanted to convince readers that the Scriptures had been fulfilled in the glorification of Jesus through his death and resurection (19:23-37, esp. vv. 28-30), and he had left the graphē of his story of Jesus as a witness to that fulfillment (20:9, 30-31). What had been selected from the tradition had been "written" that all who did not see might believe in Jesus as the Christ, the Son of God, and have life in his name (20:30-31). But, as we know from subsequent Johnnine literatura (1, 2 and 3 John), the Johannine disciples were troubled by the unanswered questions concerning the nature and mission of the community as well as questions of leadership and authority. The story of Jesus had come to an end, but another story had begun. The implied author of John 21called upon other Johannine traditions concerning the risen Jesus to generate that story[165].

Sin embargo, hay algo más, ateniéndonos a la interesante sugestión que entraña el v. 25. Recapitulemos brevemente. Jn 21,24, al mismo tiempo que concluye de modo satisfactorio la segunda sub-unidad literaria del epílogo (vv. 15-24), afirmando que el testimonio de Jesús, verdadero y auto-autenticado (cf. Jn 5,36; 5,31; 8,14.18), ha sido recogido para las nuevas generaciones de discípulos en el testimonio escrito, igualmente veraz y fidedigno, cumple también la función de sello literario (σφραγίς)[166] o certificación de autenticidad, para el conjunto de la obra (Jn 1-21).

En dicha certificación de autenticidad, los autores del epílogo, hablando de parte de la escuela joánica, atestiguan sobre la veracidad del evangelio de la comunidad. Los

---

[165] F. MOLONEY, *Closure*, in D. ESTES - R. SHERIDAN (ed.), *How John Works. Storytelling in the Fourth Gospel*, Resources for Biblical Study 86, Atlanta 2016, 225-239, 238. Por otra parte, B. Gaventa acota: The ending in John 21, however, both recalls a series of scenes throughout the Gospel and signals that this narrative cannot close on a world whose equilibrium is restored or only modestly altered. Following this narrative, nothing can remain unchanged. B. GAVENTA, *The archive of Excess: John 21 and the Problem of Narrative Closure*, in R. A. CULPEPPER and C. C. BLACK (ed.), *Exploring the Gospel of John. In Honor of D. Moody Smith*, Louisville (1996) 240-251, 249.

[166] "El sustantivo σφραγίς, que se halla documentado desde el siglo VI a.C., designa no sólo el instrumento con el que se sella (es decir, entre otros, el sello cilíndrico, el anillo de sello o la piedra de sellar), sino también la marca del sello (*sigillum*, de *signum*) como signo acreditativo." T. Schramm, σφραγίς, en H. BALZ – G. SCHNEIDER, *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, vol.2, o.c., p. 1626-1629. "Signet rings were used to seal ancient documents and identify the author or sender through the imprint of his ring in the wax seal (Rev 5:1). Dionysius of Halicarnassus, for example, reports the following: 'and when he [Brutus] found those [letters] written by his sons, each of which he recognized by the seals [σφραγίσιν], and after he had broken the seals, by the handwriting, he first ordered both letters to be read by the secretary in the hearing of all who were present' (Roman Antiquities 5.8; LCL 3:23-25). The seal then became a metaphor for a validating paratext. Ancient poets and modern literary critics use the term *sphragis* (σφραγίς) or seal to refer to poetry at the end of a song that asserts the excellence of the song by 'highlighting the skill of the poet, the tradition behind him, or the prestigious origin of the genre' (Rutherford 1997, 46). P. H. Schrijvers (1973,149) observed that a *sphragis* in a strict ought to contain the name of the author, but the term has come to be used more generally for validating paratexts. A *sphragis*, therefore, typically identifies the author and certifies the authenticity of the document or its contents (Carlson 2005, 54-56)…The review of closural statements allows us to analyze the form and function of John 21:24-25 in the context of paratexts at the end of other ancient writings. R. CULPEPPER, *John 21:24-25*: *The Johannine Sphragis*, in P. ANDERSON – F. JUST – T. THATCHER (ed.), *John, Jesus, and History, Volume 2. Aspects of Historicity in the Fourth Gospel*, Early ChristianitY and Its Literature 2, Atlanta 2009, 349-364, 357-358, 360.

autores del epílogo afirman así que las convenciones de buena historiografía han sido seguidas, que el evangelio está basado sobre el testimonio de un testigo ocular real, y que el relato de la vida de Jesús que procede de él, es por tanto fidedigno[167].

Tal certificación, como se adelantó antes, puede haber estado motivada, además de las razones aducidas en la cita anterior, porque el discípulo amado había muerto y otros relatos que divergían del evangelio se habían dado a conocer a la comunidad, causa por la cual posiblemente, a continuación del v. 24 se redactó el v. 25. Dicho versículo, al tiempo que establecía un cierto tipo de paralelismo textual con Jn 20,30, a modo de segunda conclusión[168], también se abría a otros testimonios escritos distintos sobre Jesús y su obra, reconociendo, así, que el propio nunca podría, ni pretendía, abarcar la totalidad de lo que Jesús hizo: "Εστιν δὲ καὶ ἄλλα πολλὰ ἃ ἐποίησεν ὁ Ἰησοῦς, ἅτινα ἐὰν γράφηται καθ' ἕν, οὐδ' αὐτὸν οἶμαι τὸν κόσμον χωρῆσαι τὰ γραφόμενα βιβλία" (Jn 21,25)[169].

Definidos, pues, y articulados los ministerios eclesiales en función del diseño eclesiológico del cuarto evangelio, prefigurado simbólicamente en Jn 21,1-14, y autenticado en su conjunto todo el evangelio (Jn 1-21) para beneficio de las presentes y futuras generaciones de discípulos del Resucitado, nos corresponde ahora pasar a la exposición de modo más sistemático y discursivo del paradigma eclesiológico resultante de la relectura efectuada por el epílogo del mensaje del cuerpo del evangelio (Jn 1-20).

Puesto que ya el Señor ha proveído el "προσφάγιον" que faltaba a su comunidad de discípulos (cf. Jn 21,5), los encargos eclesiales[170]; para aprender a discernir su presencia en el tiempo post-pascual, poder realizar su misión en el mundo, alimentar, de manera diferenciada, a los miembros de su redil, y guiarlos hacia Él, donde hallarán vida y vida en abundancia (cf. Jn 10,10).

---

[167] Cf. ib., 363.

[168] Cf. B. GAVENTA, *The archive of Excess: John 21 and the Problem of Narrative Closure*, in R. A. CULPEPPER and C. C. BLACK (ed.), *Exploring the Gospel of John*. *In Honor of D. Moody Smith*, Louisville (1996) 240-251, 249.

[169] Cf. R. CULPEPPER, *John 21:24-25*: *The Johannine Sphragis*, in P. Anderson – F. Just – T. Thatcher (ed.), *John, Jesus, and History, Volume 2. Aspects of Historicity in the Fourth Gospel*, o.c., p. 363. También J. Michaels que en referencia a lo expresado acota: "At the end we are reminded that the Gospel of John is "true" (v. 24), and yet that it is not the only truth (v. 25)". J. MICHAELS, o.c., p. 1058.

[170] Cf. C. TALBERT, *Reading John. A Literary and Theological Commentary on the Fourth Gospel, and the Johannine Epistles*, New York 1992, 263.

En efecto, si el Señor había dicho en Jn 21,10 "ἐνέγκατε ἀπὸ τῶν ὀψαρίων ὧν ἐπιάσατε νῦν", y fue Pedro quien cumplió la orden dirigida a todo el grupo de discípulos, arrastrando y sacando a tierra la red llena de peces, esbozando así el encargo pastoral clarificado en Jn 21,15-19; ahora, en Jn 21,24, se afirma claramente del discípulo amado "Οὗτός ἐστιν ὁ μαθητὴς ὁ μαρτυρῶν περὶ τούτων καὶ ὁ γράψας ταῦτα". Haciendo con ello, en primer lugar, una alusión directa e inmediata al v. 7 del epílogo, el testimonio que retoma la confesión de fe climática del evangelio: "ὁ κύριός ἐστιν" (cf. Jn 20,28). Testimonio que permanece (cf. Jn 21,20-23) porque ha sido consignado por escrito. En verdad, el Señor, también esta vez, ha proveído (cf. Jn 21,6).

CAPITULO VII

EL PARADIGMA ECLESIOLÓGICO JOÁNICO

Motivados por la necesidad de explicar la naturaleza y la importancia de las mediaciones eclesiales del pastor, el testigo y la eucaristía para garantizar la vida y misión de la comunidad de discípulos del Resucitado en medio del desafío del tiempo post-pascual, esto es, saber reconocer la presencia del Ausente para seguirle y estar con él, los autores del epílogo, a través del lenguaje simbólico, nos presentan en la primera sección el paradigma eclesiológico joánico (vv. 1-14), que tiene en cuenta las diversas declaraciones eclesiológicas diseminadas a lo largo del cuerpo del evangelio, pero ahora en forma articulada y coherente, enfatizando el aspecto pragmático. Dicho paradigma se presenta como una eclesiología fuertemente radicada en la cristología del evangelio.

La segunda sección del epílogo (vv. 15-24), clarifica y desarrolla la perspectiva teológica jóanica de las mediaciones eclesiales, esbozadas simbólicamente en la primera sección, presentando, para ello, lo específico de cada una y, al mismo tiempo, su complementariedad; en este sentido, el trabajo de reflexión teológica que aquí realizan los autores del epílogo, logra dilucidar con coherencia la relación existente entre *creer* y *amar*, discipulado y amor, temas transversales del relato evangélico.

Por lo demás, a través de la original organización y disposición del heterogéneo material tradicional y el trabajo redaccional, el círculo de autores que se halla en acto en el epílogo, deja claro que las mediaciones eclesiales están en función de la vida y misión de la Iglesia, entendida en el evangelio de Juan, como la comunidad de discípulos del Resucitado.

Todo esto, sin dejar de lado la consideración fundamental de que tanto el paradigma eclesiológico joánico (vv. 1-14) como su correlato hermenéutico (vv. 15-24), se presentan enmarcados y definidos por el lenguaje de la revelación (Jn 21,1.14).

Sentado esto, el desarrollo del presente capítulo seguirá el siguiente orden: en primer lugar, las implicaciones desde el punto de vista eclesiológico del encuadramiento

del relato del epílogo por el lenguaje de la revelación (φανερόω); en segundo lugar, después del análisis exegético de la primera sección realizado en el quinto capítulo, la naturaleza de la Iglesia en la perspectiva del cuarto evangelio, destacando para ello su distintivo y peculiaridad. En un tercer momento, siempre apoyados en el estudio exegético previamente realizado, se expondrá la naturaleza y cometido de las mediaciones eclesiales, a saber, el pastor, el testigo y la eucaristía; finalizará el capítulo, abordando el tema de la misión de la Iglesia desde la óptica joánica.

1. Jesús prolonga su revelación en el mundo *en*, *con* y *a través* de su comunidad de discípulos

Habíamos visto durante el desarrollo de nuestra disertación que la expresión "Jesús se manifestó (ἐφανέρωσεν) de nuevo a los discípulos" en Jn 21,1, establecía un nexo entre la actividad del Jesús resucitado y el Jesús del ministerio. Sin embargo, en el cuarto evangelio, fuera de Jn 21, vimos también que no se emplea "φανερόω" para indicar la resurrección de Jesús. Por tanto, una pregunta pertinente iba en la línea de comprender cuál era el significado de las comparecencias finales de "φανερόω" que enmarcan el relato de epílogo del evangelio.

A este tenor, había constituido un aspecto clave, en vistas a establecer la naturaleza y finalidad de las comparecencias de "φανερόω" en Jn 21, la determinación, por un lado, de la relación existente entre las comparecencias de "φανερόω" en el cuerpo del evangelio con respecto a las del epílogo; y, por otro, la relación que hay entre las dos primeras manifestaciones del Resucitado a los discípulos (Jn 20,19-23.24-29) y la tercera (Jn 21,1-14), ya que, la manifestación pascual del epílogo considera también las dos anteriores como acto de revelación (cf. Jn 21,14). Esta doble confrontación, por lo demás, sumada al escenario geográfico donde se desplegaba la tercera manifestación del Resucitado a los discípulos, pone en consideración importantes implicaciones eclesiológicas que aquí se retoman para ser ampliadas.

2. Las apariciones pascuales, acto de revelación que lleva a culmen la exposición del relato evangélico

Así, pues, con respecto las comparecencias de "φανερόω" a lo largo del cuerpo del evangelio, se señalaba que eran seis (Jn 1,31; 2,11; 3,21; 7,4; 9,3; 17,6); y que todas

ellas se referían, a modo de hilo conductor del relato evangélico, o bien, a la revelación de Jesús o de su gloria, o bien, a las obras de Dios[1]. Dichas comparecencias, en lugares clave de la trama narrativa del cuerpo del evangelio, empleaban el lenguaje de la revelación para cualificar la actividad del Jesús terreno[2]. De tal modo que en las acciones de Jesús se revelaban las obras de Dios y por medio de sus signos la gloria del Verbo encarnado se hacía visible y llamaba ineludiblemente a creer[3].

Sin embargo, tanto la séptima como la octava y novena comparecencias, se encuentran ubicadas ahora en el ciclo pascual, y específicamente en el epílogo del evangelio, englobando y enmarcando a este último, al mismo tiempo que lo asimilan a las precedentes apariciones del Resucitado a los discípulos (cf. Jn 21,1.14). De ahí, la interrogación ¿Qué plus de sentido ha recibido el término, técnicamente empleado en Juan para la revelación, en estas recurrencias finales?

A este tenor, el primer aspecto destacable es que la manifestación del Señor, en el contexto del ciclo pascual, es diferente[4]; puesto que, una vez llegado Jesús a la consumación de su hora, revelarse significa el establecimiento de su identidad como el crucificado, el Jesús que han venido conociendo los discípulos, pero al mismo tiempo, el resucitado y ascendido al Padre para recibir de Él la Gloria que era suya antes de que el mundo existiese (cf. Jn 17,5). Ese es el Jesús que ahora *se revela*, manifestando, de este modo, su alteridad. Esta especial manifestación del Señor resucitado es, por consiguiente, parte de su completa revelación a partir del acontecimiento de la encarnación[5].

La triple comparecencia de "φανερόω" en el epílogo, en tal sentido, asevera de forma explícita que las apariciones pascuales constituyen un acto de revelación culminante de la exposición del relato; y, por otro lado, que la tercera manifestación también constituye acto de revelación, aunque distinto al de las primeras apariciones narradas (cf. Jn 20,19-23; 24-29).

Al respecto, debe resaltarse que uno de los detalles más significativos en el primer versículo del epílogo consiste en la forma gramatical que adoptaban allí la

[1] Cf. J. SANDERS – B. MASTIN, *A Commentary on the Gospel according to St John*, London 1968, 369.
[2] Cf. J. ZUMSTEIN, *L'Évangile selon Saint Jean (13-21)*, Gèneve 2007, p. 305.
[3] Cf. U. SCHNELLE, *Antidocetic Christology in the Gospel of John*, Minneapolis 1992, 174-175.
[4] Cf. J. MICHAELS, *The Gospel of John*, Grand Rapids 2010, 1028.
[5] Cf. B. WESTCOTT, *The Gospel according to St. John*, London 1903, 299.

séptima y octava comparecencia de "φανερόω", en comparación con las anteriores del cuerpo del evangelio. Así, en Jn 21,1a, se lee: "Μετὰ ταῦτα ἐφανέρωσεν ἑαυτὸν πάλιν ὁ Ἰησοῦς τοῖς μαθηταῖς". La expresión resulta novedosa porque es la primera vez, entre las comparecencias de "φανερόω" en el relato evangélico, donde se informa que "Jesús *se* reveló a sí mismo" (ἐφανέρωσεν ἑαυτὸν); es decir, el complemento directo de la acción de revelar, es el mismo Jesús.

Sin embargo, recuérdese que en la cuarta comparecencia de "φανερόω" en el cuerpo del evangelio (Jn 7,4), los parientes de Jesús, sus hermanos, le exigen que *se* revele al mundo (φανέρωσον σεαυτὸν τῷ κόσμῳ). Como ya se evidenció en su momento, en esta comparecencia de "φανερόω", se emplea también el pronombre reflexivo en acusativo, al igual que en Jn 21,1. Pero con la gran diferencia de que, en aquel pasaje, Jesús respondió al irreverente imperativo de sus hermanos de esta manera: "Mi tiempo todavía no ha llegado" (Jn 7,6), en clara referencia a su "hora" y a la voluntad de su Padre bajo cuyo imperio aquella hora se encontraba.

Ahora, en cambio, después de haber atravesado su hora, y de haberla llevado a su plena consumación, Jn 21,1 reporta, con profunda y coherente visión de conjunto del relato evangélico, que Jesús *se* reveló a sí mismo de nuevo a los discípulos (ἐφανέρωσεν ἑαυτὸν πάλιν ὁ Ἰησοῦς τοῖς μαθηταῖς). De ahí que, las anteriores apariciones pascuales al grupo de los discípulos (cf. Jn 20,19-23; 24-29), habían constituido una verdadera "auto-revelación" por parte de Jesús ante los suyos (cf. Jn 21,14) como el Crucificado-Resucitado-Ascendido al Padre-el Viviente-Hermano-Señor y Dios[6].

2.1. En el tiempo post-pascual el reconocimiento del Resucitado está mediado

¿Qué tiene, entonces, de particular esta tercera manifestación del Resucitado a los discípulos de la que habla Jn 21, en comparación con las anteriores (Jn 20,19-23; 24-29)? Con relación a lo expresado, habíamos detectado en nuestra disertación la presencia de indicios en el texto para responder al interrogante. En concreto, fijando la mirada en la segunda parte del primer versículo del epílogo (Jn 21,1b), fue observado que se retoma el verbo "φανερόω", su octava recurrencia, en idéntica forma gramatical

[6] Cf. C. KEENER, *The Gospel of John. A Commentary*, vol.2, Peabody 2003, 1225.

con respecto a Jn 21,1a, pero acompañado esta vez de la partícula "δέ" y del adverbio "οὕτως" (ἐφανέρωσεν δὲ οὕτως).

Recordamos en aquella ocasión que, como partícula adversativa, "δέ" designaba un contraste en relación a la frase, declaración o término precedente[7]. Y su normal colocación en segunda posición[8], en este caso inmediatamente después del verbo "ἐφανέρωσεν", llevaba consigo un matiz de contraste perceptible a través del contexto literario precedente, a saber, las manifestaciones pascuales al grupo de discípulos.

Por otro lado, también llamábamos la atención sobre la presencia del adverbio "οὕτως". Esta tercera manifestación, en consecuencia, lleva consigo la marca de su peculiaridad en relación a las anteriores, pues el adverbio modal (οὕτως) vendría a indicar al lector u oyente en qué consiste dicha peculiaridad.

Al respecto, según la narración del epílogo, las circunstancias parecen ahora distintas y el reconocimiento del Señor ya no es inmediato, como en el caso de las dos anteriores manifestaciones pascuales ante los discípulos, acontecidas en la forma de "cuerpo resucitado"[9]. Por tanto, la diferencia entre las manifestaciones pascuales del Resucitado a los discípulos en Jn 20 y la de Jn 21, radica en que ya no se trata, en el epílogo, de que los discípulos reconozcan a Jesús como el Cristo, el Hijo de Dios, el Señor, sino más bien cómo han de ser capaces ahora, en el tiempo post-pascual, de reconocer la presencia del Resucitado, de tal modo que se continúe prolongando el efecto de su revelación en el mundo. El epílogo del evangelio presentaba, así, el desafío de la hora actual para la comunidad de discípulos que vive un nuevo tiempo marcado por la "presencia" del Ausente[10].

En el tiempo post-pascual el reconocimiento del Señor por parte de la comunidad de discípulos, dependa de concretas *mediaciones eclesiales* que, en el contexto de una pesca y de una comida, según el lenguaje simbólico joánico, sepan descubrir la presencia del Resucitado[11]. Ya que, dicha revelación refleja la expectación

---

[7] Cf. K.-H. PRIDIK, δέ, en H. BALZ – G. SCHNEIDER (ed.), *Exegetical Dictionary of the New Testament*, vol.1, Salamanca 1996, 278.
[8] Cf. F. BLASS, *Grammar of New Testament Greek*, London 1911, 290.
[9] Cf. D. CARSON, *The Gospel according to John*, Grand Rapids 1991, 503. X. LÉON-DUFOUR, *Lecture de l'Évangile selon Jean*, t.4, Paris 1996, 223-224.
[10] Cf. R. CULPEPPER, *Designs for the Church in the Imagery of John 21: 1-14*, en J. FREY – J. VAN DER WATT – R. ZIMMERMANN (ed.), *Imagery in the Gospel of John*, Tübingen 2006, 377.
[11] Cf. X. LÉON-DUFOUR, *Lecture de l'Évangile selon Jean*, t.4, o.c., p. 274-275.

de los encuentros con el Señor en el tiempo post-pascual anunciada en los discursos de despedida (cf. Jn 14,21-28).

2.1.1 Implicaciones eclesiológicas de la tercera manifestación de Jesús a los discípulos

Ahora bien, el significativo detalle de la inclusión literaria que forman tanto la comparecencia del verbo "φανερόω" y su sujeto, Jesús, como el dativo plural de "μαθητής" (τοῖς μαθηταῖς) (Jn 21,1.14), sugieren que la tercera manifestación de Jesús resucitado se centra enteramente sobre el grupo o comunidad de discípulos, especificando que dicha manifestación acontece "después de estas cosas" (μετὰ ταῦτα); es decir, que después de concluido el relato que ha versado sobre la forma en que Jesús se ha revelado al mundo, a Israel, y a los discípulos (cf. Jn 12,37-42; 14,22; 18,20), sigue ahora la descripción del modo a través del cual los suyos van a prolongar la revelación de Jesús en la historia, hasta que él vuelva (cf. Jn 21,22-23).

Por ende, semejante encuadramiento del relato del epílogo, que enmarca la vida, la misión y el porvenir de la comunidad de discípulos del Resucitado dentro del lenguaje de la revelación, dice mucho acerca del profundo calado teológico de la realidad de la Iglesia, en perspectiva joánica, ya que "φανερόω" remite a la actividad reveladora de Jesús en cuanto enviado del Padre[12].

a.- *Un eclesiología exigida y reclamada por la cristología del evangelio*

A este tenor, si la temática central del cuerpo del evangelio ha sido, sobre todo, cristológica, la temática de Jn 21 es, sobre todo, eclesiológica. Jesús, el Señor, ya no se manifiesta para revelar ulteriores aspectos acerca de su identidad, esto ha sido el objeto de todo el relato evangélico, llevado a su clímax en los relatos pascuales de Jn 20 y el comentario conclusivo del narrador en Jn 20,30-31; sino que ahora se manifiesta para revelar el profundo significado teológico de la Iglesia, de su comunidad de discípulos, y, dentro de ella, especialmente, de las dos figuras clave en la narración tanto del cuerpo del evangelio como del epílogo, a saber, Pedro y el discípulo amado, de cara al tiempo post-pascual que media entre la pascua del Señor y su parusía[13].

[12] Cf. F. MOLONEY, *El evangelio de Juan*, Estella 2005, 554.
[13] Cf. J. ZUMSTEIN, *L'évengile selon saint Jean (13-21)*, Gèneve 2007, 300. C. TALBERT, *Reading John. A Literary and Theological Commentary on the Fourth Gospel and the Johannine Epistles*, Crossroad, New York 1992, 258.

Esta es la razón del uso que hace el epílogo de un verbo tan significativo del inicio del relato, para indicar que lo que sigue a continuación, el modo en que el Resucitado se volvió a manifestar (οὕτως), constituye la nueva forma de hacer disponible para las nuevas generaciones de discípulos y para el mundo, el don de la revelación de Dios, el Padre, que en Jesús tuvo su principio, "ἀρχή" (cf. Jn 1,14; 2,11; 17,6).

En consecuencia, Jn 21,1 funciona como el enunciado temático del epílogo: el pasaje del relato fundante de la revelación llevada a cabo por Jesús durante su ministerio terreno, al relato de la prolongación de su revelación, *en-con-a través de los suyos*. No pudiendo ser de otra manera, puesto que, la cristología del relato evangélico, en tanto que extrema cristología de la encarnación, no deroga ni hace superflua la eclesiología, sino que la exige y reclama insistentemente[14].

En efecto, el cuarto evangelio entiende la encarnación del Verbo de Dios, como un acontecimiento que tuvo lugar en un momento determinado de la historia, pero, precisamente, para entrar en ella y plantar en ella su morada: "Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν" (Jn 1,14). Así, el aoristo de "γίνομαι" que aparece en Jn 1,14 (ἐγένετο), se trata de un aoristo ingresivo que indica el punto de inicio de la acción, a partir de la cual, tal acción continúa prolongándose en el tiempo[15]. F. Moloney lo explica con estas atinadas palabras:

> Así como el Bautista irrumpió en la historia humana (cf. Jn 1, 6: *egeneto anthrōpos*), de igual modo entra la Palabra en la misma historia: la palabra se hizo carne (*sarx egeneto*). La Palabra preexistente, tan íntimamente asociada con Dios (cf. Jn 1,1-2), ahora encarnada, puede ser la comunicación y revelación de Dios en la situación humana, que es donde ahora habita (cf. Jn 1,14b)[16].

b.- *Una eclesiología fundada en la encarnación del Verbo*

En este sentido, encontramos en el evangelio claras expresiones por medio de las cuales se pueden intuir algunas consecuencias eclesiológicas de la libre y amorosa opción del Verbo de Dios al encarnarse, a saber, quedar unido para siempre a los suyos,

---

[14] Cf. U. SCHNELLE, *Johanneische Ekklesiologie*: New Test. Stud. 37 (1991) 50.

[15] Cf. F. BLASS – A. DEBRUNNER, *Grammatica del Greco del Nuovo Testamento*, Brescia 1997, § 331, 411. Así como el Bautista irrumpió en la historia humana (cf. v. 6: *egeneto anthrōpos*), de igual modo entra la Palabra en la misma historia: la palabra se hizo carne (*sarx egeneto*). La Palabra preexistente, tan íntimamente asociada con Dios (vv. 1-2), ahora encarnada, puede ser la comunicación y revelación de Dios en la situación humana, que es donde ahora habita (v. 14b).

[16] Cf. F. MOLONEY, *El evangelio de Juan*, Estella 2005, 62. El subrayado es nuestro.

introducir a los suyos en la comunión de vida y amor con el Padre, prolongar su misión reveladora, después de su ascensión al Padre, *en, con y a través de los suyos*.

Con respecto a la consecuencia del *quedar para siempre unido con los suyos*, tenemos en el evangelio pasajes elocuentes: "Y el Verbo se hizo carne, y puso su morada entre nosotros" (Jn 1,14); "Y cuando haya ido y os haya preparado un lugar, volveré y os tomaré conmigo, para que donde esté yo estéis también vosotros" (Jn 14,3); "no os dejaré huérfanos: volveré a vosotros" (Jn 14,18); "permaneced en mí, como yo en vosotros…Yo soy la vid; vosotros los sarmientos" (Jn 15,4.5); "vosotros estáis conmigo desde el principio" (Jn 15,27); "Padre, los que tú me has dado, quiero que donde yo esté estén también conmigo, para que contemplen mi gloria, la que me has dado, porque me has amado antes de la creación del mundo" (Jn 17,24).

En este sentido, el epílogo del evangelio, impregnado de un profundo realismo consecuente con la opción del Verbo de Dios por la encarnación (cf. Jn 1,6-14), nos muestra a Jesús resucitado que sigue contando de manera irrevocable, con sus discípulos (cf. Jn 21, 4-6), con hombres concretos de carne y hueso, circunscritos a un determinado momento histórico y a un espacio, llenos de limitaciones y carencias, cada uno con su propia historia de vida en lo que respecta al discipulado, proclives a todo género de tentación (cf. Jn 17,11-15), pero, al mismo tiempo, poseedores del don inestimable del amor del Padre manifestado plenamente en Jesús, su Enviado (cf. Jn 17,6). Al respecto, resultan iluminadoras las palabras de U. Schnelle al referirse a la naturaleza y significado de los signos realizados por Jesús narrados en el evangelio:

> In their extraordinary dimensions, these deeds devert all eyes to the miracle worker, who can only come from God. At the same time, their unmistakable reality reveals Jesus' humanity, *for they occur in space and time and are accomplished on behalf of concrete persons*[17].

En relación a la consecuencia, efecto de la encarnación, de *introducir a los suyos en la comunión de vida y amor con el Padre*, pueden servir de indicadores los siguientes textos: "Pero a todos los que lo recibieron les dio poder de llegar a ser hijos de Dios, a los que creen en su nombre" (Jn 1, 12); "aquel día comprenderéis que yo estoy en mi Padre y vosotros en mí y yo en vosotros" (14,20); "si alguno me ama, guardará mi

[17] U. SCHNELLE, *Antidocetic Christology in the Gospel of John*, Minneapolis 1992, 233. El resaltado en cursiva es nuestro.

Palabra, y mi Padre le amará, y vendremos a él, y haremos morada en él." (Jn 14,23); "como tú, Padre, en mí y yo en ti, que ellos también sean uno en nosotros, para que el mundo crea que tú me has enviado" (Jn 17,21); "pero vete donde mis hermanos y diles: Subo a mi Padre y vuestro Padre, a mi Dios y vuestro Dios" (Jn 20,17).

De cara al Padre, por un lado, y de cara a los discípulos, por otro, Jesús se presenta, por consiguiente, como el mediador de la revelación que, en sí mismo o para sí mismo, no retiene nada, sino que es plena transparencia del don del Padre para los suyos, plena transitividad que hace posible la nueva comunión entre los discípulos y el Padre (cf. Jn 15,15-16).

Ahora bien, con respecto a la consecuencia, derivada de la encarnación del Verbo de Dios, referida a *prolongar su misión reveladora*, después de la ascensión al Padre, *en*, *con* y *a través* de los suyos, desearíamos extendernos un poco más, no sólo citando y comentando brevemente los textos, sino explicando con mayor amplitud pasajes clave al respecto, dada la importancia que tiene esta consecuencia para la comprensión de las implicaciones eclesiológicas de la triple comparecencia de "φανερόω" en el epílogo del evangelio.

2.1.2 La prolongación de la misión reveladora de Jesús en, con y a través de los suyos

Entre los textos clave que corroboran la consecuencia, efecto de la encarnación del Verbo, relativa a la prolongación de la misión reveladora del Enviado, destacan los siguientes: "Como tú me has enviado al mundo, yo también los he enviado al mundo" (Jn 17,18); "no ruego sólo por éstos, sino también por aquellos que, por medio de su palabra, creerán en mí, para que todos sean uno" (Jn 17,20-21). Sin embargo, en esta categoría de textos, hay dos que destacan por el lugar estratégico que ocupan en el plan de la narración evangélica, y por el traspaso que ya claramente anuncian, e incluso anticipan, del testimonio revelador de Jesús al de sus discípulos: Jn 12, 20-23; Jn 18,19-21.

- *Queremos ver a Jesús (Jn 12,20-23)*

El primero de ellos, Jn 12,20-23, se encuentra ubicado al final del ministerio revelador de Jesús al mundo y a Israel, en la antesala de la llegada de su hora. Se trata del episodio de los griegos que llegan a Jerusalén para la fiesta de pascua y le ruegan a

los discípulos que desean ver a Jesús: "θέλομεν τὸν Ἰησοῦν ἰδεῖν" (Jn 12,21). Primero se lo comunican a Felipe, luego Felipe se lo comunica a Andrés, al final, los dos discípulos se lo comunican a Jesús. El cual, ante dicha petición, y sabiendo de quién procedía, reconoce que ha llegado su hora:

> Ha llegado la hora de que sea glorificado el Hijo del hombre. En verdad, en verdad os digo: si el grano de trigo no cae en tierra y muere, queda él solo; pero si muere, da mucho fruto (Jn 12,24).

Lo más sugerente de este pasaje, reside en el hecho de que los griegos (Ἕλληνες) no se dirigen directamente a Jesús, sino que buscan la mediación de uno de los suyos para *ver* a Jesús; luego el texto insiste en que Felipe, el primero que ha sido abordado por el requerimiento, no va solo a comunicárselo a Jesús, sino que busca a otro condiscípulo, Andrés, para, finalmente, *juntos* hacerlo.

Por lo demás, el texto no nos dice que los griegos hayan podido ver a Jesús; sin embargo, sí han visto y hablado a sus discípulos, y les han manifestado su deseo de verlo. Se colige de lo anterior, que el relato va ya entrecruzando de tal manera el destino de Jesús con el de los suyos que comienza a anticiparse, discretamente, la forma en que la revelación de Jesús, trascenderá los límites de Israel, alcanzando a todos los moradores de la tierra (cf. Jn 12,32). Diversas declaraciones eclesiológicas, por consiguiente, fruto de la opción de la encarnación del Verbo de Dios, van ya apareciendo diseminadas a lo largo de la narración evangélica conforme avanza la exposición cristológica.

- *Jesús, portador de la revelación, se remite a partir de ahora a los que han escuchado lo que ha dicho (Jn 18,19-21)*

En relación al segundo texto, Jn 18,19-21, se trata de la deposición del testimonio de Jesús ante el sumo sacerdote que le interroga acerca de sus discípulos y su doctrina. La ubicación estratégica de este texto, la entrada cabal en la hora de Jesús (cf. Jn 12,27-28), le confiere profunda relevancia en lo que atañe a la comprensión del vínculo indisociable entre Jesús y los suyos, entre la cristología y la eclesiología tal cual aparecen reflejadas en el cuarto evangelio; lo cual se refuerza al tener presente que la deposición del testimonio de Jesús ante el sumo sacerdote se halla enmarcada, en Jn, por el relato de las negaciones de Pedro, aspecto que otorga mayor relieve al testimonio

del Maestro, ya que mientras al exterior del aula donde se interroga a Jesús, Pedro está negando ser discípulo su discípulo, dentro, éste se está remitiendo, de manera irrevocable, a los suyos para todos aquellos que quieran tener acceso a la revelación (cf. Jn 18, 15-27).

A este tenor, el primer aspecto que llama la atención del texto reside en el modo en que Jesús responde a la interrogación que le dirige Anás. En efecto, el sumo sacerdote le había preguntado por sus discípulos y su doctrina: "Ὁ οὖν ἀρχιερεὺς ἠρώτησεν τὸν Ἰησοῦν περὶ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ, καὶ περὶ τῆς διδαχῆς αὐτοῦ" (Jn 18,19). Pero Jesús, al responder, cambia el orden de los términos de la pregunta, es decir, primero responderá acerca de su doctrina, a continuación, de los suyos.

Dicha pregunta le brinda la posibilidad a Jesús de manifestar la profunda relación existente entre su "doctrina" y "sus discípulos", que, en el fondo, equivale a decir la relación entre Jesús y sus discípulos, pues él es la misma doctrina (cf. Jn 14,6-9). En consecuencia, Jesús inicia haciendo referencia a su obra; declara lo que ha hecho libremente en presencia de todos. Pone en relieve el modo a través del cual ha desarrollado su enseñanza: abiertamente, "παρρησίᾳ" (v. 20a), constantemente, "πάντοτε" (v. 20b), sin ocultamiento, "ἐν κρυπτῷ οὐδέν" (v. 20c). De ahí que, sin relación a la peculiaridad de la obra cumplida por Jesús, en la que es revelada su identidad, queda sin contexto la referencia a los discípulos y al discipulado, ya que la obra reveladora de Jesús funda el discipulado (cf. Jn 2,11). Por ello, Jesús dirige la atención, en primer lugar, a la naturaleza de la enseñanza que ha impartido.

Ahora bien, resalta el hecho de que en el texto, el verbo empleado por Jesús para referirse a su ministerio docente, "ἐδίδαξα" (v. 20b), se encuentra enmarcado por dos formas verbales, una en perfecto y otra en aoristo, ambas también en primera persona; se trata del verbo "λαλέω" (v. 20a: λελάληκα; 20c: ἐλάλησα). Dicho encuadramiento, sugiere una connotación especial al enseñar de Jesús.

A este tenor, recordemos que el verbo "λαλέω" en el cuarto evangelio posee un uso específico; no se trata del simple "hablar" o "decir" (οὐδέποτε ἐλάλησεν οὕτως ἄνθρωπος, Jn 7,46). Juan lo emplea técnicamente para referirse al carácter revelador de

la palabra de Jesús[18]. Lo cual indica que la enseñanza de Jesús equivale a la revelación de Dios al mundo y a Israel (cf. Jn 1,18; 8,26). En efecto, al responder Jesús al sumo sacerdote, emplea términos que equiparan su respuesta al modo de hablar de YHWH en la Escritura:

> Yo soy el Señor y no hay otro. Yo no he hablado en secreto, en cualquier ángulo de un oscuro país, yo no he dicho a la estirpe de Jacob: buscadme en el caos. Yo soy el Señor que proclama la justicia, que anuncia cosas verdaderas (Is 45,18-19).

Por otra parte, en el A.T., la Sabiduría divina habla en lugares públicos invitando a todos a escuchar su mensaje (cf. Prov 8,2-3; 9,3-6; Sab 6, 14.16). Jesús, se presenta, por consiguiente, como el portador de la revelación divina, como la misma sabiduría de Dios[19].

Asimismo, otro aspecto a destacar en la primera parte del testimonio que depone Jesús ante el sumo sacerdote, consiste en el tiempo verbal empleado para "λαλέω" en su primera comparecencia en Jn 18,20. Se trata del perfecto, "λελάληκα" (v. 20a). El empleo de este tiempo pone en relieve el aspecto cualitativo de una acción que ha tenido lugar en el pasado, pero cuyos efectos continúan en el presente[20].

Jesús, por consiguiente, dando una mirada retrospectiva a todo lo que ha sido su obra, declara que ésta ha sido comunicada y ofrecida abiertamente al mundo. Y, en el actual momento, dicha obra reveladora ha entrado ya en su consumación definitiva. Sin embargo, los efectos de tal revelación son duraderos y continuarán disponibles para quien quiera acercarse y beneficiarse de ellos (cf. Jn 7,37-38). Con Jesús algo radicalmente nuevo comenzó en el pasado y sus consecuencias perduran en el tiempo[21].

Asimismo, resulta importante notar que el otro verbo que sigue al perfecto es usado esta vez en aoristo, "ἐδίδαξα" (v. 20b), con lo cual se subraya el aspecto puntual

---

[18] Cf. I. DE LA POTTERIE, *La passion de Jésus selon l'évangile de Jean*, Paris 1986, 68. R. BROWN, *The Death of the Messiah. A Commentary on the Passion Narratives in the Four Gospels*, t.1, New York, 414. X. LÉON-DUFOUR, *Lecture de l'Évangile*, t.4, o.c., p. 46.

[19] Cf. R. BROWN, *The Death of the Messiah. A Commentary on the Passion Narratives in the Four Gospels*, t.1, o.c., p. 414. También R. FABRIS, *Giovanni*, Roma 1992, 921: "La pregnanza cristológica delle parole poste in bocca a Gesù si avverte anche nella triplice ripetizione dell'egô che fa eco a quello che è risuonato nel confronto con le guardie inviate dall'autorità giudaica ad arrestarlo".

[20] Cf. F. BLASS – A. DEBRUNNER, *Grammatica del Greco del Nuovo Testamento*, Brescia 1997, § 340-341, p. 421-423.

[21] Cf. F. MOLONEY, *John 18: 15-27: a Johannine View of the Church*: DowR 112 (1994) 231-248.

de esta acción en el devenir histórico, su punto de inicio y su punto final, considerándola como un todo[22].

Sentado esto, deben entenderse las palabras de Jesús como la declaración de una enseñanza ofrecida a Israel, en la sinagoga y el templo (cf. v. 20b), cuyo momento ha pasado y ya no se repetirá más, cuyo tiempo ha sido agotado y llegado a su fin[23]. Esta idea es reforzada con el empleo, a continuación, del verbo "λαλέω", esta vez en aoristo, "ἐλάλησα" (v. 20c).

Así, pues, la expresión "ἐγὼ παρρησίᾳ λελάληκα" (v. 20a), en tiempo perfecto, ubicada en estrecha proximidad con la expresión "ἐγὼ πάντοτε ἐδίδαξα", en aoristo, reforzada luego con la del v. 20c, "ἐν κρυπτῷ ἐλάλησα οὐδέν", también en aoristo, está indicando que, aunque el tiempo de la enseñanza reveladora de Jesús a Israel, ha llegado a su fin, su palabra de revelación continúa todavía disponible en el mundo; "mundo" entendido aquí, entre las diversas acepciones joánicas del término, como objeto del amor salvífico de Dios (cf. Jn 3,16).

- *Pregunta a los que han escuchado lo que les he hablado*

Un discreto grupo de comentadores sostiene que Jesús deja sin respuesta la primera pregunta que le hace el sumo sacerdote, a saber, la relacionada con sus discípulos, "περὶ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ" (Jn 18,19)[24]. Afirman que Jesús habla solo del modo en que ha llevado a cabo su enseñanza sin agregar nada acerca de sus discípulos.

En la presente disertación, siguiendo a otros comentadores, tomamos distancia ante la anterior postura, sosteniendo que Jesús no deja sin respuesta la pregunta sobre sus discípulos, sino que, más bien, le concede gran relieve, después de haber clarificado, previamente, la naturaleza de su doctrina.

De hecho, el testimonio de Jesús ante el sumo sacerdote, a cierto punto cambia de tonalidad, pasando de un tono eminentemente declarativo a otro interrogativo y, a continuación, imperativo. Dicho cambio en el discurso abre el texto a un doble nivel

[22] Cf. F. BLASS – A. DEBRUNNER, *Grammatica del Greco del Nuovo Testamento*, o.c., § 332, p. 411-412.
[23] Cf. R. BULTMANN, *The Gospel of John*, Oxford 1964, 644. H. VAN DEN BUSSCHE, *Giovanni, Commento del vangelo spirituale*, Assisi 1971.
[24] Cf. F. MOLONEY, *John 18: 15-27: a Johannine View of the Church*: DowR 112 (1994) 231-248, 245. De modo especial, la nota n. 22.

interpretativo, no necesariamente excluyente el uno del otro. Un primer acercamiento desde el punto de vista histórico, y otro desde el punto de vista semántico-estructural.

Desde el punto de vista histórico, cuando Jesús pregunta por qué se le interroga a él directamente (τί με ἐρωτᾷς;), la pregunta puede reflejar la denuncia de la ilegalidad de tal procedimiento; es decir, la ausencia de testigos que declaren en favor o en contra del acusado[25].

Sin embargo, más allá de esta explicación plausible, y apoyados sobre ella misma, podemos acceder a otro nivel más profundo teniendo en cuenta todo el contexto en el cual se ubica la pregunta que cambia el tono del testimonio de Jesús. El tiempo de la revelación (φανερόω) por medio del testimonio directo de Jesús al mundo y a Israel ha cesado. Jesús ha hablado abiertamente y con claridad (λαλέω), ha enseñado siempre en los lugares de reunión de los judíos (διδάσκω), en secreto no ha hablado nada. Si no han escuchado lo que él ha revelado (φανερόω) es porque así no lo han querido. Ya es demasiado tarde, ya ha pasado el día de Jesús y ha llegado su hora[26]; quedó atrás lo que había dicho Jesús en su oportuno momento, antes de que el narrador comentase: "Dicho esto, se marchó Jesús y se ocultó de ellos" (Jn 12,36):

> Todavía, por un poco de tiempo, está la luz entre vosotros. Caminad mientras tenéis la luz, para que no os sorprendan las tinieblas; el que camina en tinieblas, no sabe a dónde va. Mientras tenéis la luz, creed en la luz, para que seáis hijos de la luz. (Jn 12,35-36).

Así, pues, desde este momento en adelante, su doctrina, la obra de revelación del Padre que Jesús ha llevado a cabal cumplimiento, tendrá nuevos actores en la escena del mundo, nuevos testigos, a través de los cuales su persona y su palabra reveladora continuarán permaneciendo disponibles. Se trata de los que han escuchado y guardado su palabra reveladora como tal: "Ἐφανέρωσά σου τὸ ὄνομα τοῖς ἀνθρώποις οὓς ἔδωκάς μοι ἐκ τοῦ κόσμου. σοὶ ἦσαν κἀμοὶ αὐτοὺς ἔδωκας καὶ τὸν λόγον σου τετήρηκαν" (17,6).

A este tenor, los que se hallan en situación privilegiada con respecto a esta experiencia, son los discípulos. Por eso, Jesús, ante el sumo sacerdote, los declara como

---

[25] Cf. R. BROWN, *Giovanni. Commento al vangelo spirituale*, t.2, Assisi 1979, 1015: "Il principio, secondo cui è scorretto far sì che un accusato si comprometta, è esplicito nella legge giudaica più tarda (per esempio, Maimonide), e può essere già stato in vigore in quell'epoca".
[26] Cf. H. VAN DEN BUSSCHE, o.c., p. 568.

los portadores de su testimonio, en el momento en que él está saliendo del mundo para volver al Padre. Si bien, en la respuesta de Jesús, no se retoma el término "discípulo" (μαθητής), dicho término se reemplaza por la expresión "aquellos que han escuchado lo que he dicho" (ἐρώτησον τοὺς ἀκηκοότας τί ἐλάλησα αὐτοῖς) (Jn 18,21). Ahora bien, teniendo en cuenta el calado teológico que tiene el verbo "ἀκούω" en el evangelio, en el texto se emplea la forma del participio perfecto, "ἀκηκοότας" (Jn 18,21b), lo cual confiere a la expresión el sentido de un efecto continuado en el sujeto de la acción[27]. Es decir, aquellos que han escuchado la palabra reveladora de Jesús, y cuya resonancia continúa eficaz en ellos.

De ahí que, pueda comprenderse con mayor amplitud el significado profundo que entraña el imperativo de Jesús al sumo sacerdote (ἐρώτησον τοὺς ἀκηκοότας τί ἐλάλησα αὐτοῖς); comporta un cambio decisivo en la trama narrativa del evangelio: el anuncio del pasaje del testimonio directo de Jesús al testimonio mediado, a partir de ahora, por los suyos (τοὺς ἀκηκοότας).

2.2. Una nueva provisión para su Iglesia a fin de prolongar en el tiempo la revelación

La referencia toponímica al "mar de Tiberíades", cuya primera comparecencia ha tenido lugar en Jn 6,1, llamado también allí "mar de Galilea", refuerza la idea del establecimiento de un nexo entre la actividad reveladora del Jesús terreno y el Jesús resucitado. Pero al mismo tiempo, la amplía hacia un nuevo horizonte en la perspectiva del relato evangélico: a partir de ahora, el Resucitado continúa su obra reveladora *en, con* y *a través* de la comunidad de discípulos, de su Iglesia. De hecho, fue en Caná de Galilea donde Jesús dio inicio a sus signos, reveló su gloria y sus discípulos creyeron en él: "Ταύτην ἐποίησεν ἀρχὴν τῶν σημείων ὁ Ἰησοῦς ἐν Κανὰ τῆς Γαλιλαίας" (Jn 2,11).

El otro motivo de la comparecencia en el epílogo del dato de la ubicación geográfica, "a orillas del mar de Tiberíades", pone a Jn 21 en alusión intratextual directa con la escena de la multiplicación de los panes de Jn 6. En dicha escena, Jesús proveyó con largueza pan para la multitud necesitada de alimento, pan que se convertiría, a continuación, en señal del verdadero pan bajado del cielo, el pan que da la vida al mundo (cf. Jn 6,32-33).

---

[27] Cf. F. BLASS – A. DEBRUNNER, *Grammatica del Greco del Nuovo Testamento*, o.c., § 342.

Sin embargo, la alusión a ese escenario clave en el cuerpo del evangelio, preludia una nueva provisión que ha de responder a una nueva carencia, esta vez en el seno de la comunidad de discípulos (cf. Jn 21,3-5). De ahí que, en atención a la actual carencia, sólo ahora se nos descubre la simbología subyacente a los dos pescados (δύο ὀψάρια) de Jn 6,9.11, toda vez que, tanto aquí, en el epílogo (cf. Jn 21,13) como allá, en el cuerpo del evangelio (cf. Jn 6, 11), junto con el pan, "viene el Señor y se los da"; solo que allá, Jesús explicitó, a través de un discurso, el simbolismo del pan; aquí, en cambio, a través de un diálogo, revelará el sentido del simbolismo de los pescados (προσφάγιον / ὀψάρια) con los que ahora cuentan los suyos (cf. Jn 21,6-8.10.13), el pastor y el testigo (cf. Jn 21,7.11-12.15-19.20-24), para afrontar los desafíos del tiempo post-pascual y llevar a cabo el mandato misionero (cf. Jn 20,21-22).

De este modo, también esta vez, el Señor ha proveído a las necesidades de su Iglesia, y, en ella, a las del mundo entero (cf. Jn 2,1-12; 6,1-59; 19,30-34; 20,19-23; Jn 21,4-6.13). Por lo tanto, Jn 21 no se trata de otro relato distinto, sino de una modalidad distinta por medio de la cual la revelación traída al mundo por Jesús continúa estando disponible para el mundo, ἐφανέρωσεν δὲ οὕτως (Jn 21,1b), toda vez que, en virtud de la encarnación (cf. Jn 1,6-14), Jesús y los suyos son inseparables (Jn 1,14; 17,21-24). En efecto, Jesús, después de ir hacia donde solo él podía hacerlo (Jn 13,33), es decir, después de lavar los pies a sus discípulos, tomó de nuevo *sus vestidos*, y los tomó de una vez para siempre (cf. Jn 13,12).

Es por ello que, con fina agudeza, comenta M. Hooker que hay algo que no deja de llamar la atención en la conclusión del cuarto evangelio; en Juan, el Resucitado nunca parte[28]. Puesto que, así como el que se ha encarnado no ha dejado de estar en el seno del Padre, "ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς" (Jn 1,18), ascendido de nuevo al Padre, ya no vuelve a dejar a los suyos, a aquellos entre los cuales plantó su tienda (cf. Jn 1,14). Tal constituye el sentido del uso del tiempo presente en las recurrencias de "ἔρχομαι", "λαμβάνω" y "δίδωμι" el el v. 13 del epílogo: "Ἔρχεται οὖν ὁ Ἰησοῦς, καὶ λαμβάνει τὸν ἄρτον, καὶ δίδωσιν αὐτοῖς, καὶ τὸ ὀψάριον ὁμοίως" (Jn 21,13).

Finalmente, el hecho de la reiteración del escenario geográfico donde acontece la tercera manifestación de Jesús a los discípulos (cf. Jn 21,1.14), en v. 2 del epílogo, a

[28] "In John he never departs". M. HOOKER, *Endings: Invitations to Discipleship*, London 2003, 80.

propósito del tercer nombre de la lista de los discípulos que se hallaban juntos, "Natanael el de Caná de Galilea", nos remite a otro aspecto importante de lo que está en juego en dicha tercera manifestación del Resucitado: la consideración periférica que, tanto social como religiosa y culturalmente, pesa sobre dicho entorno geográfico. En efecto, es el mismo Natanael el que, en los inicios de la narración evangélica, se dirige de manera despectiva al anuncio que le hace Felipe relativo al hallazgo del Mesías en la persona de Jesús, el hijo de José, el de Nazaret: "¿De Nazaret puede salir algo bueno?" (Jn 1,46; cf. 7,41.52).

La Iglesia, comunidad de discípulos del Resucitado, tras las huellas de su maestro, está llamada a situarse, o resituarse, siempre en el lugar de la periferia, donde acucian las mayores carencias (cf. Jn 2,3), para desde allí, prolongar con su Señor en el mundo, hasta el día de su vuelta, la manifestación de su gloria (cf. Jn 2,11), que redundará en provisión de vida para los menesterosos y más vulnerables de todos los tiempos (cf. Jn 2,3; 4,7; 6,5; 10,10) y, a la vez, constante invitación a la fe y al seguimiento (cf. Jn 2,11).

Como túnica suya, que no llegaron a romper (cf. Jn 19,23-24), la Iglesia lleva también consigo la sentencia final que selló la condena a muerte de su Señor: "Jesús, el Nazareno, el rey de los judíos" (Jn 19,19). Una Iglesia, por tanto, nazarena, cuyo apelativo heredado de Jesús, debe ser para también el modo más común de ser tratada y referirse a ella (cf Jn 15,20-21; 18,4-5.7-8). Una Iglesia que asume y se identifica con el lugar elegido por Jesús para iniciar su misión reveladora, la periferia[29], símbolo de las periferias del mundo, desde las cuales la manifestación de la luz de la vida, abre los ojos a los que no ven, y deja ciegos a los que se creen con vista (cf. Jn 9,39-40).

3. La Iglesia, comunidad de discípulos del Resucitado

En un determinado momento del desarrollo del apartado anterior, afirmábamos que el significativo detalle de la inclusión literaria que forman tanto la comparecencia

[29] "Si Jesús se hubiera criado como un intelectual aristócrata en Roma o en Atenas, o incluso en Jerusalén, habría sido más fácil especular sobre el carácter de su educación y el nivel de conocimientos alcanzado. Pero creció en Nazaret, un lugar insignificante situado en los montes de la Baja Galilea, un pueblo tan oscuro que nunca lo mencionan el AT, Josefo, Filón, ni la literatura temprana de los rabinos, ni los pseudepigrapha del AT". J. MEIER, *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico*, t.1: *Las raíces del problema y de la persona*, Estella 1998, 279.

del verbo "φανερόω" y su sujeto, Jesús, como el dativo plural de "μαθητής" (τοῖς μαθηταῖς) (Jn 21,1.14), sugerían que la tercera manifestación de Jesús resucitado se centra enteramente sobre el grupo o la comunidad de los discípulos, especificando que dicha manifestación acontece "después de estas cosas" (v. 1), después de haber resucitado Jesús de entre los muertos (v. 14), es decir, el tiempo post-pascual.

Ahora bien, también comentábamos, a propósito del análisis de la primera sección de Jn 21 que la expresión con la cual se abría la exposición de la escena, "estaban juntos…" (ἦσαν ὁμοῦ) (Jn 21,2), mostraba la continuidad del tema de la unidad que los discípulos habían recobrado después de la resurrección de Jesús[30]. En efecto, se percibe una coherencia gradual en el tratamiento de este aspecto a través de las tres manifestaciones del Resucitado al grupo de los discípulos[31]: en la primera manifestación (Jn 20,19-23), se nos refiere que "estaban los discípulos" congregados (ἦσαν οἱ μαθηταί), pero sin la presencia de Tomás (cf. Jn 20,24); en la segunda manifestación (Jn 20,24-29), estaba Tomás con ellos (πάλιν ἦσαν ἔσω οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ καὶ Θωμᾶς μετ' αὐτῶν); finalmente, ahora en la tercera manifestación, se nos refiere, como primer dato, que "estaban juntos" (ἦσαν ὁμοῦ) (Jn 21,2); hecho que se enfatiza por medio de la mención de Tomás en segundo lugar de la lista, inmediatamente después de Simón Pedro.

Finalmente, la pascua de Jesús y la efusión de su Espíritu habían reconstruido la unidad de la comunidad de discípulos[32], aquella unidad probada y resquebrajada durante la llegada de la hora, como lo indicaban las palabras del Maestro en Jn 16,32: "He aquí que llega la hora y ya está aquí en que *escaparéis cada uno por su lado* y a mí me dejaréis solo". Pero ahora, los redactores del epílogo comienzan el relato indicando la realización de esa unidad pedida al Padre por Jesús y otorgada en la consumación de su hora: "estaban juntos…" (Jn 21,2).

3.1. La centralidad de "ser discípulos de Jesús" en el paradigma eclesiológico joánico

Por otra parte, la expresión "y otros dos de sus discípulos" que concluía la lista (cf. v. 2), constituye un detalle relevante, puesto que, colocada al final del recuento de

[30] Cf. H. RIDDERBOS, *The Gospel according to John, A Theological Commentary*, Grand Rapids 1997, 658-659.
[31] Cf. J. BEUTLER, *Comentario al Evangelio de Juan*, Estella 2016, 492.
[32] Cf. ib., 259.

los nombres de los que *estaban juntos*, enfatiza y refuerza la característica común y más significativa de este grupo o comunidad: todos, desde Simón Pedro, pasando por Tomás hasta los dos discípulos anónimos, son *discípulos de Jesús, sus discípulos*. Lo más valioso y principal que tienen todos estos en común, reside en su *ser discípulos del Resucitado*, "καὶ ἄλλοι ἐκ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ δύο".

A este tenor, la cifra "7" que constituye la sumatoria de los nombres de los discípulos de Jesús que se hallaban juntos a orillas del mar de Tiberíades (cf. Jn 21,2), estaría representando a la comunidad de discípulos futura, conformada por los discípulos que han estado con Jesús desde el principio y por aquellos que han de creer en él por la palabra de aquellos (cf. Jn 17,20); todo esto, atendiendo al valor simbólico que representa el número "7" como número de la plenitud en el pensamiento semítico[33].

De esta forma, si con *seis* tinajas vacías, puestas allí para la purificación de los judíos (cf. Jn 2,1-11), una vez llenas de agua por orden de Jesús, y llevada, a continuación, convertida en vino, para que el mayordomo la probara, se logró abastecer con el mejor vino la fiesta de bodas en Caná de Galilea, y eso que todavía no había llegado la hora de Jesús; ahora, a orillas del mar de Galilea, consumada cabalmente su hora, están juntos *siete* discípulos suyos, poseedores también de una carencia que dentro de poco ha de ser suplida por el Resucitado, hecho lo cual, una sobreabundancia de seguidores, *variopinta* como los nombres mismos de la lista, será atraída hacia el Señor (cf. Jn 21,1-14).

En tal sentido, debe destacarse lo que, verosímilmente entre otros aspectos, indica la expresión "καὶ ἄλλοι ἐκ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ δύο" al final de la lista, a saber que, junto con los nombres que han tenido comparecencia y lo que cada uno de ellos representa, se hace una importante alusión a todo una gama de categoría de personas presentes en la trama narrativa del evangelio, señaladas como seguidores de Jesús bien sea de manera explícita o tácita: mujeres (cf. Jn 2,1-5.12; 4,15.25-26.28-29; 11,5.25-29; 12,1-8; 19,25-27; 20,1-2.11-18), funcionario real (Jn 4,53), criptocristianos (cf. Jn 3,1-2; 12,42), judíos (cf. Jn 11,45), samaritanos (Jn 4,39-42), griegos (Jn 12,20-21).

Entre dichas categorías, llama especialmente la atención la de las mujeres, debido a la contundencia de su presencia a lo largo del relato evangélico; de forma

[33] Cf. R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según San Juan*, III, Barcelona 1980, 435-436.

particular, en escenas clave del cuerpo de la narración, tales como el inicio de las señales de Jesús (cf. 2,1-12), la llegada en plenitud del cumplimiento de su hora (cf. 19,25-27), y el primer testimonio de la fe pascual llevado por una mujer, María Magdalena, a los discípulos (cf. Jn 20,11-18).

Hay aquí, por consiguiente, una llamada de atención sobre la centralidad del "ser discípulo de Jesús", por encima de cualquier otra categoría eclesiológica. En tal sentido, el primer empleo del término "discípulo" (μαθητής) en el cuerpo del evangelio (Jn 1,35), a cuyo contexto literario alude la mención de los dos discípulos anónimos en Jn 21,2, al mismo tiempo que forma una gran inclusión literaria de todo el evangelio a partir del tema de discipulado, resulta provisto de un sentido paradigmático, como se indicará en el siguiente apartado; se trata de la condición cristiana en cuanto tal, lo que en dicha noción está en juego.

La Iglesia, de este modo, se presenta fundamentalmente, desde la perspectiva del cuarto evangelio, como la comunidad de discípulos del Resucitado. Esta es su característica más típica y resaltante. Por ello, hemos de pasar, a continuación, a desarrollar dicha característica siguiendo la pauta que nos presenta el epílogo del evangelio.

3.2. La experiencia del discipulado puesta en marcha por testigos

Comentábamos al realizar el análisis exegético de la primera sección del epílogo (Jn 21,1-14), a propósito de la manera como concluía la lista de discípulos del v. 2 que "dos discípulos anónimos" aparecen al comienzo (Jn 1,35) y al final (Jn 21,2) del evangelio tal como ha llegado hasta nosotros[34]. Ahora bien, este aspecto llamaba la atención puesto que la expresión griega utilizada en Jn 21,2 era idéntica a la empleada en Jn 1,35 con respecto a los dos discípulos anónimos de Juan el Bautista que comenzarían a seguir a Jesús tras el testimonio de aquél: "καὶ ἐκ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ δύο" (Jn 1,35); "καὶ ἄλλοι ἐκ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ δύο" (Jn 21,2).

Señalábamos en aquella ocasión que tal mutuo remitirse debía tomarse en consideración, teniendo en cuenta el acercamiento intertextual en su variante paratextual

[34] Cf. F. MOLONEY, *El evangelio de Juan*, o.c., p. 554.

al que hemos tratado de permanecer atentos en la presente disertación[35]. De ahí que, un primer aspecto a observar radica en la indicación temporal "al día siguiente" encontrada en Jn 1,35, para señalar el comienzo de un nuevo hito en el relato evangélico, a saber, del paso del testimonio de Juan a la agrupación de los primeros discípulos de Jesús. La extrema parquedad del texto, nos inducía a reconocer en aquella escena un carácter simbólico y paradigmático. ¿En qué consistía?

En primer lugar, se trata de la segunda vez (cf. 1,29b) que Juan fija su mirada (ἐμβλέψας) sobre Jesús señalándolo como el "cordero de Dios". En tal sentido, recordemos que el rol del Bautista, en la óptica del cuarto evangelio, consiste en ser testigo (cf. Jn 1,6-8.15). Así, los dos discípulos anónimos que acompañaban a Juan descubren a un Jesús "en camino" (περιπατοῦντι) (v. 36), ubicado ya en la perspectiva de su hora. La reacción de los dos discípulos a la declaración de Juan (v. 37) es inmediata: dejan a su maestro para reunirse con Jesús. Los dos verbos utilizados para describir su comportamiento son "escuchar" (ἤκουσαν) y "seguir" (ἠκολούθησαν): "καὶ ἤκουσαν οἱ δύο μαθηταὶ αὐτοῦ λαλοῦντος καὶ ἠκολούθησαν τῷ Ἰησοῦ".

Así, pues, como lo plantea el cuarto evangelio, la iniciación en el "ser discípulo de Jesús", no parte de una iniciativa propia de la persona, ni se fundamenta sobre una iniciativa humana; sino que tiene que ver con un testimonio recibido, frente al cual, la persona o el grupo reacciona. Siempre, por consiguiente, la iniciativa divina precede: "Nadie puede venir a mí, si el Padre que me ha enviado no lo atrae" (Jn 6,44). Esto queda explicitado en la utilización de los verbos griegos a los cuales acabamos de hacer referencia, resaltando la reacción de los primeros dos discípulos de Jesús, ante el testimonio de Juan, "ἤκουσαν" y "ἠκολούθησαν". El primero, "ἀκούω", hace referencia a una escucha confiada y obediente; el segundo, "ἀκολουθέω", significa aquí, llegar a ser discípulo, compartir la vida del nuevo maestro, creer en él. Ambos verbos, consecuentemente, pertenecen al universo semántico del discipulado, de lo que implica "ser discípulo de Jesús".

[35] Según G. Genette, el paratexto es la relación que en el conjunto de una obra literaria, el texto propiamente dicho mantiene con aquello que puede denominarse su *paratexto*: título, subtítulo, prólogo, epílogo, advertencias. Cf. G. GENETTE, *Palimpsestes. La littérature au second degré*, Paris 1982, 10. Al rescpecto, el texto joánico ofrece claro ejemplo de tres modalidades paratextuales, cada una de las cuales expresa una toma de posición con relación al relato joánico, asumiendo de esta manera funciones hermenéuticas de suma importancia: el título, el prólogo, y el epílogo del evangelio.

Por otra parte, el hecho de afirmar que la iniciativa divina siempre precede, predicado del discipulado cristiano, puede fundamentarse destacando el empleo del verbo "λαλέω" para referirse al testimonio del Bautista acerca de Jesús que escuchan los dos discípulos, "λαλοῦντος" (Jn 1,37). En cuanto testigo enviado por Dios, el Bautista habla (λαλέω) lo que le ha sido revelado[36] para atestiguar con veracidad sobre Jesús (cf. Jn 1,66-8.15.29-36).

Sentado esto, desarrollemos ahora lo que aseverábamos más arriba en relación al carácter paradigmático de esta escena. En un primer momento, el breve diálogo evoca la cuestión de la morada de Jesús, pero la terminología utilizada reenvía a un segundo sentido que aborda de manera sucinta la cuestión fundamental de la revelación[37].

En este particular, el primer diálogo de Jesús en el evangelio resulta significativo. Jesús toma la iniciativa en el encuentro (v. 38a), ya que solo el Revelador puede abordar de manera fundada la cuestión de la revelación. La pregunta hecha por Jesús, "¿qué buscáis?" (τί ζητεῖτε;), toca un aspecto crucial de la estructura de la existencia humana, puesto que, lo que caracteriza al ser humano, reside en su permanente búsqueda (ζητέω) de sentido y de plenitud de vida, su deseo de colmar los anhelos más profundos de su corazón[38].

De tal modo que la respuesta de los dos discípulos, "¿dónde moras?" (ποῦ μένεις;), conectaba dicha búsqueda con el lugar de la vida verdadera, el lugar donde el sentido, la seguridad y la plenitud pueden ser encontradas, y, en consecuencia, con la persona de Jesús (v. 38b). Jesús, es indicado, en efecto, como el que puede responder a la búsqueda de los discípulos, el que la puede colmar. Al respecto, tengamos presente que el verbo "morar" (μένειν; 34 veces en Jn) constituye una noción clave del lenguaje joánico que describe la relación adecuada entre Jesús y los suyos. Así, según el cuarto evangelio, la salvación consiste en estar allí donde está Jesús (Jn 14,2), en permanecer en él (Jn 15,4-7)[39].

Los diferentes símbolos o imágenes que serán utilizados en el relato evangélico, ejemplificarán o darán testimonio de que Jesús es la respuesta a esa búsqueda de

[36] Cf. I. DE LA POTTERIE, *La passion de Jésus selon l'évangile de Jean*, o.c., 68.
[37] Cf. J. ZUMSTEIN, *El evangelio según Juan (1-12)*, Salamanca 2016, 107.
[38] Cf. ib., 107. AGUSTÍN, *Confesiones*, I,1, en A. VEGA (ed.), *Obras de San Agustín*, t.2, Madrid 1946, 325.
[39] Cf. ib., 87.

salvación, vida y plenitud de todo ser humano; a partir de este momento del relato, Jesús se convierte en el testigo por excelencia, aquel sobre quien, tanto sus obras como el Padre, dan testimonio de que él es el Enviado (cf. Jn 5,31-38; 19,37). A este tenor, aparecen en el relato la imagen del agua, para simbolizar el agua viva que Jesús viene a dar, quien bebe de esta agua nunca más vuelve a tener sed (cf. Jn 4, 10-14); la imagen del pan, para simbolizar el pan bajado del cielo, el que viene a él no tendrá hambre (cf. Jn 6,32-35); la luz, para simbolizar la luz verdadera, el que lo sigue no caminará en la oscuridad, sino que tendrá la luz de la vida (cf. Jn 8,12; 9,5); la puerta, para indicar la salvación, el que entra por él estará a salvo, entrará y saldrá y encontrará sustento (cf. Jn 10,9); la vida, para simbolizar la resurrección y la vida eterna, el que cree en él no morirá para siempre (cf. Jn 11,25-26).

Por lo tanto, la invitación pronunciada por Jesús, "venid y ved" (ἔρχεσθε καὶ ὄψεσθε), formula la oferta permanente para los hombres de todos los tiempos, potenciales discípulos de Jesús, de descubrir el verdadero lugar de la vida, y vida en abundancia (cf. Jn 1,39a; 10,10). Recordemos, por otra parte, que el texto no formula lo que los discípulos son invitados a ver y que ciertamente verán, sino que las tres formas en aoristo de Jn 1,39b (ἦλθαν - εἶδαν - ἔμειναν) indican que la invitación llegó a ser una realidad vivida por los discípulos. Amén de la mención de la hora "décima" que señalaba la cualidad de aquella experiencia[40].

El discipulado cristiano, por tanto, es cuestión de experiencia de vida con una persona concreta, la persona de Jesús, cuya identidad, para quien acepta la invitación a seguirle, se manifestará (φανερόω) gradualmente, en un proceso dinámico y abierto a una gran variedad de reacciones, de tomas de postura y decisiones (cf. Jn 6,60.67-69; 9,24-34; 12,37-43).

Precisamente, es esto lo que sugieren la comparecencia en Jn 1,35-39 de los dos títulos para aludir a Jesús, "cordero de Dios" (ἀμνὸς τοῦ θεοῦ), en boca de Juan el Bautista, y, "Maestro" (ῥαββί), en boca de los dos discípulos anónimos. Es decir, que la invitación a ser discípulos de Jesús (ἔρχεσθε καὶ ὄψεσθε) implica el exigente desafío del discernimiento, el desafío de pasar de una visión de Jesús como un maestro más de Israel (cf. Jn 1,38; 3,2), a saber reconocerle en su identidad profunda como el Enviado

[40] Tanto en la antigüedad judía como en la pagana, "diez" es la cifra de la perfección. Cf. ib., 87.

del Padre, el Cristo, el Cordero de Dios que quita el pecado del mundo, el Hijo de Dios, el Señor (cf. Jn 20,28.30-31; 21,7.13), habiendo recibido y aceptado confiadamente el testimonio del cual Jesús ha sido y es portador (cf. Jn 5,39-40). Entre uno y otro título, media todo el relato evangélico, la experiencia que vivirán los discípulos con Jesús, cuyo hito culminante lo constituye la llegada y culminación de su hora (cf. Jn 13,1).

Retomando, pues, el reenvío intratextual entre las dos expresiones resaltadas, Jn 1,35 y Jn 21,2, hallamos que, si la primera nos mostraba el testimonio del Bautista desencadenante del comienzo del proceso del discipulado; la segunda está preludiado un importante testimonio, dado aquí, verosímilmente, por uno de los dos discípulos anónimos con quienes se concluía la lista (cf. Jn 21,7)[41].

Tal testimonio provocará, de forma similar al del Bautista, pero a otro nivel, una reacción inmediata y diferenciada por parte del resto del grupo de discípulos (cf. Jn 21,7-8). Mediando, entre uno y otro testimonio, valga la reiteración, se halla el solemne testimonio de Jesús recogido en el evangelio (cf. Jn 18,20-21). No existe, por consiguiente, experiencia de discipulado sin presencia de testigo que señale o manifieste dónde está o dónde mora el Señor; o, dicho de otro modo, no existe experiencia de discipulado sin la concurrencia del testigo que sepa reconocer al Resucitado en medio del desafío y la novedad del tiempo post-pascual, marcado por la presencia del Ausente. Todo esto, una vez más, permaneciendo fieles al principio de la encarnación que permea el relato evangélico (cf. Jn 1,6-14.18; 2,1-12; 17,6).

La Iglesia, en la perspectiva joánica, es la comunidad de discípulos del Resucitado cuyo proceso de seguimiento se halla siempre precedido por la iniciativa divina a través de la mediación de testigos veraces, en cuanto que el testimonio del que son portadores procede de Dios (cf. Jn 1,6-8; 15,26-27) y reconoce a Jesús como el Señor (cf. Jn 21,7). En este orden de ideas, constituye una buena síntesis el comentario de Juan Crisóstomo en relación de la finalidad del testimonio de Juan el Bautista sobre Jesús:

> Mirad con qué prudencia da su testimonio. No lo señala sólo cuando se presenta, sino que lo había predicado ya antes de su venida. Las palabras "era de Él de quien decía"

[41] Cf. A. LINCOLN, *The Gospel according to Saint John*, New York 2005, 510, quien comenta al respecto que dos de sus discípulos son nombrados de forma anónima. Uno de ellos, haciendo inferencia, es el discípulo amado que aparece en el v. 7, siendo así que este personaje permanece anónimo a lo largo de toda la narración.

> revelan eso precisamente. Y nos lo confirma San Mateo cuando dice: "A quienes acudían a él les decía: yo os bautizo con agua, pero quien viene detrás de mí es más fuerte que yo y yo no soy digno de desatar la correa de sus sandalias. ¿Por qué hizo eso ya antes de que apareciera? Para que se aceptara su testimonio en favor de quien estaba para aparecer y estuviera ya preparada el alma de sus oyentes gracias a lo que se decía de Él y para que no restaran credibilidad a sus palabras sus sencillos vestidos. Si no hubieran oído ya, antes de verlo, alguna cosa de Cristo mediante un testimonio tan admirable y eficaz, la humildad de su apariencia habría sido enseguida tomada como una contradicción con la grandeza de sus palabras. Pues Cristo llevaba habitualmente una ropa tan sencilla y semejante a la de los pobres, que incluso las mujeres samaritanas, las meretrices y los publicanos se le aproximaban y le dirigían la palabra con la mayor libertad y confianza[42].

Y para finalizar, notemos que se ha operado un cambio de verbo: de "ζητέω" propio de la cuestión cristológica al inicio del relato evangélico (Jn 1,38)[43]; a "ἔχω" propio de la cuestión eclesiológica en el epílogo (Jn 21,5), ya que, la Iglesia, entendida como la comunidad de discípulos, solo puede dar lo que recibe de su Señor.

3.3. Ser discípulos de Jesús, permanecer en él y dar fruto

Sin embargo, en el mismo establecimiento de la escena (Jn 21,2-3), los autores del epílogo dejan claro que no basta el estar juntos los discípulos; según la óptica joánica, se necesita que estén orientados hacia Jesús, que estén *con él*, y *en él*, que sepan reconocerlo en la nueva situación que ha creado el tiempo post-pascual. Así, a la mención de los discípulos que se encontraban juntos a orillas del mar de Tiberíades (cf. v. 2), sigue la descripción de su actividad en el v. 3. Es Simón Pedro el que toma la iniciativa diciendo: "voy a pescar" (v.3a); a lo que los otros responden "también nosotros vamos contigo" (v. 3b).

De esta manera, la información suministrada por el narrador, "en aquella noche no capturaron nada" (v. 3c), da inicio en la narración a una llamativa serie de partículas que indican la presencia de una negatividad o carencia insuperable por parte de la comunidad de discípulos (οὐδέν – οὐ - μή - οὔ - οὐκέτι) (cf. Jn 21,3.4.5.6); todo lo cual, motivará y dará paso a la intervención de Jesús resucitado y lo que se generó a partir de dicha intervención (cf. Jn 21,6-13).

A este tenor, podemos concluir que en Jn 21 los autores del epílogo dramatizan de forma sintética los aspectos centrales enfatizados en los discursos de despedida,

---

[42] J. CRISÓSTOMO, *Homilías sobre el evangelio de San Juan*, XIII, 2, Madrid 1991, 173-174.
[43] Cf. J. ZUMSTEIN, *L'Évangile selon saint Jean (1-12)*, Genève 2014, 86-87.

concernientes a la relación de los discípulos con Jesús, principalmente, la necesidad de su total dependencia de él, tanto en su vida personal y comunitaria, como en el éxito de su acción misionera. Al respecto, el tema de todo el relato del epílogo encuentra su mejor sumario, como ya había sido señalado, en Jn 15,5c: "sin mí, no podéis hacer nada (ὅτι χωρὶς ἐμοῦ οὐ δύνασθε ποιεῖν οὐδέν)[44]. Según lo cual, la realidad de "ser discípulos de Jesús" se concreta en la expresión "permanecer en él y dar fruto", como lo indica la alusión textual a la alegoría de la vid y los sarmientos de Jn 15 a la que nos remite Jn 21,3-6.

Ahora bien, ¿qué significa permanecer en Jesús? En primer lugar, debemos resaltar que la célebre metáfora de la vid y los sarmientos, describe la condición de los creyentes después de pascua. Si el primer discurso de despedida había abordado el problema de la separación entre los discípulos y Jesús, al mismo tiempo que la riqueza del venidero tiempo post-pascual, Jn 15 se pronuncia de manera detallada sobre la cualidad de la relación que prevalece entre el Señor elevado y sus discípulos después de pascua.

Llegados a este punto, recordemos que la imagen de la vid y de los sarmientos subraya, por una parte, el carácter estrecho y vital de la relación entre Jesús y sus discípulos, señalando claramente, por otra, la identidad de condición de todos los sarmientos, léase, de todos los discípulos. Dicha relación entre los creyentes y su Señor se describe a través de un doble enfoque que puede, a primera vista, parecer contradictorio: el sarmiento no puede permanecer unido a la vid si no produce fruto (cf. Jn 15,2), pero él no puede producir fruto, si no permanece en la vid (cf. Jn 15,4)[45].

Pero ¿qué relación existe entre estos dos aspectos? La respuesta la ofrece el mismo texto del evangelio cuando nos percatamos de que todas las formas verbales relativas al "producir fruto", están totalmente fundadas en aquellas relativas al "permanecer en Jesús", la vid verdadera, única fuente de vida y productividad: "Todo

---

[44] Cf. T. OKURE, *The Johannine Approach to Mission*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament / 02, Tübingen 1988, 219.

[45] Al respecto, resalta Beutler que A. Dettwiller ve en el texto de Jn 15 una relectura de Jn 13. Al comienzo hay una sección simbólica de Jesús en Jn 13, que corresponde en Jn 15 a la imagen de la vid verdadera. En Jn 13,6-10 sigue una primera interpretación de la imagen, que destaca la importancia para la relación entre Jesús y los discípulos. A ella corresponde el desarrollo de la imagen de Jn 15,1s en 15,3-8. En Jn 13 se añade luego (en los vv. 12-17 y 13,34s) la interpretación de la acción simbólica respecto a la relación de los discípulos entre sí, que corresponde al mandamiento del amor de Jn 15,9-17. Cf. J. BEUTLER, o.c., p. 372-373.

sarmiento que *en mí* (ἐν ἐμοί) no da fruto, lo corta, y todo el que da fruto, lo limpia, para que dé más fruto" (Jn 15,2); "Yo soy la vid; vosotros los sarmientos. El que permanece en mí y yo en él (ὁ μένων ἐν ἐμοὶ κἀγὼ ἐν αὐτῷ), ése da mucho fruto" (Jn 15,5)[46]. Ambos aspectos, por ende, son complementarios entre sí, inseparables el uno del otro; sabiendo distinguir que el "dar fruto" es consecuencia del "permanecer en Jesús"; y, por otra parte, el "producir fruto, es el criterio para la verificación del "permanecer en Jesús". Como puede apreciarse, en el discipulado cristiano se trata de una relación de reciprocidad.

A este tenor, profundizando un poco más en el carácter estrecho y vital de la relación entre Jesús y sus discípulos, notemos que en Jn 15,4 al modo indicativo que caracterizaba las formas verbales de vv. 1-3, sigue el empleo del imperativo (μείνατε ἐν ἐμοί), pero relacionado con una promesa (κἀγὼ ἐν ὑμῖν). Asistimos, así, a la primera comparecencia en Jn 15 del verbo "permanecer" (μένω). Lo que constituye un factor fundamental en orden a captar el sentido del texto. De hecho, los intérpretes ven reflejada la situación de vida de la comunidad joánica en la necesidad acentuada de "permanecer" en Jesús y en su palabra, de cara al surgimiento de la división y las amenazas externas (cf. Jn 15,18-27)[47].

Por consiguiente, la llamada de Jesús a permanecer en él, se explica volviendo a la imagen elegida al comienzo (cf. Jn 15,1-3). Como el sarmiento únicamente da fruto si permanece en la vid, así los discípulos sólo dan fruto si permanecen unidos a Jesús (cf. Jn 15,4). De esta forma, debe destacarse que también por primera vez aparecen con toda claridad en el evangelio las fórmulas de inmanencia recíproca, que serán características de la teología jóanica de los siguientes capítulos hasta Jn 17[48]. Sin embargo, dichas fórmulas ya habían hallado tempranos antecedentes en la trama narrativa del relato evangélico, especialmente en todas aquellas expresiones emparentadas con el universo semántico del "morar", del "habitar": "Vino a los suyos, y los suyos no la recibieron. Pero a todos los que la recibieron les dio poder de hacerse hijos de Dios, a los que creen en su nombre" (Jn 1,11-12); "Y el Verbo se hizo carne, y puso su morada entre

[46] "Jesús afirma 'Yo soy la vid verdadera'. Esta afirmación de Jesús, 'Yo soy', seguida por un complemento, remite a lo que él hace mediante su revelación salvífica (cf. Jn 4,26; 6,35.51; 8,12; 9,5; 10,7.911.14; 14,6). El suministra la única fuente de vida y productividad. La utilización del adjetivo 'verdadera', colocado enfáticamente al final de la afirmación, contiene un indicio de polémica". F. MOLONEY, *El evangelio de Juan*, o.c., p. 430.
[47] Cf. ib., 431-433.
[48] Cf. J. BEUTLER, *Comentario al Evangelio de Juan*, o.c., p. 374-375.

nosotros" (Jn 1,14); "'Rabbí… ¿dónde moras?' Les respondió: 'venid y lo veréis.' Fueron, pues, vieron dónde vivía *y se quedaron con él* aquél día." (Jn 1,38-39).

El acontecimiento de la encarnación del Verbo de Dios, Jesucristo, abrió de una vez y por todas para los creyentes, la posibilidad de acceso al Padre. Pero, no sólo esto, sino también, la posibilidad de la inmanencia recíproca, es decir, que los discípulos pueden permanecer en Jesús, y él en ellos, así como el Padre está en Jesús y él en el Padre. Y todo ello, gracias al exceso de amor (cf. Jn 1,16) manifestado en la decisión del Padre de enviar a su Hijo, Verbo encarnado, al mundo (cf. Jn 3,16).

3.3.1 Permanecer en Jesús, permanecer en su palabra

¿Cómo se concretiza para los discípulos el permanecer en Jesús? Este "permanecer" en Jesús se concretiza en la palabra liberadora recibida (cf. Jn 15,3), en la fidelidad vivida a dicha palabra (cf. Jn 15,7a) y en la confianza de que lo pedido en la oración en nombre de Jesús, será concedido (cf. Jn 15,7b).

- *Purificados por la palabra liberadora recibida (Jn 15,3)*: los discípulos son los que han escuchado la palabra del Enviado del Padre; de este modo, escuchando y aceptando la palabra de Jesús, se desarrolla en los discípulos el proceso de poda, de purificación (cf. Jn 13,10). La pureza, por consiguiente, para el discípulo procede de la palabra liberadora de Jesús; equivale a la receptividad de la revelación de Dios en Jesús. Su palabra, que es la verdad, hace verdaderamente libres a los discípulos que la han recibido y aceptado como tal, como "palabra" que procede de Dios, el Padre (cf. Jn 8,31-32.54-55).

- *Fidelidad vivida a la palabra recibida (Jn 8,31;15,7)*: Jesús exhorta a sus discípulos a persistir, a seguir permaneciendo en su palabra. Existe, por tanto, un dinamismo en el proceso del discipulado, el pasar de un creer parcial a un creer pleno (cf. 2,1-4,54), y comprometerse, en este dinamismo, a "permanecer" en la palabra de Jesús, esforzándose, como discípulos, en entender y guardar sus palabras. No se trata, pues, del asentimiento inmediato, sino la constancia en la permanencia en las palabras de Jesús, lo que da el carácter distintivo al discipulado cristiano. El fruto de este esfuerzo y de esta constancia, será la permanencia de las palabras de Jesús en los discípulos: "ἐὰν μείνητε ἐν ἐμοὶ καὶ τὰ ῥήματά μου ἐν ὑμῖν μείνῃ" (Jn 15,7a).

- *Confianza en la palabra de Jesús (Jn 17,7b)*: La permanencia de los discípulos en él, así como la permanencia de sus palabras en ellos, producirán una situación en la que se les concederá a los discípulos todo cuanto pidan. La palabra de Jesús, la revelación de Dios, permanece y da vida al discípulo que permanece en Jesús. Una vez más, se enfatiza el carácter de reciprocidad en la relación de discipulado.

Precisamente, por esta razón, el epílogo del evangelio, en su primera sección, después de establecida la escena, dramatiza la relectura eclesiológica de la enseñanza de la metáfora de la vid y los sarmientos contenida en los discursos de despedida, a través de la escucha de las palabras que desde la orilla les dirige el Resucitado, todavía por identificar, y la inmediata obediencia por parte de los discípulos a sus palabras. (cf. Jn 21, 5-6).

3.3.2 Permanecer en Jesús, permanecer en su amor

El Padre de Jesucristo es glorificado, cuando los que pertenecen a Jesús producen mucho fruto, llegando, así, a ser verdaderamente sus discípulos (Jn 15,8). De este modo, halla sentido ahora en Jn 15,9, la comparecencia del siguiente imperativo del texto, clarificando y profundizando teológicamente el significado del imperativo anterior (cf. Jn 15,4): "como el Padre me ha amado, así os he amado yo, *permaneced en mi amor*" (μείνατε ἐν τῇ ἀγάπῃ τῇ ἐμῇ) (Jn 15,9). Véase aquí nuevamente la relación del indicativo con el imperativo, dado que la acción tanto del Padre como la de Jesús que confluyen en el amor de éste por los suyos, fundamenta el imperativo dirigido a los discípulos. Los discípulos de Jesús, por tanto, han de ser reconocidos por todos a causa del amor (ἀγάπη) recíproco que practican, modelado en el amor que Jesús les ha tenido (13,35). F. Moloney, expresa lo anterior de la siguiente manera:

> La vida de Jesús se fundamenta en haber observado los mandamientos de Dios, es decir, en haber hecho la voluntad del Padre (tiempo perfecto: *teterēka*), que es evidente en su permanencia en el amor del Padre (tiempo presente: *menō*). Los discípulos tienen que repetir, en su relación con Jesús, lo que siempre éste ha mantenido con el Padre*: una reciprocidad de amor mostrada por la observancia incondicional de sus mandamientos*[49].

Por consiguiente, el don del mandamiento del amor recíproco que, en el contexto de la metáfora de la vid y los sarmientos, Jesús ofrece a sus discípulos, "ἵνα ἀγαπᾶτε

[49] F. MOLONEY, *El evangelio de Juan*, o.c., p. 432.

ἀλλήλους καθὼς ἠγάπησα ὑμᾶς" (Jn 15,12), se encuentra fundamentado en la experiencia previa del amor de Jesús hacia los suyos; es lo que Jn 13,1, a modo de versículo proléptico de toda la unidad literaria, ya había anunciado: "ἀγαπήσας τοὺς ἰδίους τοὺς ἐν τῷ κόσμῳ εἰς τέλος ἠγάπησεν αὐτούς"; y que, por otra parte, lo refuerzan las palabras de Jesús en el versículo siguiente: "Μείζονα ταύτης ἀγάπην οὐδεὶς ἔχει, ἵνα τις τὴν ψυχὴν αὐτοῦ θῇ ὑπὲρ τῶν φίλων αὐτοῦ" (Jn 15,13).

El código ético, pues, de la comunidad de discípulos del Resucitado, no parte de un imperativo, sino que el imperativo es fruto y consecuencia de un acontecimiento que tuvo origen en la decisión de un Dios a quien Jesús, su envidado, reveló como el Padre que ama tanto hasta el punto de darlo todo con el don de su Unigénito: "Οὕτως γὰρ ἠγάπησεν ὁ θεὸς τὸν κόσμον, ὥστε τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ ἔδωκεν" (Jn 3,16); y en la permanencia en ese amor llevado hasta el extremo, cuyos efectos y disponibilidad, a partir del cumplimiento de la hora de Jesús, se hallan presentes en el mundo. Se encuentra, de esta manera, excluida la ilusión de la autonomía del acto ético que tendría su sola justificación y su fundamento en sí mismo: "porque separados de mí no podéis hacer nada" (Jn 15,5)[50].

Sin embargo, como lo especifica F. Moloney, este nexo vivificante con Jesús, la vid verdadera, no debe darse por sentado. Los anuncios de la traición de Judas y las negaciones de Pedro (cf. Jn 13,2.11.18-20.21-30.36-38), así como la del abandono de los discípulos en la llegada de la hora (cf. Jn 16,32), señalan que ha comenzado la comunión de vida entre Jesús y los suyos, pero ésta no es perfecta. El imperativo de Jesús, "μείνατε ἐν τῇ ἀγάπῃ τῇ ἐμῇ" (Jn 15,9), espera la respuesta del discípulo, sabiendo que ya, dicha respuesta, está siempre precedida por el que tomó la iniciativa de amar a los suyos hasta el extremo, "εἰς τέλος" (cf. Jn 13,1), y elegirlos para que produzcan mucho fruto, de tal modo que lleguen verdaderamente a ser sus discípulos (cf. Jn 15,16)[51].

En esta perspectiva, producir frutos resulta, por tanto, acto por entero de los discípulos y, al mismo tiempo, acto por entero de Jesús[52]. El "permanecer en Jesús",

[50] Cf. J. ZUMSTEIN, *L'évengile selon saint Jean (13-21)*, o.c., p.104.
[51] Cf. F. MOLONEY, *El evangelio de Juan*, o.c., p. 431.
[52] Cf. J. ZUMSTEIN, *L'évengile selon saint Jean (13-21)*, o.c., p. 103-104.

sobre el cual se funda la experiencia de la comunidad de discípulos del Resucitado, se orienta decididamente hacia el hecho de "producir fruto".

Recapitulando brevemente, ser discípulos de Jesús consiste en permanecer en él y dar fruto, lo que indica, en primer lugar, una relación de reciprocidad en la que se distingue la necesidad, insustituible, de permanecer en él, así como permanece el sarmiento en la vid para poder fructificar, pero también la necesidad de fructificar como auténtica señal de permanecer en Jesús.

En segundo lugar, la Iglesia, la comunidad de discípulos del Resucitado, realiza su vocación al discipulado en la medida en que cada uno de sus miembros y toda ella, permanece en la palabra de Jesús, cual palabra que procede de Dios y que hace libres a quienes la acogen y la obedecen, se mantiene fiel a dicha palabra y confía en su eficacia; la Iglesia, en fin, realiza su vocación, en cuanto que comunidad de discípulos del Resucitado, permaneciendo en el don de su amor, llevado hasta el extremo en la consumación de su hora, mediante la práctica del mandamiento del amor recíproco. Tanto un imperativo como otro (cf. Jn 15,4.9), cada uno enfatizando un determinado aspecto, refuerzan la idea de una respuesta que se espera, como momento segundo, de la iniciativa divina acontecida en y a través del don del Unigénito del Padre (cf. Jn 1,6-18; 3,16; 10, 17-18; 19,25-30). Así, la Iglesia vive la tensión permanente del mantenimiento creativo de la fidelidad a su Maestro tendiendo a la cualidad del paradigma de su amor (cf. Jn 13,1; 15,12-13) y al desafío de producir abundante fruto (cf. Jn 15,8).

Llegados a este punto, ubicados nuevamente en la perspectiva del epílogo del evangelio, ahora nos preguntamos ¿en el tiempo post-pascual cómo les será posible a los discípulos permanecer en Jesús para poder producir abundante fruto, mostrando en ello que son verdaderamente sus discípulos? Dicho de otra manera, ¿cómo podrán permanecer los discípulos en su palabra y permanecer en su amor, en medio de la inédita situación que ha planteado el tiempo post-pascual marcado por la presencia del Ausente, del Elevado? ¿Dónde podrán hallar (ποῦ μένεις; Jn 1,38) las actuales y las nuevas generaciones de discípulos, a partir de ahora, "sus palabras" y referentes concretos a través de los cuales seguir experimentando su amor, su singular experiencia de pastoreo (cf. Jn 10,14-15), de tal modo que puedan seguirle y permanecer en él, puesta que, Jesús ya no está en el mundo, al modo como lo estuvo un tiempo, pero sus discípulos, sí (cf. Jn 17,11)?

3.4. Las categorías eclesiológicas "παιδία", "τεκνία," "φίλοι", "ἀδελφοί" y su relación con "μαθητής"

Los interrogantes anteriores, constituyen la materia a desarrollar en el siguiente gran apartado del presente capítulo, pero antes debemos todavía completar la categoría eclesiológica central del cuarto evangelio, "discípulo", con otras categorías de la eclesiología joánica que comparecen en el epílogo del evangelio y descubren nuevas facetas y sentidos presentes en el término "μαθητής".

3.4.1 Παιδία

La forma de tratamiento que el Resucitado usa para dirigirse a los suyos en Jn 21,5, "παιδία", como ya lo habíamos señalado, constituye un apelativo familiar que establece una diferencia de edad o posición, y en nuestro contexto implica la relación de maestro/discípulo[53]. A este tenor, dicha forma de dirigirse a los suyos, que no se encuentra en ningún otro lugar del cuarto evangelio, indica una autoridad de carácter íntimo[54]. Ahora bien, esta fórmula de tratamiento forma parte del "lenguaje específico" de la comunidad joánica para dirigirse a los miembros de la comunidad (cf. 1Jn 2,14.18; 3,7). En cuanto tal, posee dos claros matices complementarios uno del otro.

En primer lugar, el matiz pedagógico y didáctico que entraña la necesidad por parte de los miembros de la comunidad de ser advertidos, de ser puestos sobre aviso en relación a asuntos cruciales de su fe en Jesús, a fin de mantenerse fieles a él y permanecer en lo que han escuchado desde el principio, de cara a los peligros y amenazas que puedan surgir: "Hijos míos (παιδία), que nadie os engañe. Quien obra la justicia es justo, como él es justo" (1Jn 3,7).

En segundo lugar, el matiz de trato familiar, maternal, lleno de ternura y compasión, que implica preocupación y cuidado por los pequeños, menesterosos (cf. Jn 4,49). Al respecto, la forma de tratamiento empleada por Jesús para los discípulos en Jn 21,5 expresa, de algún modo, la atención que manifestaba constantemente Jesús, a lo largo de su ministerio terreno, por aquello que preocupaba a las personas con quienes se

---

[53] *Paidia* es el plural de *paidion*, diminutivo de *pais*, niño(a), hijo(a). Cf. B. LINDARS, *The Gospel of John*, London 1972, 626. W. EGGER, *παιδίον*, en H. BALZ – G. SCHNEIDER (ed.), *Exegetical Dictionary of the New Testament*, vol.1, o.c., p. 679-681.

[54] Cf. F. MOLONEY, *El evangelio de Juan*, o.c., p. 555.

encontraba (cf. Jn 1,38; 4,7; 5,6; 6,5), con la finalidad de responder a sus necesidades comunicándoles más de lo esperado, proveyéndoles de vida en plenitud (cf. Jn 10,10)[55].

Aplicado, pues, a los discípulos, la fórmula de tratamiento, "παιδία", indica que el Resucitado cuida, vigila, permanece atento y, especialmente, provee a las necesidades vitales de su comunidad de discípulos en medio del desafío del inédito tiempo post-pascual que ahora confronta[56].

En cuanto "παιδία" del Señor, los discípulos son, por consiguiente, aquellos que reciben los cuidados y atenciones del Resucitado de cara a las preocupaciones, fallas y carencias que experimentan en el proceso de su seguimiento a Jesús; puesto que él siempre permanecerá atento, movido por su entrañable amor a los suyos (cf. Jn 16,21), para proveer a sus necesidades, en forma tal que puedan llegar a dar mucho fruto y ser verdaderamente sus discípulos (cf. Jn 15,8).

3.4.2 Τεκνία

El vocativo "παιδία", dirigido por Jesús a los discípulos en Jn 21,5, evoca el comienzo de la gran unidad literaria de la cena de Jesús con sus discípulos y los discursos que, a continuación, le siguieron, donde en un determinado momento Jesús usó también un diminutivo familiar cargado de afecto para dirigirse a sus discípulos: "τεκνία" (Jn 13,33). Sin embargo, aunque cercanos con relación al campo semántico y, algunas veces intercambiables en otros lugares, el cuarto evangelio se cuida de asignar un matiz propio a cada uno de estos términos.

A este tenor, cuando emplea "τεκνία" en Jn 13,33 tiene en cuenta la relación parental que establece su empleo[57]. De este modo, al usarlo, Jesús da por descontada la filiación divina de sus discípulos (cf. Jn 1,12) a quienes, frágiles e incapaces de comprender, anuncia la próxima separación. Ellos no podrán evitar la partida de Jesús,

[55] Cf. Y. SIMOENS, *Évangile selon Jean*, Paris 2016, 450.
[56] Al respecto, en su comentario al evangelio de Juan, R. Brown se refería a Jn 21 en estos términos: "El epílogo: relato adicional de una aparición de Jesús en Galilea después de la resurrección, utilizado para demostrar que Jesús provee a las necesidades de la Iglesia". R. BROWN, *El Evangelio según Juan*, XIII-XXI, Madrid 1979, 1385.
[57] Cf. B. WESTCOTT, *The Gospel according to St. John*, London 1903, 300.

pero tampoco podrán dudar del amor divino que los va a generar como "τέκνα θεοῦ" a partir del cabal cumplimiento de la hora de Jesús (cf. Jn 19,30; 3,3.5)[58].

En este aspecto, resulta oportuno recordar que el tema de la generación divina referido de los creyentes, tuvo su comparecencia en el prólogo del evangelio: "Pero a todos los que lo recibieron les dio poder de llegar a ser hijos de Dios (τέκνα θεοῦ)" (Jn 1,12). Hay que resaltar aquí que la acogida del Verbo de Dios ha otorgado a cuantos lo han recibido, a saber, los que han creído en él, un nuevo ser: la filiación divina (cf. Jn 1,12-13); la cual debe ser distinguida de la filiación natural del Hijo, para quien el evangelio siempre y exclusivamente emplea el término "υἱός", "υἱὸς τοῦ θεοῦ" (Jn 20,31); la filiación de los creyentes, los discípulos, es gracia otorgada (cf. Jn 1,16-17).

Por otra parte, la elección del aoristo infinitivo de "γίνομαι" en Jn 1,12 (γενέσθαι) indica que el creer en Jesucristo, el Verbo encarnado, exige al creyente, discípulo, un compromiso continuo; se llega a ser hijos de Dios (τέκνα θεοῦ) a través de un proceso de crecimiento y de permanente asimilación de la nueva condición que, en definitiva, siempre permanecerá como un don que posibilita, incluso, la respuesta del esfuerzo humano. Como puede apreciarse, nuevamente aquí la consideración del elemento de la reciprocidad en la relación, en este caso en la relación generador – generados, está en juego[59].

Sentado esto, el apelativo "τεκνία" con el que Jesús llama a los suyos en Jn 13,33, pudiera estar indicando, llegada la hora de pasar de este mundo al Padre, que está naciendo la comunidad de discípulos de Jesús, como fruto de la consumación de su hora. Por ello, ya les puede llamar "τεκνία", única comparecencia en el evangelio, con toda la carga alusiva que posee dicho apelativo: "Ὅσοι δὲ ἔλαβον αὐτόν, ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν τέκνα θεοῦ γενέσθαι, τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ". Y precisamente, por el hecho de que sólo ahora están naciendo y como tales, hijos pequeñitos (τεκνία), no pueden ir a donde Jesús va; por el momento no lo pueden acompañar (cf. Jn 13,33). Lo han de seguir más tarde (cf. Jn 13,36).

Los discípulos, por consiguiente, vistos desde la perspectiva de "τεκνία" remiten a la iniciativa totalmente gratuita de su generación como "τέκνα θεοῦ" en virtud del

[58] Cf. J. BARTOLOMÉ, *Cuarto evangelio. Cartas de Juan*, Madrid 2002, 294.
[59] Cf. F. MOLONEY, *El evangelio de Juan*, o.c., p. 68.

beneplácito del Padre y la mediación de su Hijo, Jesucristo, Verbo encarnado, que con su obediencia a la voluntad del que lo envió y el amor hasta el extremo por los suyos, obtuvo a través de la consumación de su hora la filiación divina para todos aquellos que el Padre le dio, sus discípulos. Indica también este apelativo, la respuesta continua que los discípulos están llamados a dar en respuesta al don inestimable de la filiación divina recibida (cf. Jn 1,16), configurarse con el Hijo dando mucho fruto y llegando a ser así, verdaderamente sus discípulos[60].

Finalmente, hay que destacar que el empleo del término como categoría eclesiológica joánica, remite a la práctica del *bautismo* en el seno de la comunidad, como signo eclesial que expresaba el nuevo nacimiento y la experiencia de pertenencia a Jesucristo, mediante el don del Espíritu recibido, y el compromiso de su seguimiento, especialmente por medio de la práctica del amor recíproco (cf. Jn 3,1-8)[61]. De esta manera, lo que acaba de ser expuesto a propósito de la categoría "τεκνία", nos lleva a la siguiente, "ἀδελφοί".

3.4.3 Φίλοι

Los discípulos vistos desde la perspectiva de "φίλοι", remiten a la diferencia cualitativa que existe entre el *siervo* y el *amigo* que consiste, según Jn 15,15, en el paso del no saber al saber. En las sociedades de la antigüedad, el siervo está totalmente entregado al arbitrio de su amo; por ello no está en condiciones de pensar y orientar su vida. Por el contrario, la relación entre amigos, que es la que Jesús ha establecido entre él y los suyos, está marcada por el sello del compartir, del trato íntimo y confidente, y la transparencia; permite la comprensión mutua y la adquisición de un saber que posibilita comportarse libremente y dar sentido al propio destino[62]. Se trata del tipo de relación que capacita al discípulo para la respuesta libre al don del amor.

[60] El término se encuentra abundantemente empleado en 1Jn (cf. 1Jn 2,1.12.28; 3,18; 4,4; 5,21), aunque en estas comparecencias podría estar sugiriendo, siempre a partir del significado fundamental antes descrito, la consideración de los miembros de la comunidad en su conjunto, objeto de la preocupación pastoral del que escribe, o los que escriben la exhortación, asimilando dicha preocupación al cuidado paterno. Cf. J. PAINTER, *1,2, and 3 John*, Collegeville 2002, 185.
[61] Cf. F. MOLONEY, *El evangelio de Juan*, o.c., p. 115-121.
[62] Cf. J. ZUMSTEIN, *El Evangelio según Juan (13-21)*, Salamanca 2016, 137-138.

3.4.4 'Αδελφοί

El término "los hermanos" (τοὺς ἀδελφοὺς) que encontramos en Jn 21,23 aplicado a los discípulos, constituye otra importante categoría eclesiológica presente en el cuarto evangelio; tuvo su primera comparecencia en Jn 20,17; y, aquí, en el contexto del epílogo, alude a la comunidad cristiana que se remite al discípulo amado como su fundador (cf. Jn 21,23; 1Jn 3,12-17; 3Jn 5). Ahora bien, en Jn 20,17 la expresión "ve a *mis hermanos*" (τοὺς ἀδελφούς μου), dirigida por el Resucitado a María Magdalena, se aplica a los discípulos de Jesús que habrían de ser engendrados como hijos de Dios (cf. Jn 1,12) mediante el don del Espíritu, convirtiéndose, así, en hermanos suyos.

Jesús, en efecto, está subiendo hacia el Padre (Jn 20,17a), y María tiene que anunciar a los discípulos, a quienes ahora se les llama *hermanos de Jesús* (v. 17b), que está subiendo al *Padre suyo* y *Padre de ellos*, al *Dios suyo* y *Dios de ellos* (v. 17c). De este modo, la hora de Jesús, que culmina con la ascensión de Jesús al Padre, crea una nueva situación en la que el Dios y Padre de Jesús llega a ser también el Dios y Padre de los hermanos de Jesús. A causa de esta nueva relación, hecha posible por el paso de Jesús al Padre mediante la hora (cf. 13,1), los discípulos de Jesús son ahora también sus hermanos.

Por primera vez en Jn, los discípulos de Jesús son llamados "sus hermanos", y el Dios de Jesús pasa a ser el Dios de sus discípulos. De este modo, en virtud de la consumación de la obra del Enviado, los discípulos tienen acceso a Dios, el Padre, revelado por Jesús. La vuelta de Jesús al Padre es, por consiguiente, la condición de posibilidad de este nuevo conjunto de relaciones, como ya lo indicaban los discursos de despedida (cf. Jn 14,28; 15,7; 17,11.21-26)[63].

A este tenor, la nueva fraternidad anunciada posee su fundamento justamente en esta común interpretación de la figura de Dios: "subo a mi Padre y vuestro Padre, a mi Dios y vuestro Dios" (Jn 20,17). Lo cual hace comprender ahora con una mayor profundidad, después del recorrido hecho en la narración evangélica, la frase conclusiva del prólogo: "A Dios nadie le ha visto jamás: el Hijo único, que está en el seno del Padre, él lo ha contado" (Jn 1,18). Lo ha contado, lo ha revelado, de manera especial a sus discípulos (cf. Jn 17,6.26), a los que ahora puede llamar "mis hermanos" (Jn 20,17).

[63] Cf. ib., 355-356.

En esto consiste, pues, según Jn, el evangelio de la pascua; toda vez que, las palabras que Jesús encarga a María Magdalena anunciar a los discípulos, sus hermanos, evocan las palabras de la nueva alianza profetizada desde antiguo por Jeremías:

> Sino que esta será la alianza que yo pacte con la casa de Israel, después de aquellos días -oráculo de Yahveh-: pondré mi Ley en su interior y sobre sus corazones la escribiré, y yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo (Jer 31,33).

Y el mandato, o ley, que esta comunidad de discípulos, hermanos de Jesús y hermanos entre ellos, ha recibido de su Señor es el mandamiento del amor recíproco, según la medida del amor desplegado por el Maestro en su favor, "εἰς τέλος" (Jn 13,1):

> Os doy un mandamiento nuevo: que os améis los unos a los otros. Que, como yo os he amado así os améis también vosotros los unos a los otros. En esto conocerán todos que sois discípulos míos: si os tenéis amor los unos a los otros. (Jn 13,34-35; cf. 1Jn 3,11.14).

Ahora bien, siendo María Magdalena la primera encargada de anunciar a los discípulos la noticia de las nuevas relaciones de fraternidad con Jesús, el Hijo, (πορεύου δὲ πρὸς τοὺς ἀδελφούς μου) y de filiación en relación a Dios, el Padre (ἀναβαίνω πρὸς τὸν πατέρα μου καὶ πατέρα ὑμῶν), ella se convierte en testigo fidedigna del mensaje pascual; y, en cuanto mensajera del anuncio de la pascua, ella misma coincide con el mensaje, ya que se presenta al grupo de discípulos como portadora de la primicia. Quizás por esto, el abrupto interrumpir de su anuncio-testimonio a los discípulos: "ἑώρακα τὸν κύριον, καὶ ταῦτα εἶπεν αὐτῇ" (Jn 20,18). Como si en ella, en su sola presencia y conciso testimonio, se encerrase toda la novedad que ha generado la pascua del Señor en la vida de sus discípulos (ταῦτα εἶπεν αὐτῇ)[64]: hermanos de Jesús, hijos del Padre suyo, hermanos recíprocamente.

Así, pues, volviendo ahora al contexto del epílogo del evangelio donde hemos vuelto a encontrar el término "ἀδελφούς" (Jn 21,23), hay que decir que más allá de la posible idealización de la figura del discípulo amado en la narración del evangelio, dicho personaje, en cuanto figura real, desempeñó un papel fundamental en la

[64] El final del versículo ("y le dijo esto"), según J. Zumstein, es poco hábil, puesto que nada justifica el paso de la primera a la tercera persona. Sin embargo, ubicados desde otra perspectiva, la aparente disrupción entre el discurso directo y el discurso indirecto que hallamos en Jn 20,18, podría estar indicando más bien que en la persona misma de María Magdalena, está contenido el testimonio de la radical novedad operada en la vida de los discípulos por la pascua de Jesús. Cf. J. ZUMSTEIN, *El Evangelio según Juan (13-21)*, o.c., p. 356.

comunidad joánica, los hermanos y hermanas aludidos en Jn 21,23; quienes ciertamente se habrán referido a su maestro con el tratamiento de "hermano", al igual que él hacia ellos, fieles y consecuentes con el tesoro de su tradición (cf. Jn 20,17-18; 21,23; 1Jn 3,12-17; 3Jn 5).

Recapitulando brevemente, nos encontramos con que a la centralidad del "ser discípulo" de Jesús (μαθητής) como categoría eclesiológica del cuarto evangelio, se une ahora la de "hermanos" (ἀδελφοί), para indicar que en medio de la comunidad de sus discípulos, Jesús es el Hermano entre hermanos, el Hermano que mediante la consumación de la hora, en obediencia al Padre, abrió el acceso a la filiación divina y a la fraternidad universal (cf. Jn 12,32; 21,6.8.11).

Por lo demás, si la imagen de la vid y de los sarmientos subrayaba, como lo indicábamos más arriba, el carácter estrecho y vital de la relación entre Jesús y sus discípulos, señalando claramente la identidad de condición de todos los sarmientos, esto es, de todos los discípulos; la categoría eclesiológica de "los hermanos" refuerza dicha idea, al tiempo que otea en el horizonte del paradigma eclesiológico joánico, cuál pueda ser el sentido de todo encargo o función dentro de dicho paradigma (cf. Jn 13,14-15).

4. Las mediaciones eclesiales del pastor, el testigo y la eucaristía para garantizar la vida y misión de la comunidad de discípulos del Resucitado

Al final del apartado "2.3" del presente capítulo, *ser discípulos de Jesús, permanecer en él y dar fruto*, dejábamos en suspenso varias preguntas a propósito de lo planteado por el epílogo en el establecimiento de la escena (vv. 2-3): ¿en el tiempo post-pascual cómo les será posible a los discípulos permanecer en Jesús para poder producir abundante fruto, mostrando en ello que son verdaderamente sus discípulos? ¿Cómo podrán permanecer los discípulos en su palabra y permanecer en su amor, en medio de la inédita situación que ha introducido el tiempo post-pascual marcado por la presencia del Ausente?

¿Dónde podrán hallar (ποῦ μένεις; Jn 1,38) las actuales y las nuevas generaciones de discípulos, a partir de ahora, "sus palabras" y referentes concretos a través de los cuales seguir experimentando su amor, su singular experiencia de pastoreo (cf. Jn 10,14-15), de tal modo que puedan seguirle, permanecer en él y nutrirse de su

cuerpo y sangre (cf. 6,56), puesto que, Jesús ya no está en el mundo al modo como lo estaba antes, pero sus discípulos sí (cf. Jn 17,11), y, por tanto, necesitan mediaciones concretas que les permitan reconocer la peculiar "presencia" del Ascendido (cf. Jn 17,11)?

A este tenor, recordemos que la opción irrevocable por la encarnación (cf. Jn 1,6-14), fundamentada en el desmesurado amor del Padre al enviar su Hijo unigénito al mundo (Jn 3,16), asume hasta el fondo todas las consecuencias de dicha opción. Y es por eso que al final del evangelio, el epílogo, dando una mirada retrospectiva a todo el relato, y, en especial, a la solemne conclusión de Jn 20,31, nos presenta al Resucitado que, en exclusiva posesión de su saber omnisciente (cf. Jn 21,17), *sabe* que sin él, su comunidad de discípulos no puede hacer nada (cf. Jn 15,5); por eso se manifiesta de nuevo para salir al encuentro de las necesidades de los suyos, proveyéndoles de las mediaciones eclesiales y las funciones que representan, con el fin de garantizar, en la inédita aventura del tiempo post-pascual, el encuentro con él, la permanencia en su amor y en sus palabras, y la posibilidad de fructificar abundantemente. Se trata de un profundo realismo, consecuente con la opción de la encarnación del Verbo (cf. Jn 21,1.14).

4.1. Las mediaciones eclesiales, un don otorgado por el Señor a su Iglesia

Lo que se explicitó en su momento, valga la reiteración, referente a la respuesta que el Resucitado obtiene de los discípulos cuando les pregunta al despuntar el alba, después de la experiencia de la pesca fallida en aquella noche, "Παιδία, μή τι προσφάγιον ἔχετε;", respuesta que consistió en un unánime, rotundo y conciso "no" (οὔ) (Jn 21,5), ponía de manifiesto el carácter dramático de tal respuesta, reveladora de una profunda y humanamente insuperable carencia, alusiva a la del inicio del relato (cf. Jn 2,3). Los discípulos de Jesús, carecen, pues, de las mediaciones eclesiales y las funciones que ellas representan para saber reconocerle, encontrarle, permanecer en él, dar fruto y ser alimentados por él. A este tenor, como ocurrió con el vino en las bodas de Caná de Galilea (cf. Jn 2,9-10), este don, esta provisión solo puede proceder de él, "ὡς δὲ ἐγεύσατο ὁ ἀρχιτρίκλινος τὸ ὕδωρ οἶνον γεγενημένον καὶ οὐκ ἤδει πόθεν ἐστίν, οἱ δὲ διάκονοι ἤδεισαν οἱ ἠντληκότες τὸ ὕδωρ" (Jn 2,9).

De acuerdo con lo expresado, resulta pertinente recordar que la clave para comprender que el don de las mediaciones eclesiales y las funciones que ellas representan proceden del Señor, la habíamos hallado en las palabras del Resucitado dirigidas a los discípulos a continuación de su dramática respuesta (οὖ): "βάλετε εἰς τὰ δεξιὰ μέρη τοῦ πλοίου τὸ δίκτυον, καὶ εὑρήσετε" (Jn 21,6).

Situados en la perspectiva del lenguaje simbólico del evangelio, la indicación de la parte derecha de la barca (τὰ δεξιὰ μέρη) a la que los discípulos deben lanzar la red, puede estar generando una serie de alusiones tanto intratextuales como intertextuales, a partir del grito de Jesús el último día de la fiesta de los Tabernáculos: "Si alguno tiene sed, que venga a mí, y beberá el que cree en mí, como dice la Escritura: 'De su *seno* (κοιλία) correrán ríos de agua viva'" (Jn 7,37-38); la cual, a su vez, alude, como lo veíamos en su momento, a Ez 47,1-12 que hablaba del agua que salía de debajo del *lado derecho del templo* hacia el sur, y lo vivificaba todo a su paso: "Me llevó a la entrada del templo, y he aquí que debajo del umbral del templo salía agua, en dirección a oriente. El agua bajaba de debajo del *lado* (κλίτος) *derecho* del templo, al sur del altar." (Ez 47,1).

Jesús, pues, el último día de la fiesta, el más solemne, declaraba ante todos con voz potente que él era la fuente de agua viva y verdadera para el creyente. Ahora bien, los verbos empleados en Jn 7,37-38 están en futuro, remitiendo al lector a un determinado momento en la trayectoria terrena de Jesús, en que tal efusión de vida plena, simbolizada en el don del agua, llegará a ser realidad. Se trata de la hora de su elevación y exaltación en cruz, donde el relato evangélico volverá a emplear el término "agua" (ὕδωρ), esta vez junto con el término "sangre" (αἷμα), y también un término sinónimo o relativo a "lado" (κλίτος), "costado" (πλευρά), a propósito de la lanzada propinada a Jesús después que éste había entregado el espíritu (cf. Jn 19,30-34; 7, 39).

Conectando, por consiguiente, este último pasaje, el de la lanzada, con Jn 2,21-22, donde Jesús se había referido al futuro levantamiento del templo de su cuerpo, en clara alusión a su resurrección (Ἐκεῖνος δὲ ἔλεγεν περὶ τοῦ ναοῦ τοῦ σώματος αὐτοῦ), los autores del epílogo, sitúan el nuevo don de las mediaciones eclesiales y las funciones a ellas inherentes, en ese mismo lado (πλευρά) del que nació la Iglesia, la comunidad de discípulos del Resucitado, simbólicamente representada en el agua del bautismo y la sangre de la eucaristía. Al respecto, comenta F. Moloney:

> La sangre y el agua deben tener un significado especial para los lectores del evangelio, y el narrador desea que los lectores no tengan duda alguna sobre el hecho de que brotó sangre y agua de Jesús crucificado. Jesús ha confiado el Espíritu a la comunidad (v. 30); ahora confía la sangre y el agua de la Eucaristía y el Bautismo. Se cumplen la promesa de Jesús y el comentario del narrador en 7,37-39… El autor presupone que el lector conoce y tiene experiencia del "agua" del Bautismo (cf. 3,5) y la "sangre" de la eucaristía (cf. 6,53.54.55-56)[65].

Las mediaciones eclesiales, pues, que ahora otorga el Señor a su comunidad de discípulos para afrontar la inédita novedad del tiempo post-pascual, constituyen un don que procede de él, y que brota sin cesar (καὶ ἐξῆλθεν εὐθὺς αἷμα καὶ ὕδωρ) del profundo interior de su ser (κοιλία) para garantizar la vida y la misión de su Iglesia hasta que él vuelva (cf. Jn 21,23).

En efecto, situándonos nuevamente en el relato del epílogo, después de la obediencia a la palabra del que se ha manifestado, sin ser todavía reconocido, comienza a ser revertida la situación inicial a la que aludía el v. 3; pero persiste aún la negatividad cuando el texto nos advierte sobre la impotencia de los discípulos para atraer hacia la barca el fruto de la abundante pesca: "καὶ οὐκέτι αὐτὸ ἑλκύσαι ἴσχυον ἀπὸ τοῦ πλήθους τῶν ἰχθύων" (Jn 21,6). Es aquí donde va irrumpir el don, la nueva provisión, que el Resucitado otorga a su Iglesia, las mediaciones eclesiales y las funciones que representan: el pastor (Pedro), el testigo (el discípulo amado).

De hecho, como se señaló en su ocasión a propósito de la exégesis de Jn 21,4-8, el v. 7 supone un hito crucial en el relato, ya que a partir de lo que se relata allí, el "tempo" de la narración cambia, revertiendo definitivamente la negatividad inicial que persistía. Es a partir del reconocimiento de Jesús resucitado, realizado por el discípulo amado (ὁ κύριός ἐστιν), y comunicado a Simón Pedro (Σίμων οὖν Πέτρος ἀκούσας ὅτι ὁ κύριός ἐστιν) que, por un lado, éste se ciñe y se lanza al lago para ir al encuentro del Señor, y, por otro, los demás discípulos llevan la red a la orilla donde se encuentran Pedro y el Resucitado. Ha quedado simbólicamente figurado el sentido y dinamismo de la vida y la misión de la Iglesia en el tiempo post-pascual: el desafío de saber reconocer al presente-Ausente, para conducir a todos hacia él.

Así, pues, en consonancia y coherencia con la opción por la encarnación del Verbo de Dios, una vez consumada la hora de Jesús y su ascensión al Padre, el epílogo

---

[65] Cf. F. MOLONEY, *El evangelio de Juan*, o.c., p. 512.

del evangelio da constancia de que ahora el Resucitado se revela *con*, *en* y *a través de* su comunidad de discípulos, su Iglesia, y para que dicha revelación se haga efectiva, le ha donado las mediaciones eclesiales del pastor y el testigo, las cuales constituyen un don procedente también del costado abierto del santuario de su cuerpo (cf. Jn 19,34; 2,21; 21,6).

Ambas mediaciones, al tener el mismo origen y concurrir para el mismo fin, se encuentran vinculadas entre sí de forma indisociable, no pudiendo existir la una separada de la otra, aportando cada una la especificidad de su función dentro del único discipulado y para el bien del conjunto de la Iglesia.

En verdad, el Señor ha otorgado una vez más la provisión para que, en lo inédito del tiempo post-pascual, pueda cumplirse la bienaventuranza proclamada al final del cuerpo del evangelio: "μακάριοι οἱ μὴ ἰδόντες καὶ πιστεύσαντες" (Jn 20,29); puesto que, los discípulos, portando consigo el fruto de la abundante pesca hacia la orilla, al saltar a tierra *no ven al Señor*, pero sí ven (βλέπουσιν) "ἀνθρακιὰν κειμένην καὶ ὀψάριον ἐπικείμενον καὶ ἄρτον" (Jn 21,9); y, por otra parte, Pedro, al comenzar a seguir al Señor después del imperativo que éste le dirigiera (ἀκολούθει μοι), *no le ve a él*, pero sí ve (βλέπει) "τὸν μαθητὴν ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς ἀκολουθοῦντα" (Jn 21,10).

En definitiva, no le ven a él, pero sí ven las mediaciones eclesiales que remiten y conducen a él, ya que, dichas mediaciones responden a una palabra, plena de autoridad, que las instituyó (cf. Jn 6,51; 13,26[66]; 21,15-17.22-23) y que al hacerlo, se comprometió con ellas para siempre, pues ellas en el *in-between-time* realizan cada una, su vocación al discipulado según el encargo recibido, para que la Iglesia pueda seguir expresando el amor sin medida de Dios al mundo que tuvo lugar en el envío su Hijo unigénito (cf. Jn 3,16).

[66] "Así como el bautismo constituye un subtema en la escena del lavatorio, de igual modo la eucaristía lo es en la escena del banquete y el don del bocado. En el contexto de un banquete, caracterizado como eucarístico, Jesús da el bocado al personaje más despreciable del relato joánico: Judas. Los discípulos han mostrado siempre, y seguirán mostrando, su ignorancia, fallándole a Jesús, negándole. Es posible que incluso alguno lo traicione de forma escandalosa y pública. Pero el amor infalible de Jesús por *estos* discípulos, un amor que se extiende incluso al arquetipo del discípulo malvado, revela al Dios único. Esto es lo que significa amar *eis telos*. Cf. F. MOLONEY, *El evangelio de Juan*, o.c., p. 396-397.

4.2. El discipulado de Pedro, seguir a Jesús como pastor de su rebaño

La nota distintiva del discipulado de Pedro, a través de la cual cumple el encargo recibido del Señor, consiste en amar hasta dar la vida por el rebaño del Señor. Éste ha sido el significado del gesto simbólico que ha llevado a cabo en Jn 21,7, al ceñirse las vestiduras y lanzarse al lago para ir al encuentro de su Señor, después de haber escuchado del discípulo amado que el de la orilla "era el Señor": el deseo incontenible de estar con él para servirle ahora, y estar incluso dispuesto a dar la vida por su Maestro. En esto consiste la singularidad de su discipulado en función de la vida y misión de la comunidad de discípulos del Resucitado en el tiempo que media entre la pascua y su parusía.

4.3. El discipulado de Simón Pedro, desde la perspectiva de su amor por Jesús

Ahora bien, la historia del discipulado de Simón Pedro es vista, en primer lugar, desde la perspectiva del amor, del amor que el discípulo profesa a su Señor. Sobre este vínculo peculiar de amor entre el discípulo y su Maestro, el Señor se apoya ahora para establecerlo como pastor de su rebaño; permaneciendo, así, fiel y coherente con las enseñanzas que dio a los suyos en el contexto de los discursos de despedida: "El que tiene mis mandamientos y los guarda, ése es el que me ama". (Jn 14,21). En efecto, las preguntas que el Señor le hará a su discípulo, Simón Pedro, relativas al amor que le profesa, sintetizan la historia de su discipulado de cara al encargo eclesial como pastor que recibirá (cf. Jn 1,42).

A este tenor, Jesús resucitado le precisa a su discípulo, que la cualidad del amor que él espera de él, como pastor de su rebaño en el tiempo post-pascual, es el que se describe en Jn 10,11 y Jn 13,15: un amor que se hace creíble y fidedigno por medio de la libre y gratuita disposición de entregar la propia vida por los amigos, por los corderos y ovejas confiadas.

Pero, tal cualidad de amor requerida por el Resucitado para su discípulo Simón Pedro, futuro pastor de su rebaño, no consiste, en absoluto, en algo dado por supuesto para el Señor; él lo sabe todo, "κύριε, πάντα σὺ οἶδας" (Jn 21,17), y conoce, "σὺ γινώσκεις" (Jn 21,17), también la fragilidad de sus discípulos (cf. Jn 2,25; Sal 103,14); no obstante, exige la cualidad de ese amor del cual él mismo constituye la medida y el

paradigma (cf. Jn 13,1.34), para luego venir, en misericordiosa condescendencia, al encuentro de la situación real en la que se halla el discípulo respecto al tipo de amor que, para el momento del diálogo, le profesa, con la finalidad de invitar a su frágil discípulo a reemprender el camino del seguimiento a su Maestro y Señor, habiéndole previamente asignado el encargo pastoral.

En efecto, el Resucitado no espera a que su discípulo Simón Pedro haya ya alcanzado la medida del amor de su Maestro (εἰς τέλος), para asignarle el encargo pastoral de su rebaño; recordemos, al respecto, que a cada pregunta del Resucitado luego de la inamovible respuesta del discípulo, Jesús le ordena apacentar y pastorear a su grey (cf. Jn 21,15-17). Como tratando de hacerle entender los pasos que sigue la pedagogía divina para aquellos que llama a un encargo eclesial, en función del bien de toda la comunidad de sus discípulos: en orden a alcanzar la disposición de ese amor cuya cualidad distintiva reside en la disposición libre y voluntaria de dar la vida por los corderos y ovejas que te han sido confiados, has de lograrlo, Pedro, apacentando a mis corderos, apacentando y pastoreando a mis ovejas.

Lo cual constituye, un invalorable consuelo para el discípulo adolorido (cf. Jn 21,17), al tiempo que le muestra la cura de la causa de su aflicción señalándole el sendero para alcanzar esa cualidad de amor definida en Jn 10,11 y Jn 15,13, y ejemplificada por Jesús a la hora de la cruz, para glorificar a su Padre y reunir en uno a los hijos de Dios dispersos (cf. Jn 11,52; 12,28).

4.3.1 Una promesa del Señor, garantía del éxito de su encargo pastoral

Sin embargo, la garantía principal del éxito en el encargo recibido, no la hallará Pedro solo en el ejercicio fiel de la función pastoral, expresión de su amor sin medida por Jesús (cf. Jn 21,7), sino fundamentalmente en la promesa y el imperativo que, a continuación de las preguntas, le dirige el Señor; promesa e imperativo introducidos con el solemne doble "ἀμήν" joánico:

> "'En verdad, en verdad te digo: cuando eras joven, tú mismo te ceñías, e ibas adonde querías; pero cuando llegues a viejo, extenderás tus manos y otro te ceñirá y te llevará a donde tú no quieras'. Con esto indicaba la clase de muerte con que iba a glorificar a Dios. Dicho esto, añadió: 'Sígueme'" (Jn 21,18-19).

De esta forma, el epílogo del evangelio deja claro que el encargo pastoral en la Iglesia, además de tener su origen en el Señor glorificado, tiene su garantía de éxito en la palabra, llena de autoridad y eficacia, de Jesús resucitado. Ciertamente, con el concurso y la colaboración del discípulo llamado para dicho encargo, pero no como acto primero o más determinante. En definitiva, se trata de una promesa del Señor seguida de un imperativo, la que pone en movimiento el modo específico del discipulado de Pedro en el tiempo post-pascual: seguirá a su Señor como pastor de sus corderos, de sus ovejas; como él, llegará a dar la vida por el rebaño del buen Pastor, glorificando con ello a Dios (cf. Jn 21,18-19).

Sin embargo, si bien resulta cierto que el éxito del encargo pastoral se revela, todo él, dependiente de la palabra e iniciativa del Señor (Jn 15,5; 21, 5-6), secundada por la acogida amorosa y obediencia del discípulo (cf. Jn 14,21), el modo histórico y el tipo de relación concreta que se establece en el ejercicio pastoral, constituyen la piedra de toque para verificar si tal ejercicio transparenta, o no, el de Jesús, el buen Pastor a quien pertenecen tanto corderos como ovejas. Y en cuanto al modo del pastoreo ejercitado por Jesús, Jn 10,11.15 lo ha dejado ver con meridiana claridad: "El buen pastor da su vida por las ovejas".

4.3.2 Pastor del rebaño del Buen Pastor

Precisamente, he aquí la razón por la cual, como ya lo apuntábamos en la exégesis de Jn 21,15-17, el primer y el tercer imperativo que Jesús dirige a su discípulo Simón, hijo de Juan, "βόσκε", para establecerlo como pastor de su grey, enmarcan al segundo imperativo que condensa todas las funciones y obligaciones inherentes al encargo pastoral "ποίμαινε"[67]. Señalando, de esta forma, que la atención y el cuidado por el sustento del rebaño, por su nutrición, y el acceso a posibilidades de vida plena, otorgan verdadero sentido, credibilidad y validación a las restantes funciones inherentes al encargo pastoral, en especial, las concernientes a enseñar, guiar, orientar.

Se percibe, así, que para los autores del epílogo debe quedar bien claro en el mensaje que vehicula el relato que la preocupación por *apacentar - nutrir - alimentar* el rebaño (βόσκε), tonifica y certifica las funciones de *enseñar - guiar – ir por delante* del

[67] "The term *boske* (21:15,17) focuses on feeding the animals, whereas *poimaine* (21:16) includes all the duties of the shepherd". C. KEENER, *The Gospel of John. A Commentary*, vol.2, Massachusetts 2003, 1236-1237.

mismo (ποίμαινε); semejante énfasis está bien atestiguado en el texto de Ez 34: nueve comparecencias de "βόσκω" en el espacio de quince versículos (Ez 34,2-16), en comparación con las dos de "ποιμαίνω" (Ez 34,10.23).

Los autores del epílogo, en consecuencia, al efectuar la relectura eclesiológica de Jn 10, a la luz del texto profético, se preocupan por comunicar que, en lo que concierne al encargo pastoral en la Iglesia, la atención por el sustento del rebaño, por el alimento que permanece para la vida eterna (cf. Jn 6,27), al punto de llegar a ser, el mismo pastor, tras las huellas de Jesús (cf. Jn 6,35-50; cf. Jn 10,11.15), alimento para los que le han sido confiados, libra al pastor y a las funciones inherentes a tal oficio, de la tentación de aprovecharse del encargo recibido para transformarlo en un poder que oprime, que explota, que quita vida en lugar de darla, exige pleitesía para luego, en los hechos, abandonar a su suerte el rebaño del Señor.

Esto es, precisamente, lo que fustiga y denuncia con vehemencia la profecía de Ezequiel y lo que relee en clave cristológica Jn 10: que los pastores en lugar de apacentar las ovejas a ellos confiadas por YHWH, se han apacentado a sí mismos y se han aprovechado de las ovejas, dominándolas con violencia y dureza, provocando su dispersión y pérdida (cf. Ez 34,1-6); porque, en el fondo, "el asalariado, que no es pastor, a quien no pertenecen las ovejas, ve venir al lobo, abandona las ovejas y huye, y el lobo hace presa en ellas y las dispersa, porque es asalariado y no le importan nada las ovejas" (Jn 10,12-13). Es en este contexto de relectura cristológica de Ez 34, donde Jn 10 pronuncia un radical juicio a toda concreción del ejercicio de la función pastoral, tanto del presente como del pasado o futuro, concebida en términos de poder y de dominación sobre los otros:

> "Todos los que han venido delante de mí son ladrones y salteadores; pero las ovejas no les escucharon…El ladrón no viene más que a robar, matar y destruir. Yo he venido para que tengan vida y la tengan en abundancia" (Jn 10,8.10).

En este sentido, el imperativo "βόσκε" (cf. Jn 21,15.17) que enmarca a "ποίμαινε" (cf. Jn 21,16), en la trilogía de imperativos que establecen el encargo del pastor, coloca decididamente una nota crítica frente a todo intento o praxis eclesial que conciba el encargo pastoral como usufructo personal, o como una dignidad que se coloque por encima de sus hermanos, ya que, en la comunidad de discípulos del Señor, todos son hermanos (cf. Jn 21,23), incluyendo a Jesús (cf. Jn 20,17), el Maestro y

Señor, que con su pascua hizo accesible a cuantos creen en él y le siguen, la filiación divina (cf. Jn 1,12), y la fraternidad universal basada en el servicio (cf. Jn 13,1-16) y la práctica del amor mutuo a la medida del amor de Jesús (cf. Jn 13,34-35; 15,12.17).

4.3.3 Un pastoreo ejercido, en primer lugar, en favor de los más débiles

Ahora bien, llegados a este punto, puede comprenderse mejor que el cuidado que ha de prodigar el que ha recibido el encargo pastoral, no debe ser indiferenciado, sino, todo lo contrario, diferenciado, atento a las necesidades específicas de cada miembro o categoría dentro del rebaño. Por ello, no deja de llamar la atención que el primer imperativo que el Resucitado dirige a Pedro sea "βόσκε τὰ ἀρνία μου" (Jn 21,15); donde queda bien expresada la exigencia imperiosa para el pastor, de dedicarse, sobre todo y en primer lugar, a los más débiles, a los más indefensos y vulnerables, a aquellos que apenas tienen fuerzas para ponerse en pie y caminar, los endebles y más expuestos, los que tienen acuciante necesidad de todos los cuidados del pastoreo, empezando por los más básicos y elementales; se trata de aquellos a los que la tradición sinóptica llama "los pequeños" (ἐλάχιστος), con los que se ha identificado el mismo Jesús (cf. Mt 25,40.45)[68].

A este tenor, hay que recordar de nuevo, el reenvío intertextual que Jn 21,15-17 establece con relación a Ez 34, puesto que, dicho reenvío deja en evidencia la diferencia entre "ovejas débiles" y "ovejas fuertes", amén del trato que, en cada caso, el pastor debe prodigar. Así, los pastores no han debido maltratar ni explotar a las ovejas fuertes (cf. Ez 34,2-3); y han debido cuidar y alimentar con ternura y delicadeza a las débiles y enfermas (cf. Ez 34,4-5). Y ahora, en la relectura eclesiológica que hace el epílogo del evangelio de Ez 34, a ambas categorías, tanto "τὰ ἀρνία" como "τὰ πρόβατα", además de prodigar el cuidado acorde a su situación y requerimiento, el pastor del rebaño del Resucitado, las debe nutrir con el mismo alimento; ése con el cual, él mismo fue alimentado por su Señor: "Ἔρχεται οὖν ὁ Ἰησοῦς, καὶ λαμβάνει τὸν ἄρτον, καὶ δίδωσιν αὐτοῖς" (Jn 21,13).

[68] Cf. C. KEENER, *The Gospel of John. A Commentary*, vol.2, o.c., p. 1237.

4.3.4 No es más el enviado que el que le envía, ¡Sígueme!

Sólo de esta manera, los que han recibido en encargo pastoral en la Iglesia lograrán hacerse merecedores de la bienaventuranza que encontramos en Jn 13,17, precedida de una advertencia, poco después de haber explicado, Jesús, el gesto del lavatorio de los pies a sus discípulos:

> En verdad, en verdad os digo: no es más el siervo que su amo, ni el enviado más que el que le envía. Sabiendo esto, dichosos seréis si lo cumplís (οὐκ ἔστιν δοῦλος μείζων τοῦ κυρίου αὐτοῦ οὐδὲ ἀπόστολος μείζων τοῦ πέμψαντος αὐτόν. εἰ ταῦτα οἴδατε, μακάριοί ἐστε ἐὰν ποιῆτε αὐτά) (Jn 13,16-17).

Curiosamente, este texto nos muestra la única comparecencia del término "ἀπόστολος" en el cuarto evangelio; y lo hace en el contexto literario del lavatorio de los pies, y, por otro lado, formando parte de la advertencia que condiciona el merecimiento de la bienaventuranza, "el enviado (ἀπόστολος) no es más que el que lo envía (πέμψαντος)" (Jn 13,16), puesto que, el que envía a los discípulos (cf. Jn 15,16), es el que primero les ha lavado, uno a uno, los pies y se los ha secado con la toalla con que estaba ceñido, habiendo destacado, el texto, el episodio entre el Señor y su discípulo Simón Pedro en el lavatorio (Jn 13,1-15). Dichoso, pues, el pastor que sabe esto y lo cumple; y no pretende usurpar el puesto de su Señor, del que le dio el encargo, poniéndose por encima de él, y apropiándose, a título personal, de los corderos y ovejas que solo al Resucitado pertenecen (cf. Jn 21,15-17).

Finalmente, así como la metáfora de la vid y los sarmientos de Jn 15, nos hacía ver la estrecha e indisociable relación entre permanecer en la vid para dar fruto, y dar fruto para permanecer en la vid, aplicándolo a la relación entre los discípulos y Jesús; así también para el encargo pastoral, se cumple la inseparable y vivificante relación entre la realidad que implica amar a Jesús para poder pastorear su rebaño y pastorear su rebaño para llegar a amar a Jesús con la misma medida de su amor por los suyos (Jn 13,1.34). De donde se colige que si el pastor no llega a *conocer* y a *ser conocido*[69] de

[69] En relación a "γινώσκω", recordamos, una vez más, que se trata de un "conocer" al que se llega a través del tiempo y del propio esfuerzo, fruto de una adquisición progresiva, mediante la experiencia. En este caso, ubicados en el campo del amor, característico del modo de ejercitar el pastoreo el Buen Pastor, resalta el carácter procesual y la constancia en el esfuerzo del conocimiento del otro, obtenido por medio de la relación. Cf. I. DE LA POTTERIE, *Oida et ginōskō*: Bib 40 (1959) 709-725. En palabras de H. Waetjen: "The verb ginōskein, refers to a personal knowledge that is acquired through an "I – You" relationship". H. WAETJEN, *The Gospel of the Beloved Disciple. A Work in Two Editions*, New York 2005, 13-14.

manera *experiencial*, tanto por los corderos como por las ovejas que le han sido confiados (cf. Jn 10,1-5.14-15), es mala señal: "Ἐγώ εἰμι ὁ ποιμὴν ὁ καλός, καὶ γινώσκω τὰ ἐμά, καὶ γινώσκομαι ὑπὸ τῶν ἐμῶν" (Jn 10,14). Sentado esto, el Resucitado, con firmeza y resolución, le dice a su discípulo Pedro (Cefas): "¡Sígueme!" (Jn 21,19).

4.4. El seguimiento del discípulo amado, permanecer como testigo

En su momento, al hacer la propuesta de la estructura literaria para la segunda sección del epílogo (Jn 15-24), destacábamos la consistente imbricación de personajes y temas que creaban un sentido de articulación y unidad muy fuertes, de tal manera que un rol o encargo eclesial no podía clarificarse sin relación al otro. Las dos figuras y los roles que representan, se encuentran vinculadas la una a la otra en modo indisociable, exigiéndose mutuamente. Es por ello que el v. 20, realizando la función de bisagra o gozne entre los dos momentos del diálogo, nos presenta la escena de Pedro, puesto en seguimiento de Jesús, que se "torna" (ἐπιστραφεὶς), y "ve" (βλέπει) al discípulo amado ya en posición de seguimiento (ἀκολουθοῦντα).

A este tenor, señalábamos que el tornarse por parte de Pedro suponía una llamada proveniente de Dios, el Padre, expresado en el empleo de la voz pasiva del verbo, e implicaba para el discípulo, recién designado pastor del rebaño de Jesús, un escrutar con mirada profunda (βλέπει) el sentido y mensaje que la figura del discípulo amado entraña tanto para su propio seguimiento en cuanto pastor, como para el conjunto de la comunidad de discípulos del Resucitado que le ha sido confiada.

4.4.1 La función del Paráclito en la articulación de las mediaciones eclesiales del pastor y el testigo

Con respecto a lo que acaba de expresarse, hay que destacar aquí la sutil alusión a la función del Paráclito a la que se refiere Jesús en los discursos de despedida en todo cuanto implica el desafío de ver/discernir/escrutar (βλέπειν) el designio divino en medio de los acontecimientos de la historia, de tal modo que se pueda actuar en consecuencia; en este sentido, nos referimos a la función de continuar enseñando a los discípulos a discernir los designios del Señor en el tiempo post-pascual:

> Yo pediré al Padre y os dará otro Paráclito, para que esté con vosotros para siempre, el Espíritu de la verdad, a quien el mundo no puede recibir, porque no le ve ni le conoce. Pero vosotros le conocéis, porque mora con vosotros y en vosotros está… Os he dicho estas cosas estando entre vosotros. Pero, el Paráclito, el Espíritu Santo, que el Padre enviará en mi nombre, os lo enseñará todo y os recordará todo lo que yo os he dicho" (Jn 14,16-17.25-26).

Pues bien, ese Espíritu de la verdad prometido por Jesús a sus discípulos, y entregado en la consumación de su hora (cf. Jn 19,30; 20,22), es el que ahora en el relato del epílogo del evangelio, se halla involucrado en la mirada profunda y escrutadora que el discípulo pastor está fijando sobre el discípulo amado que viene detrás siguiendo (ἀκολουθοῦντα). Dicha afirmación se apoya sobre la constatación de que la primera comparecencia de "βλέπω" en el relato del evangelio se encuentra asociada a las primeras alusiones al Espíritu; en este caso se refiere al "ver" del Bautista que implica la capacidad de discernimiento sobre la persona de Jesús, "aquel sobre el que baja el Espíritu y permanece sobre él":

> Al día siguiente *ve* (βλέπει) a Jesús venir hacia él y dice: "He ahí el Cordero de Dios, que quita el pecado del mundo… Yo no le conocía, pero he venido a bautizar en agua para que él sea manifestado a Israel. Y Juan dio testimonio diciendo: "He visto al *Espíritu* (τὸ πνεῦμα) que bajaba como una paloma del cielo y se quedaba sobre él (ἔμεινεν ἐπ' αὐτόν) (Jn 1,29.31-32).

Por otro lado, la segunda comparecencia de "βλέπω" en la trama narrativa del cuarto evangelio, se halla casi inmediatamente después de la primera, pero esta vez por medio de una forma compuesta (ἐμβλέπω); de nuevo se trata del testimonio del Bautista sobre Jesús, apoyado sobre lo que es capaz de discernir en torno a su identidad profunda: "Fijándose (ἐμβλέψας) en Jesús que pasaba, dice: 'He ahí el Cordero de Dios'". El recurso literario de la repetición de la misma expresión, "Ἴδε ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ" (Jn 1,29.36), comunicada en esta ocasión a dos de los discípulos de Juan, conecta una comparecencia con la otra, logrando que resuene en el oyente o lector los otros atributos del cordero de Dios, "aquel sobre el que baja el Espíritu y permanece sobre él". En este aspecto, a continuación, el relato referirá que Jesús, sobre quien se ha posado el Espíritu y ha permanecido (cf. Jn 1,32-33), contempla fijamente a Simón (ἐμβλέψας) y, vinculado con esta visión intuitiva, le dirá: "Tú eres Simón, hijo de Juan; tú te llamarás Cefas, que quiere decir Piedra" (Jn 1,42).

Por lo demás, recordemos también que, a propósito del testimonio del Bautista, la posibilidad de dar testimonio sobre Jesús se encuentra asociada, en los discursos de despedida, al Espíritu Santo, el cual involucra en dicho encargo a los discípulos:

> Cuando venga el Paráclito, que yo os enviaré junto al Padre, el Espíritu de la verdad, que procede del Padre, él dará testimonio de mí. Pero vosotros también daréis testimonio, porque estáis conmigo desde el principio (Jn 15,22-27).

En consecuencia, tanto el tornarse como el ver con mirada profunda por parte de Pedro al discípulo a quien Jesús amaba, muestra que el encargo pastoral recibido permanece íntimamente vinculado al sentido y significado del encargo eclesial que el Resucitado reserva para el discípulo amado. En otras palabras, a través de esta singular visión, el Espíritu de la verdad permite que el discípulo pastor discierna el don que entraña tanto para él como para la Iglesia, la figura sobre la que está fijando la mirada (cf. Jn 21,20). De la misma manera que permitió al conjunto de los discípulos, entre los cuales se hallaba el discípulo amado, discernir (βλέπουσιν) el don que entrañaba para ellos, y para las generaciones futuras de discípulos, el personaje de Simón Pedro (cf. Jn 21,9-11; 20,22; 1Jn 2,20).

Al ser movido, pues, para tornarse y discernir lo que implica el rol del discípulo amado en el designio del Señor para su Iglesia, Pedro, confrontado por la palabra del Resucitado (cf. Jn 21,21-22), acoge la voluntad de Jesús sobre el discípulo "aquel" y vela, en cuanto encargado del rebaño, para que dicha voluntad sea aceptada y custodiada por el conjunto de discípulos.

4.4.2 Ser amado, distintivo del seguimiento del discípulo amado

El complemento directo de la acción de ver por parte de Pedro en el v. 20, es el discípulo a quien Jesús amaba que venía "siguiendo" (ἀκολουθοῦντα); lo cual indicaba, como lo señalamos en su momento, un seguimiento continuo a través del tiempo, caracterizado por una obediencia constante a la palabra de Jesús, y, en tal sentido, un discipulado modélico[70]. De esta forma, el epílogo del evangelio presenta al discípulo

[70] Cf. H. WAETJEN, *The Gospel of the Beloved Disciple. A Work in Two Editions*, New York 2005, 25. J. MATEOS – J. BARRETO, *El Evangelio de Juan. Análisis Lingüístico y Comentario Exegético*, Madrid 1979, 911. R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según San Juan*, III, o.c., p. 455. J. ZUMSTEIN, *L'evangile selon Jean (13-21)*, o.c., p. 311-315. F. MOLONEY, *Love in the Gospel of John, An Exegetical, Theological, and Literary Study*, Michigan 2013, 176.

amado como el discípulo modelo para el conjunto de discípulos, máxime para quien ha recibido el encargo pastoral sobre el rebaño del Resucitado.

Esta constatación nos permite pasar ahora a proponer una síntesis sobre lo que constituye la peculiaridad del discipulado de esta figura clave del epílogo y de todo el relato evangélico. No sin antes advertir que, al retomar la expresión por la cual se alude en el evangelio al discípulo amado, "ὁ μαθητής ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς" (Jn 21,20), los autores del epílogo enlazan nuevamente, el primer y segundo momento del diálogo (vv. 15-19 y vv. 20-24), esta vez, a través del tema del amor. De esta manera, el tema del discipulado y el tema del amor avanzan hacia su tratamiento resolutivo y ulterior desenlace.

La clave de la peculiaridad del seguimiento del discípulo amado, nos la ofrecen los mismos autores del epílogo cuando, para caracterizar la figura de dicho personaje, aluden al texto del evangelio donde tiene su primera comparecencia: "el que durante la cena se había recostado en su pecho y le había dicho: 'Señor, ¿quién es el que te va a entregar?'" (Jn 21,20; cf. Jn 13,23.25) Pero ¿qué simbolismo se halla detrás de esta imagen? ¿qué significa estar reclinado sobre el costado de Jesús? Ya lo habíamos indicado cuando argumentábamos que esta expresión hacía eco a la del prólogo del evangelio referida a la relación del Hijo con respecto al Padre: "μονογενὴς θεὸς ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς" (Jn 1,18); Así, lo que entraña esta posición del Unigénito en relación al Padre, lo entraña, en cierto modo, la del discípulo amado respecto a Jesús.

Ahora bien, el contenido inherente a la frase del prólogo a la que acabamos de referirnos, caracteriza la relación única entre Jesús, el Hijo, y Dios, el Padre; relación que el prólogo describe como un permanecer constante del Hijo en el Padre (εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς) y vuelto hacia el Padre (καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, Jn 1,1) . Jesucristo, el Unigénito del Padre, Verbo encarnado, a lo largo de su existencia histórica, ha estado vuelto hacia el seno del Padre, y, glorificado, continúa siendo uno con él. De esta manera, encontramos en el cuerpo del evangelio afirmaciones que evidencian, a partir del lenguaje del amor y la confianza, la singularidad y especificidad de la relación que une a Jesús con el Padre: "ὁ πατὴρ ἀγαπᾷ τὸν υἱὸν καὶ πάντα δέδωκεν ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ" (Jn 3,35; cf. 5,20; 10,17).

Resulta tan intensa y tan insondable, al mismo tiempo, la confianza plena que engendra en el Hijo el amor del Padre que capacita a Jesús para la libertad, para la entrega libre y voluntaria de la propia vida en favor de los suyos, sin temor alguno a los poderes de la muerte y del pecado, de la violencia y la injusticia[71], puesto que Jesús nunca se experimenta solo, aún en medio del abandono de sus frágiles discípulos llegada la hora de afrontar su pasión, pues el Padre que lo ama, siempre está con él:

> Mirad que llega la hora, y ha llegado ya, en que os dispersaréis cada uno por vuestro lado y me dejaréis solo. Pero no estoy solo, porque el Padre está conmigo (καὶ οὐκ εἰμὶ μόνος, ὅτι ὁ πατὴρ μετ' ἐμοῦ ἐστιν) (Jn 16,32).

Al respecto, resulta oportuno volver a citar aquí las palabras de J. Oriol concernientes a este tipo de confianza y libertad sin parangón que engendra en Jesús su *ser amado* por el Padre:

> En la experiencia de Jesús, hay un primer paso, el más importante de su identidad última: que Jesús vive en la confianza y en la plenitud de ser amado por el Padre. Esta experiencia fundante es la base de toda la presentación cristológica: Jesús es amado sin límites por el Padre. El ser amado sin límites (el EvJn lo formula con la frase *ou gar ek metrou* en 3,35, pero también diciendo que lo ha puesto todo en sus manos: 3,35 cf. 13,3) engendra en Jesús una confianza también ilimitada. Una plenitud sin fronteras. La plenitud del don de la verdad[72].

En consecuencia, a partir de este amor sin medida que recibe el Hijo del Padre, el Hijo, a su vez, ama y dona la vida a los que el Padre le confía: "Καθὼς ἠγάπησέν με ὁ πατήρ, κἀγὼ ὑμᾶς ἠγάπησα· μείνατε ἐν τῇ ἀγάπῃ τῇ ἐμῃ" (Jn 15,9; cf. 10,17; 17,23). En esto, precisamente, consiste el dinamismo del amor, en ser primero amado sin medida, "οὐ γὰρ ἐκ μέτρου δίδωσιν τὸ πνεῦμα" (Jn 3,34-35), capacitando, así, al amado para amar hasta el extremo, "εἰς τέλος" (Jn 13,1).

Por lo tanto, volviendo a la forma mediante la cual se introduce al discípulo amado en el cuerpo del evangelio, la posición de estrecha proximidad física con la que

---

[71] A este respecto, como lo hiciera en el huerto con su discípulo Simón Pedro, ordenándole llevar la espada a su lugar (cf. Jn 18,11), también en la escena donde Jesús es abofeteado por uno de los guardias del sumo sacerdote a propósito del interrogatorio sobre sus discípulos y su doctrina (cf. Jn 18,22), Jesús se manifiesta como el que educa, el maestro que cuestiona el proceder ciego, violento e injusto en su contra, señalando el camino de la verdad (καλῶς λαλεῖν, Jn 18,23). Y es que la verdad no se justifica o se impone mediante el recurso a la violencia, a la fuerza; tal procedimiento desdice de la verdad. La verdad se manifiesta por sí misma y sus adherentes la han de aceptar en plena libertad, precisamente para ser "liberados por ella" (cf. Jn 8,31-32).

[72] J. ORIOL, *El Evangelio es Jesús. Pautas para una nueva comprensión del evangelio según Juan*, Estella 2010, 243.

se le describe en dos ocasiones muy cercanas la una de la otra (cf. Jn 13,23.25), denota una incondicional apertura y confianza en el amor de Jesús, que se corresponde a la descripción de la relación que existe entre Jesús y el Padre (cf. Jn 1,18). Por tal motivo, este discípulo es conocido en el relato mediante la expresión, siempre en voz activa: "ὁ μαθητὴς ἐκεῖνος ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς" (Jn 13,23; 19,26; 20,2; 21,7.20)[73], la nota distintiva de su discipulado.

Lo que caracteriza, pues, al discípulo amado reside en la acogida plena del don que recibe (cf. Jn 13,23.25; 19,27); mostrando, de este modo, que el dinamismo del amor consiste en hallarse primero en situación de permanente receptividad y acogida respecto del don que proviene de Jesús; lo que capacita, a su vez, momento segundo, para la entrega y la propia donación. Pue bien, es precisamente el primer momento de este dinamismo el que enfatiza la figura del discípulo amado con relación a la realidad del discipulado cristiano; sin el cual, no puede darse momento segundo. Valga la reiteración, resulta crucial para el seguimiento de Jesús que re-emprende Pedro, ahora como pastor del rebaño de su Maestro, "volverse" (ἐπιστραφεὶς) para "discernir" (βλέπει) la esencia del discipulado; puesto que, solo el que se ha experimentado permanentemente amado, puede, por su parte, llevar a la práctica el mandamiento del amor mutuo, nota distintiva de los discípulos de Jesús (cf. 13,35), que alcanza su mayor expresión en la disposición de dar la propia vida por los amigos (cf. Jn 15,13).

En relación a lo expresado, P. Ricoeur escribe:

> El mandamiento que precede a toda ley es la palabra que el amante dirige al amado: ¡Ámame! Esta distinción inesperada entre mandamiento y ley solo tiene sentido si se admite que *el mandamiento del amar* es el amor mismo, mandándose a sí mismo, como si el genitivo contenido en el mandamiento fuera a la vez genitivo objetivo y genitivo subjetivo; el amor es objeto y sujeto del mandamiento; o, en otros términos, es *un mandamiento que contiene las condiciones de su propia obediencia por la ternura de su reproche*: ¡Ámame![74]

Todo esto nos permite comprender la enseñanza que recibe el discípulo pastor al volverse para discernir el sentido y mensaje que entraña para él, y para el conjunto de los discípulos del Resucitado, la figura del discípulo amado, a saber, que en nuestra vida como discípulos de Jesús, nos hallamos, en todo y permanentemente, precedidos por el amor, tanto en la llamada como en la respuesta.

---

[73] Cf. ib., 243.
[74] Cf. P. RICOEUR, *Amor y justicia*, Madrid 2011, 38. Los resaltados en cursiva son nuestros.

En fin, si lo que caracteriza al discípulo amado radica en la acogida plena del don que recibe, hay que destacar que el don recibido consiste siempre en una persona: la persona de Jesús (cf. Jn 13,23.25), la persona de la madre de Jesús (cf. Jn 19,27). Ahora pues, como ya lo habíamos resaltado, siendo así que para el cuarto evangelio "creer" (πιστεύω) consiste fundamentalmente en recibir/acoger (λαμβάνω) el don hecho por el Padre en Jesús, el Hijo (cf. Jn 1,12), creer equivale sobre todo a una relación de acogida entre personas, y esto no es otra cosa que "entrar en el dinamismo del amor" (cf. Jn 13,23.25; 19,26-27). De lo que se desprende que creer y amar, en el cuarto evangelio, son correlativos, y a menudo se confunden sus fronteras (cf. Jn 3,16), constituyendo ambos, la esencia del discipulado cristiano.

En este sentido, no se trata de algo casual o meramente convencional el apelativo a través del cual se dirige el autor de 1Jn a los destinatarios de su exhortación cuando los llama en varias ocasiones "ἀγαπητοί" (cf. 1Jn 4,1.7,11), recordándoles, así, constantemente que la esencia de su discipulado, del don de la filiación divina (cf. 1Jn 3,1) y el don de fraternidad (cf. 1Jn 4,20-21), brotan del hecho de haber sido amados primero por Dios en Jesús (cf. 1Jn 4,10.19).

4.4.3 El designio del Señor, que el discípulo amado permanezca como testigo

El que ha permanecido de forma continua recostado sobre el pecho de Jesús, es quien puede atestiguar sobre la obra reveladora llevada a cabo por el Enviado; puesto que, el testigo humano es el que tiene un conocimiento directo de la persona de quien da testimonio (cf. Jn 13,23-25), o del acontecimiento del que habla (cf. Jn 19,35), y el que ha descubierto su profundo significado (cf. Jn 20,8-9). Nos percatamos, de este modo, de la relectura en clave eclesiológica que opera el epílogo con respecto al relato evangélico a partir del eje transversal temático del testimonio y del testigo (cf. Jn 1,7-8.15.19-27.29-36; 3,11.25-36; 4,39; 5,31-40; 7,7; 8,13-18; 10,22-30; 15,26-27; 19,37.35; 21,24).

Profundizando un poco más lo expresado, debemos insistir en que el gesto de permanecer reclinado sobre el pecho de Jesús en el momento crucial de la llegada de su hora, denota por parte del discípulo sintonía, receptividad, la acogida plena de un don que está a punto de manifestarse, y que depende, de manera absoluta, de Jesús y de aquel que lo envió; de parte de los discípulos, total pasividad (cf. 13,33). A este tenor, el

acontecimiento narrado en el contexto de la segunda comparecencia explícita del discípulo amado en la trama narrativa, Jn 19,26-27, le capacita, de forma singularísima, para testificar (μαρτυρέω) acerca de la recepción del don, al pie de la cruz que supera todo don (cf. Jn 1,16-17): el Hijo que se dona plenamente, entregando a su madre y entregando el Espíritu para que nazca la Iglesia, la comunidad de discípulos del Resucitado (cf. Jn 19,26-27.30.32-35).

Este es, por consiguiente, el motivo de su permanencia hasta que el Señor vuelva (cf. Jn 21,22-23), la nota distintiva de su encargo eclesial como discípulo, ser testigo, el testigo de la obra reveladora llevada a cabo por el Enviado, y de las consecuencias que se derivan de la consumación de dicha obra (Jn 10,10; 20, 30-31). Al respecto, el discípulo pastor, fruto del profundo "ver" (βλέπει) al discípulo amado que viene detrás siguiendo, recibe de Jesús como única respuesta a su pregunta por aquel cuyo seguimiento se ha mantenido constante: "ἐὰν αὐτὸν θέλω μένειν ἕως ἔρχομαι, τί πρὸς σέ; σύ μοι ἀκολούθει" (Jn 21,22).

Por eso, los que se expresan en el v. 24 del epílogo, también, bajo la acción del Paráclito, como hace poco lo señalamos, saben y atestiguan acerca de la verdad del testimonio dado por el discípulo testigo, a fin de que creamos que Jesús es el Mesías, el Hijo de Dios, y para que creyendo tengamos vida en su nombre (cf. Jn 20,31).

4.4.4 Su testimonio consignado por escrito, el modo de su permanencia

En la parte final del diálogo, se clarificaba el rol eclesial esbozado por el discípulo amado en la narración de la primera escena del epílogo (cf. Jn 21,1-14). En efecto, el reconocimiento del discípulo amado del incógnito de la orilla, manifestado a través de su testimonio, "ὁ κύριός ἐστιν" (v. 7), desencadenó todo el movimiento sucesivo de la escena que condujo a todos, empezando por Simón Pedro, continuando por los otros discípulos, e incluido el fruto de la pesca, a reunirse con el Señor y a ser alimentados por él.

Dicho testimonio, para resaltar su importancia, resonó tres veces durante la narración: en el momento en el que el discípulo testigo se lo comunica a Pedro (v. 7a), cuando el narrador relata que al escuchar el testimonio (ἀκούσας), Simón Pedro se ciñe la vestidura y salta al mar para llegar hasta Jesús (cf. v. 7b), en fin, cuando todos fueron

invitados a comer por el Señor, y ninguno de ellos se atrevía a preguntarle "¿tú, quién eres? Pues sabían que se trataba del Señor: "ὁ κύριός ἐστιν" (Jn 21,12).

Se refiere, por tanto, a un testimonio que, habiendo sido escuchado (ἀκούσας), provoca la reacción del que será transformado en pastor; un testimonio que resuena en el corazón de los discípulos, congregados por el Señor para la comida, que vence la duda y el titubear de ellos, gracias a la veracidad y fiabilidad de dicho testimonio. En tal sentido, de cara al desafío que presenta el tiempo post-pascual, marcado por la presencia del Ausente, y la necesidad de que las venideras generaciones lleguen a ser discípulos del Señor mediante del testimonio de los que estuvieron con Jesús desde el principio (cf. Jn 15,27; 17,20-21), el testimonio del discípulo amado se transformó en escritura (cf. Jn 20,30-31; 21,24) y se confió a la Iglesia, puesto que el Señor le manifiesta a quien ha designado como pastor de su rebaño, su voluntad de que permanezca hasta que él venga.

De esta manera, mientras se viva la inédita aventura del tiempo post-pascual, tanto ovejas como pastores siguen escuchando la voz del único Pastor a través del testimonio escrito del discípulo amado, el evangelio. A este tenor, Jn 21,24, afirma que el testimonio del discípulo amado se encuentra en el origen de la tradición que, en el seno de la comunidad joánica, produjo el evangelio[75]. De esta forma, el discípulo amado es "autor" en tanto que sobre su "autoridad" de testigo cualificado, se apoya el evangelio[76].

Así, pues, si el encargo pastoral confiado a Pedro ha de culminar en una muerte martirial (cf. Jn 21,19), el encargo eclesial del discípulo amado culmina en un testimonio que permanece mediante la escritura, el cuarto evangelio. Y ambos constituyen "testimonios" específicos y complementarios dentro del único seguimiento de Jesús y al servicio de su comunidad de discípulos para la salvación del mundo (cf Jn 10,9); sin olvidar que uno activa, por medio de la escucha (ἀκούσας), el dinamismo discipular del otro (cf. Jn 21,7).

---

[75] Cf. R. BAUCKHAM, *Jesus and the Eyewitnesses. The Gospels as Eyewitness Testimony*, Grand Rapids 2006, 361.

[76] Cf. F. MOLONEY, *El evangelio de Juan*, o.c., p. 566.

4.5. ¡Venid, comed! La eucaristía

En su momento oportuno, cuando abordamos la exégesis de Jn 21,9-13 en el quinto capítulo de la presente disertación, comentábamos que el texto de Jn 6, al que hacía alusión Jn 21,13, trabajaba a dos niveles. El objetivo principal del discurso del pan de vida, consiste en señalar a Jesús como la revelación de Dios, el verdadero pan del cielo, que perfecciona el don anterior del maná. Sin embargo, la palabra "κλάσματα" en Jn 6,12-13, la promesa en Jn 6,27 de un don futuro, de un alimento y bebida que satisfarán plenamente en Jn 6,35, y la promesa posterior en Jn 6,51c del don de la carne de Jesús para la vida del mundo, mantenían viva la cuestión eucarística[77], ya que, el término "κλάσματα" era típico desde el inicio de las celebraciones eucarísticas de las primitivas comunidades cristianas[78]. La eucaristía vendría a concretizar, de este modo, en la práctica cultual del lector u oyente cristiano, lo que el evangelio ha explicado con detalle a lo largo de todo el discurso del pan de vida (cf. Jn 6,22-59)[79].

Por eso, volviendo ahora a Jn 21,13, donde hallamos la comparecencia de los mismos términos que comparecieron en Jn 6,11 (*ἔλαβεν /λαμβάνει*, *ἄρτος*, *ὀψσάριον*, *διέδωκεν /δίδωσιν* y *ὁμοίως*), notamos que la fórmula eucarística "toma el pan y se lo da", resulta evidente en ambos pasajes[80]. Sin embargo, siendo que toda la atención de Jn 6 se concentra en Jesús como "pan de vida" y "verdadero pan del cielo", en atención a la estrategia narrativa desplegada por los autores del epílogo, el pan que Jesús da a los suyos en Jn 21,13, y que ahora recupera el primer lugar, según el orden de comparecencia que poseía en Jn 6,11, remite de forma directa a la persona de Jesús que, a partir del don de la entrega total de sí mismo a la hora de la cruz, ha quedado permanentemente disponible para su comunidad de discípulos y para la vida del mundo (cf. Jn 6,51).

---

[77] Al respecto, acota J. Zumstein: "La relación con el cap. 6, y en particular con los vv. 51-58, que corresponden a un estadio avanzado de la reflexión de la escuela joánica, asegura la plausibilidad de este punto de vista". J. ZUMSTEIN, *El evangelio según Juan (13-21)*, Salamanca 2016, 392.

[78] "περὶ δὲ τοῦ κλάσματος Εὐχαριστοῦμὲν σοι, πάτερ ἡμῶν, ὑπὲρ τῆς ζωῆς καὶ γνώσεως, ἧς ἐγνώρισας ἡμῖν διὰ᾽Ιησοῦ τοῦ παιδός σου" (Luego, sobre el pedazo [de pan]: te damos gracias, Padre nuestro, por la vida y el conocimiento que nos diste a conocer por medio de Jesús, tu siervo). *Enseñanza de los Doce Apóstoles*, en J. AYÁN (ed.), *Fuentes patrísticas*, vol.1, Madrid 1991, p. 98-99.

[79] Cf. F. MOLONEY, *El evangelio de Juan*, o.c., 241.

[80] Cf. M. MULLINS, *The Gospel of John*, Dublin 2003, 417. Por otra parte, a propósito de la ausencia de la "acción de gracias" (εὐχαριστήσας) que sí aparece en Jn 6,11, Westcott lo explica acotando que el Resucitado sólo aparece como el dador del alimento que él trae; y este hecho probablemente explica la ausencia de "bendición" o de "acción de gracias". Cf. B. WESTCOTT, *The Gospel according to St. John*, London 1903, 302.

De esta manera, el sentido de la comida ofrecida por el Resucitado a su comunidad de discípulos, resulta evidente: el don del pan de vida que Jesucristo, el Verbo encarnado, había simbolizado mediante la multiplicación de los panes y el discurso de revelación que, a continuación, siguió, don que condensa la comprensión joánica de la salvación, prosigue durante el tiempo post-pascual[81].

J. Zumstein lo sintetiza con las siguientes palabras:

> El que esta escena remita al gran fresco de Jn 6 no carece de importancia, pues así el narrador sugiere que el Resucitado está en estrecha continuidad con el Jesús terreno; sigue siendo el que alimenta a los suyos y les da vida en abundancia. El Resucitado no posee otro rostro que el del Cristo encarnado: él es el "pan de vida". La comida compartida muestra que el Resucitado, a partir de ahora, se manifiesta a los suyos a través de mediaciones[82].

El Resucitado, pues, se manifiesta a los suyos a través de las mediaciones de la eucaristía, del testigo y del pastor, para que su Iglesia, al afrontar los inéditos desafíos del tiempo post-pascual, pueda discernir la presencia del Elevado con el fin de estar donde él está, tener vida en él, y obtener éxito en la misión, ya que, sin su Señor, la Iglesia no puede hacer nada (cf. Jn 15,5; 21,3-5).

Resultan fundamentales, por consiguiente, la mediación de la eucaristía, para tener vida como tienen vida y fructifican los sarmientos que permanecen en la vid (cf. Jn 6,53-58; 15,4-6); la mediación del testigo, para que las palabras de Jesús, consignadas en el evangelio, permanezcan en nosotros de tal modo que lo que pidamos al Padre nos sea concedido, el Padre reciba gloria a través de nuestros frutos, llegando así a ser verdaderos discípulos de su Hijo (cf. Jn 15,7-8); la mediación del pastor, para que disponga fielmente, como se le encargó (cf. Jn 21,15-17), la única mesa de la eucaristía y el evangelio al rebaño de corderos y ovejas del buen Pastor, mostrando en el desarrollo de dicho encargo eclesial, que no hay amor más grande que dar la vida por los amigos (Jn 15,3).

---

[81] Cf. J. ZUMSTEIN, *El evangelio según Juan (13-21)*, o.c., p. 392-393.
[82] Ib., 393.

5. La Iglesia, enviada a prolongar en el mundo los efectos de la misión de Jesús

A partir de la evidencia del uso joánico del verbo "ἕλκω", indicador de la atracción de los hombres hacia Jesús, Barret acotó en su comentario al cuarto evangelio que la expedición pesquera del grupo de discípulos representa la misión, y los peces (ἰχθύες), en consecuencia, los hombres ganados para el discipulado (cf. Jn 21,1-14)[83]. De esta manera, la misión evangelizadora de la comunidad de discípulos del Resucitado, simbolizada por la red que lanzan los discípulos para la pesca, intenta unificar a todos los hombres en torno a Jesús (cf. Jn 21,10-11).

La acotación del autor antes mencionado, nos lleva a centrar la atención en el pasaje del cuerpo del evangelio donde Jesús proclama en modo explícito que, llegada en plenitud su hora, él atraerá a todos los hombres hacia sí:

> "Ahora es el juicio de este mundo; ahora el Príncipe de este mundo será echado fuera. Y yo cuando sea levantado de la tierra, atraeré (ἑλκύσω) a todos hacia mí". Decía esto para significar de qué muerte iba a morir (Jn 12,33).

Pues bien, recordemos una vez más que en el evangelio de Juan, el verbo "ἕλκω" se emplea en un contexto específicamente teológico-misionero: referido al Padre que "atrae/hala con fuerza" seguidores hacia Jesús (cf. Jn 6,44); y a Jesús, como acabamos de ver en la cita anterior, que ejercerá la atracción de todos hacia sí por medio de su elevación en la cruz. Pero los discípulos, por sí mismos, no podían "halar/arrastrar" la red llena de peces, "οὐκέτι αὐτὸ ἑλκύσαι ἴσχυον", y llevarla a Jesús (cf. Jn 21,6).

De esta forma, antes de entrar de lleno, en las consecuencias para los discípulos de la consumación de la hora de Jesús, y del nuevo horizonte que la pascua ha creado[84], en modo tal que sus discípulos puedan prolongar en el mundo los efectos de su obra reveladora y continuar atrayendo (ἕλκω) a todos hacia su Señor (cf. Jn 21,22-23), resulta fundamental explicitar brevemente en qué consiste y qué efecto produce la atracción ejercida por Jesús sobre todos los hombres desde la cruz; esto es, en resumidas palabras, la misión del Hijo.

---

[83] Cf. C. BARRET, *The Gospel According to St. John. An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text*, Cambridge [2]1978, 578.
[84] Cf. R. SCHNACKENBURG, *El evangelio según San Juan*, III, o.c., p. 448.

5.1. La misión del Hijo, atraer a todos hacia sí

A este respecto, en primer lugar, recordemos que, para el cuarto evangelio revelar es prerrogativa exclusiva de Dios, pero que se lleva a cabo por medio de la misión del Verbo encarnado, Jesucristo, el Hijo (cf. Jn 1,14-18). Ya desde el inicio del relato, el testigo enviado por Dios, Juan, está indicando que la revelación es gracia e iniciativa divina (cf. Jn 1,31-34), expresión del amor salvífico de Dios por el mundo (Jn 3,16). A dicha iniciativa, la respuesta adecuada reside en creer en Jesús como el Enviado del Padre (Jn 1,12-13; 9,35-38).

Lo que acaba de expresarse, puede argumentarse de manera coherente a partir del plan global del relato evangélico, visto desde la perspectiva de la misión que el Padre le encarga realizar al Hijo en favor de la salvación del mundo (cf. Jn 3,15-17). F. Moloney lo sintetiza con las siguientes palabras:

> Jesus' being the Sent One of God is not so much about "who he is" but "what he does…" Jesus brings to perfect accomplishment his mission or task to manifest God's glory on earth (4:34; 17:4). *God's love for the world initiates the sending of the Son and the gift of eternal life and salvation that can be found in Jesus' making God known (3:13-17; 17:2-3). The sending (mission) that flows from God's love eventually leads all who believe in Jesus into the unity enyojed by the Father and the Son (3:16; 17:24-26).* The Fourth Gospel makes clear that God has a relationship with the Son, and that he has sent the Son so that others may enter that same relationship and continue the mission of Jesus (17:18,20; 20:21)[85].

De esta forma, el autor antes citado, logra articular una adecuada síntesis de la misión que el Padre confía al Hijo en orden a la salvación del mundo. Especialmente, cuando se detiene a explicar que el amor de Dios por el mundo es el responsable de desencadenar el envío del Hijo, el don de la vida eterna y la salvación, los cuales han de desembocar en la revelación de Dios al mundo, la manifestación de lo divino entre los hombres. Dicha revelación, llevada a cabo por Jesús, el Enviado, atraerá a todos hacia él, introduciéndoles en la comunión de vida que existe entre el Padre y el Hijo. Sin embargo, ¿dónde y cuándo tiene lugar este revelar, dar a conocer a Dios por parte de Jesús? A este tenor, permitamos que sea el mismo F. Moloney quien prosiga la exposición de su articulada síntesis en relación a la misión de Jesús:

---

[85] F. MOLONEY, *Love in the Gospel of John, An Exegetical, Theological, and Literary Study*, Michigan 2013, 68.

> Only in 3:16-17 does the Gospel speak of God' direct association with the world. God so loved the world that he gave and sent his only Son to bring eternal life and salvation (3:16-17). From then on, motivated by God's love for the world, the Son must bring to perfection the task (τὸ ἔργον) he has been given by God. Jesus states that it is God's work that he must bring to consummation (4:34). But God does not play a first-person role in the action of the story. The signs (σημεῖα) and works (ἔργα) of Jesus' ministry look forward to that final accomplishment (5:36; see 2:11; 11:40; 12:28; 13:31-32). *But only at "the end" (τέλος) of his life will he claim to have achieved all that he had been asked to do, in his single word from the cross: "It is finished" (19:30: τετέλεσται; see 13:1; 17:4 [τελειόω]). Only then is God's love for the world manifested*[86].

La manifestación de Dios al mundo, por consiguiente, que parte desde la encarnación del Verbo, pasando por el ministerio revelador en palabras y obras del Enviado, llega a su plena consumación en la hora de la cruz, cuando Jesús, sabiendo que ya todo estaba cumplido, después de expresar "tengo sed" (Jn 19,28), y de tomar lo que le dieron por bebida, sentenció: "'Todo está cumplido'. E inclinando la cabeza entregó el espíritu" (Jn 19,30). Sin embargo, cabe la pregunta para proseguir ahondando en la misión confiada por el Padre a Jesús: ¿de qué manera su muerte en cruz revela el amor de Dios por el mundo (*only then is God's love for the world manifested*)?

En este sentido, hay que decir que ningún verbo o nombre asociado con el tema del "amor" aparece en el relato joánico de la pasión (cf. Jn 18,1-19,42), excepto en el pasaje donde se menciona al discípulo amado (cf. Jn 19,26). Sin embargo, el relato del encuentro con sus enemigos en el jardín que vienen a prenderlo con linternas y palos, la asociación de su discípulo Judas con ellos, el interrogatorio ante el sumo sacerdote al que comparece Jesús atado, las negaciones de su condición de discípulo por parte de Pedro, el juicio ante el procurador romano, la crucifixión, y el entierro en el jardín, constituyen una declaración narrativa de las palabras de Jesús durante los discursos de despedida: "Nadie tiene mayor amor que el que da su vida por sus amigos" (Jn 15,13; cf. Jn 18,8-9)[87].

En su muerte, por consiguiente, comprendida como culminación de la misión recibida del Padre, para que todo el que crea en su Enviado no perezca, sino que tenga vida eterna (cf. Jn 3,16), él revela el rostro del que lo envió y hace manifiesto su amor por el mundo (cf. Jn 4,34; 5,36; 17,4). Entre las consecuencias que se derivan de esta revelación llevada a cabo por Jesús, destaca el desafío de contemplar al traspasado para ver allí el amor salvador de Dios por el mundo (cf. Jn 19,37).

---

[86] Ib., 69. Los resaltados en cursiva son nuestros.
[87] Cf. Ib., 158.

Ahora bien, Jesús, al constituirse por su elevación y exaltación en cruz, en la puerta de acceso al Padre para todos, deja de manifiesto que solo un amor así, llevado hasta el extremo en filial obediencia y total entrega en favor de sus discípulos, puede quitar (ὁ αἴρων) efectivamente el pecado del mundo; puesto que el pecado del que habla Jn 1,29, no se refiere a transgresiones morales particulares, sino, más fundamentalmente, a la relación rota entre Dios y la humanidad en su conjunto[88]. Ruptura que tiene su origen en la opción de prescindir de Dios y de su palabra en el horizonte de la existencia, constituyéndose, de esta manera, cada uno en referencia de sí mismo, cerrándose al don del otro.

En relación a esto, el cuarto evangelio entiende el pecado (ἁμαρτία) como el rechazo del don de la luz que ha venido al mundo para alumbrar a todo hombre (cf. Jn 1,9-11), negarse a recibir a una persona, al Enviado del Padre (cf. Jn 8,24), cerrarse al don que supera todo don, Jesucristo (cf. Jn 8,46; 1,16-17). "Pero, a cuantos lo recibieron les dio poder de llegar a ser hijos de Dios, a los que creen en su nombre; los cuales no nacieron de sangre, ni de deseo de carne, ni de deseo de hombre, sino que nacieron de Dios" (Jn 1,12-13).

En efecto, al hacernos hijos, introduciéndonos en la comunión de amor que hay entre él y su Padre (cf. Jn 17,20-26), Jesús deshace la antiquísima estratagema del padre de la mentira (cf. Jn 8,44; 1Jn 3,8) consistente en exacerbar la frustración engendradora de odio y violencia homicida (cf. Jn 8,44-45), de la imposibilidad de ser hijos de Dios como resultado de mil y una tentativas humanas; se trata del drama de la criatura no reconciliada con su límite (cf. Gn 3,1-8; 11,1-4)[89]. Frustración que conducía a la desconfianza radical (cf. Jn 8,34-35) y la culpabilidad (cf. Gn 4,9-16).

He aquí que, a través de la manifestación del amor que tiene lugar en la hora de la cruz, Dios, el Padre, es dado a conocer (cf. Jn 1,18; 17,6.26), los seres humanos son atraídos a Jesús por medio de la fuerza irresistible de tan singular amor (cf. Jn 12,32; 13,2-5), y el príncipe de este mundo es derribado (cf. Jn 12,31; 14,30-31; 16,11)[90], pues

[88] Cf. J. ZUMSTEIN, *L'Évangile selon saint Jean (1-12)*, Genève 2014, 81.
[89] Cf. X. THÉVENOT, *El pecado hoy*, Estella 1989,31-59.
[90] "Jésus intervient quand les temps sont accomplis, autrement dit quand la violence ne peut plus expulser la violence et la division contre soi-même atteint le point critique, c'est-à-dire le point de la victime émissaire *qui devient cette fois le point de non-retour* car, même si cette victime ramène en apparence un ordre ancien et pour un peu de temps, en réalité elle le détruit à tout jamais, sans l'expulser le moins du monde, tour au contraire en se faisant expulser par lui, et *en révélant aux hommes le mystère de cette*

el acceso al Padre ya no está vedado, sino permanentemente abierto (cf. Jn 1,51; 10,9; 14,6), habiendo aparecido el amor en el mundo que nos hace hijos de Dios en el Hijo (cf. Jn 1,12), hermanos de un mismo Padre (cf. Jn 20,17).

Así, a modo de compendio, debido a la cruz, cuando Jesús cruza su hora, cumple la promesa de atraer y reunir en uno a todos los hijos de Dios dispersos (cf. Jn 11,50-53; 10,16; 12,19.24.32-33; 19,30.31-37); fundando una nueva familia, la cual, a su vez, debe manifestar el amor salvífico de Dios al mundo, como lo hizo Jesús (cf. Jn 19,25-27; 13,34-35; 15,12.17). Solo un amor de estas características y dimensiones, llevado hasta el extremo, puede garantizar al mundo el don de la paz por medio de la efusión del Espíritu.

5.2. La Iglesia pone en práctica el mandato misionero

En consecuencia, situados de nuevo en el epílogo del evangelio, la narración de Jn 21,1-14 presenta, en lenguaje simbólico, a los discípulos poniendo en práctica la misión a la que han sido enviados, "perdonar o retener pecados", la expresión joánica del dicho misionero sinóptico, "pescadores de hombres" (Mc 1,17; Mt 4,19; Lc 5,11)[91]:

> Jesús les dijo otra vez: "La paz con vosotros. Como el Padre me envió, también yo os envío". Dicho esto, sopló sobre ellos y les dijo: "Recibid el Espíritu Santo. A quienes perdonéis los pecados, les quedarán perdonados; a quienes se los retengáis, les quedarán retenidos." (Jn 20,21-23).

Por lo tanto, a partir de la pascua de Jesús, queda inaugurada la misión de la comunidad de sus discípulos, de su Iglesia. A este particular, Y. Simoens explica el significado profundo de dicha misión:

> La mission est définie dans le prolongement de la paix pour assurer le pardon des péchés. La paix est communiquée par l'Esprit Saint, c'est l'autorité sur le péché. Recevoir l'Esprit Saint, c'est être pardonné, et être pardonné, c'est pardonner à son tour. L'Esprit Saint accorde à qui le reçoit les pleins pouvoirs sur le péché. La rencontre des deux verbes opposés: "laisser-retenir", forme la figure stylistique du mérisme. Elle évoque la totalité. Il s'agit en l'occurrence de la totalité de l'autorité sur le péché pour qui reçoit l'Esprit Saint[92].

---

expulsion, le secret que Satan n'aurait pas dû laisser échapper car c'est sur lui que repose la dimension positive de son pouvoir, la puissance ordennatrice de la violence". R. GIRAD, *Le bouc émissaire*, Paris 1982,267. Los resaltados son nuestros.

[91] Cf. J. MICHAELS, o.c., p. 1027-1028.

[92] Y. SIMOENS, *Évangile selon Jean*, Paris 2016, 434.

De acuerdo a lo expresado, toda la comunidad de discípulos del Señor, reviste un carácter sacramental en lo que concierne al perdón. Así, la Iglesia es la responsable del perdón otorgado en la muerte y resurrección de Jesús, el Mesías, el Hijo de Dios[93]. De manera distinta, el Resucitado no puede comunicar el perdón que fluye de la revelación del amor divino. A través del modo en que la comunidad de discípulos pone en práctica la comunicación al mundo del don escatológico de la paz mediante el perdón, los hombres de todos los puntos cardinales y de todas las culturas, serán atraídos por el Señor para entrar en comunión con él y con el Padre, y con todos los hermanos, sus discípulos. La mediación de la comunidad de discípulos del Resucitado permanece, por consiguiente, fundamental para hacer accesible a todas las generaciones de discípulos, el don del perdón de manera tangible y concreta hasta que él vuelva.

Sentado esto, el epílogo del evangelio, enraizado firmemente en el principio de la encarnación del Verbo (cf. Jn 1,6-14), declara que, además de la efusión del Espíritu, Jesús resucitado provee a su Iglesia de los encargos eclesiales del pastor y el testigo para que pueda realizar la misión confiada (cf. Jn 20,22-23) con garantía de éxito y eficacia hasta su venida (cf. Jn 21,22-23).

5.2.1 Esencia de la misión de la Iglesia, "los que, atraídos, atraen"

Jn 21 muestra la misión de la Iglesia, en primer lugar, como prolongación de la obra de Dios, acontecida en Jesús (cf. Jn 6,44), por parte de la comunidad de discípulos que, habiendo sido atraídos, atraen, a su vez, a todos hacia su Señor. Este es el sentido del hermoso simbolismo que nos presentan los vv. 6-8 del epílogo del evangelio, cuando, a partir de la impotencia y el fracaso de obtener fruto en la misión (cf. Jn 21,3), todo cambia cuando se manifiesta Jesús y dice a los suyos lo que deben hacer para revertir la negatividad (cf. Jn 21,4-6); y el resultado: todos van hacia él, con la red repleta de peces, dejando resaltado, previamente, los roles clave del testigo y el pastor en todo ello (cf. Jn 21,7-8.15-17.24).

La expresión "atraídos, atraen", refleja la esencia de la misión de la Iglesia que consiste en haber experimentado el amor salvífico manifestado en la entrega de Jesús a través de su elevación y exaltación en cruz; experiencia que libera y actualiza en las personas sus potencialidades más profundas y propiamente humanas: la vocación a la

[93] Cf. ib., 434.

filiación divina y a la fraternidad universal. "Atraídos, atraen", se refiere a la fuerza del testimonio que arrastra (cf. Jn 17,20-21), ya que, ser amados por Jesús, conduce, en consecuencia, a amar a los hermanos con la medida de su mismo amor (cf. Jn 13,1.34-35; 15,12.17). Se comprende, de esta manera, que el primer paso en la misión de la Iglesia desde la perspectiva del cuarto evangelio, reside en acoger a fondo y testimoniar al mundo, mediante la práctica del amor recíproco y la comunión fraterna en el interior de su seno, el amor salvífico de Dios manifestado en Jesús (cf. Jn 13,35).

"Atraídos, atraen", por otra parte, expresa la eficacia de la fuerza de la palabra que los discípulos de Jesús deben predicar en el mundo, para que el mundo sepa que el Padre ha amado al Hijo desde la creación del mundo, y que le ha dado poder sobre toda carne para dar vida eterna a todos los que el Padre atrae hacia él (cf. Jn 17,2.24). Así, la predicación del evangelio, la evangelización, será generadora de vida, y vida en abundancia (cf. Jn 10,10), para cuantos la acojan y crean que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios (cf. Jn 17,20; 20,31).

5.2.2 La misión de proclamar con palabras y obras que todo encargo pastoral es servicio

Este aspecto de la misión de la Iglesia que se desprende del gesto de Simón Pedro, al ceñirse antes de saltar al agua para ir a reunirse con su Señor, apenas escuchado el testimonio del discípulo amado, y clarificado luego en el diálogo donde el discípulo recibe el encargo pastoral, constituye la señal distintiva del encargo pastoral en la comunidad de discípulos del Resucitado.

Una Iglesia que se experimenta inmensamente amada, entiende el ejercicio del encargo pastoral como respuesta al amor que le ha precedido y le ha dado a luz (cf. Jn 13,2-5; 19,25-30), esto es, como expresión de un amor que se valida y hace creíble en la práctica del servicio a los miembros del rebaño de Jesús, hasta el punto de llegar a entregar la propia vida por los que le han sido confiados, siguiendo el paradigma del Buen Pastor (cf. Jn 10,11).

A este tenor, una Iglesia que se ha experimentado alimentada, cuidada, acompañada, protegida y guiada por pastores, que nunca han dejado de tener el martirio como horizonte de su vocación pastoral, es una Iglesia que se inserta en el mundo, fundamentalmente, como servidora de la humanidad, en especial de los más frágiles,

indefensos, abandonados y olvidados (cf. Jn 21,15; Jn 10,10; Ez 34,4-6), porque considerados descartables en la lógica del mundo (cf. Jn 15,19).

"No es más el siervo que su amo, ni el enviado más que el que lo envía" (Jn 13,16), en clave misionera, esta enseñanza de Jesús al concluir el lavatorio de los pies, constituye una denuncia profética a todos aquellos que, tanto antes como después, han hecho del encargo pastoral recibido, un medio para la dominación, la explotación y la opresión sobre los otros (cf. Jn 10,8.10-13; Ez 34,1-3), olvidando, presas de su ceguera (cf. Jn 9,39-40), de quién han recibido el encargo, y el talante del paradigma de quien los envió (cf. Jn 13,13-15; 19,10-11).

El hecho de experimentar, el ejercicio de un cuidado pastoral de tales dimensiones (βόσκω), *ad intra* de la Iglesia, llamado a revertirse, *ad extra*, por parte de los miembros de la Iglesia en su conjunto, constituye una crítica profética permanente frente a todos los intentos de ejercicio del gobierno (ποιμαίνω), por muy liberadores que aparenten ser, concebidos y realizados como actos de poder[94].

5.2.3 La misión de mantener viva en la Iglesia la proclamación del evangelio

En la parte final del diálogo (cf. Jn 21,20-24), se clarificaba el rol eclesial esbozado por el discípulo amado en la narración de la primera sub-unidad del epílogo (cf. Jn 21,1-14). En efecto, el reconocimiento de Jesús resucitado por parte del discípulo amado, transmitido a Pedro a través de su testimonio, "ὁ κύριός ἐστιν" (v. 7), desencadenó todo el movimiento sucesivo de la escena que condujo a todos, empezando por Simón Pedro, continuando por los otros discípulos, e incluido el fruto de la pesca, a congregarse con el Señor y a ser alimentados por él.

De esta manera, mientras se viva la inédita y riesgosa aventura del tiempo post-pascual, tanto ovejas como pastores siguen siendo alimentados por la escucha de la voz del único Pastor a través del testimonio, consignado por escrito, del discípulo amado, el evangelio. Es la misma comunidad que bajo la acción del Espíritu Paráclito, da fe y certifica sobre la veracidad y autenticidad de dicho testimonio (cf. Jn 21,24): en este evangelio tenemos la verdad sobre la misión reveladora que ha llevado a su culmen

[94] Cf. D. MIETH – C. THEOBALD, *Dios, ¿de quién es Dios? La perspectiva de las víctimas*: Concilium 279 (1999) 59-62.

Jesús, el Cristo, el Hijo de Dios; testimonio consignado a la Iglesia para que creyendo en Jesús todos puedan tener vida en su nombre (cf. Jn 3,16; 10,10; 20,30-31).

La proclamación y escucha de este evangelio, en el que resuena y resplandece la palabra y la obra de Jesús, libera a cuantos lo acogen como discípulos (cf. Jn 10,26-27), de la tentación de la fabricación de falsas imágenes sobre Jesús y, por consiguiente, falsas imágenes de Dios, las cuales fácilmente pueden conducir a estereotipos de Jesús, y del Dios a quien él revela, a la medida de cada uno, o, peor, a la medida de los propios intereses. Lo que lleva, a la postre, a falsificar el rostro de Jesús que nos presenta el evangelio y a la manipulación de la verdad contenida en él (cf. 2Jn 7-9).

Permanecer en Jesús para que sus palabras permanezcan en nosotros, por ende, resulta condición y garantía para producir fruto y llegar a ser verdaderamente sus discípulos (cf. Jn 15,7-8). De este modo, la escucha amante y la asimilación progresiva y permanente del evangelio, unidas a la praxis pastoral y a la práctica del mandamiento del amor recíproco, irán constituyendo en todos los miembros de la comunidad de discípulos del Resucitado, una criteriología impregnada con los valores y verdades del evangelio que capacitarán a los de Jesús en la difícil y riesgosa misión del discernimiento, saber reconocer la presencia del Resucitado (cf. Jn 21,7), de cara a los inéditos desafíos del tiempo post-pascual que ahora vive su Iglesia.

Ahora bien, quien dice que los discípulos del Señor han de seguir escuchando la voz de su Pastor a través del testimonio recogido en el evangelio mientras la Iglesia viva la inédita aventura del tiempo post-pascual, está diciendo también que tal escucha vital se extiende a las Escrituras que dan testimonio de Jesús, como el Enviado del Padre, y a los otros testimonios escritos acerca de lo que dijo e hizo Jesús[95], y que la Iglesia conserva para mantener viva y operante a lo largo del tiempo, la memoria de su Señor, de la que depende la fidelidad gozosa y creativa a él (cf. Jn 5,39; 20,30; 21,25).

[95] "Quia omnis divina Scriptura unus liber est. Et ille unus liber Christus est, quia omnis divina Scriptura de Christo loquitur et omnis Scriptura divina in Christo impletur". H. DE SANCTO VICTORE, *De archa Noe*, en P. SICARD – D. POIREL (ed.), *Hugonis de Sancto Victore Opera*, t.1, Turnhout 2001.

5.2.4 "Y, aun siendo tantos, no se rompió la red", una misión que tiende a la unidad abrazando la diversidad como don

Más allá de todas las hipótesis propuestas a lo largo de la historia de la interpretación del texto, para explicar el significado de la cifra de peces capturados por la red lanzada al lago (cf. Jn 21,11), permanecen los dos detalles que llaman la atención de la imagen: el gran número de peces obtenido y el hecho de que no se haya roto la red. La unidad de la Iglesia se combina adecuadamente con la realidad de la diversidad tanto cultural, racial, de género o de proveniencia de los seguidores de Jesús, los de ahora y los de tiempos venideros. Así, la misión de la comunidad de los discípulos del Resucitado, simbolizada por la red que lanzan los discípulos para la pesca, tiende a la unidad de todos los hombres abriéndose a la riqueza de la diversidad que representa cada discípulo y la singularidad de la historia de su seguimiento a Jesús (cf. Jn 10,3).

En tal sentido, la frase de Jesús en el discurso del pan de vida, "todos los que me dé el Padre, vendrán a mí, y al que venga a mí no lo echaré fuera" (Jn 6,37), resuena con claridad como un programa a tener presente en la misión de la Iglesia. En efecto, no se trata de una misión que en sus opciones pastorales se vaya manifestando, en la práctica, excluyente, sino receptora de todo aquel que el Padre continúe dándole para que se encuentre con Jesús y se haga su discípulo (cf. Jn 9,35-38).

Asimismo, además de la misión reveladora de Jesús, iniciada en su tierra de Galilea (cf. Jn 2,1-12), y proseguida en Judea y Jerusalén (cf. Jn 2,13-22), recordemos que Jesús también desplegó su actividad misionera en Samaria (cf. Jn 4,1-30), y al final de su ministerio terreno, ya están llegando griegos a Jerusalén exclamando a sus discípulos que quieren verlo (cf. Jn 12,20-21). En todos estos lugares, marcados por profundas diferencias entre unos y otros, el relato evangélico se va encargando de comunicarnos que muchos en esos lugares se iban haciendo discípulos de Jesús, creían en él (cf. Jn 2,11,23; 4,39-42.53; 10,42; 12,20-21).

Por otro lado, Jesús no solo tiene ovejas que son de "este redil"; también a "esas otras" las tiene que llamar, de manera tal que haya un solo rebaño y un solo pastor (cf. Jn 10,16). De acuerdo con esto, la composición de la lista de los discípulos que estaban juntos a orillas del mar de Tiberíades (cf. Jn 21,2), no deja de ser sugerente al respecto, nombres que representan historias de discipulados tan diversas entre sí (Pedro, Tomás, Natanael, los de Zebedeo), por un lado, como inagotables, por el otro (y otros dos de sus

discípulos); todos ellos con el denominador común de pertenecer a Jesús, ser de los suyos, los que el Padre le ha dado (cf. Jn 6,37; 10,29; 17,6), y los que él cuida para que no se pierda ninguno de ellos (cf. Jn 10,9.27-28; 17,12).

A este tenor, a propósito de los dos discípulos anónimos con los cuales concluye la lista del v. 7, recordemos que, además del discípulo amado (cf. Jn 21,7), están incluidas las mujeres que han tenido destacado protagonismo en el relato del evangelio. En efecto, es la madre de Jesús la que se encuentra al inicio del relato ejemplificando el modelo de aquella respuesta que se ajusta a la revelación que acontece en su hijo (cf. Jn 2,5). Ella también estará presente en el momento culminante de la llegada de la hora, al pie de la cruz, para recibir de su hijo el don de quien representa a sus nuevos hijos, nacidos de la elevación y exaltación de Jesús.

Asimismo, por medio de una mujer samaritana, que ha tenido un encuentro transformador con Jesús, muchos samaritanos se acercan a él y se hacen sus discípulos (cf. Jn 4,39-42). Y es María de Betania, hermana de Marta y Lázaro, la que unge los pies de Jesús, anticipando con este gesto, lo que él mismo hará a sus discípulos en la cena que antecedió a su pascua (cf. Jn 12,1-8). Al pie de la cruz de la que pende Jesús, se hallaba, como acabamos de decir hace poco, su madre, pero también otras mujeres: la hermana de su madre, María, la mujer de Clopás, y María Magdalena (cf, Jn 19,25). Finalmente, es María Magdalena en la mañana de pascua a la que se le aparece Jesús resucitado y la envía, como primera testigo, a comunicar a sus hermanos el gozoso anuncio de la pascua (cf. Jn 20,11-18).

Más allá de la sorpresa y extrañeza de los discípulos, al encontrar a su maestro hablando con una mujer (cf. Jn 4,27); y más allá del escándalo de uno de los doce al juzgar, desde otra perspectiva, el gesto de la unción de María en Betania (cf. Jn 12,1-8), la presencia de la mujer en el evangelio constituye un testimonio de la reacción adecuada a la revelación que trae Jesús al mundo, que consiste fundamentalmente en acogida (cf. Jn 4,15) y en una respuesta de amor desmesurada a un amor que se dona sin medida (cf. Jn 12,3; 13,1); al tiempo que ejemplifica la apertura al otro, con toda la carga de novedad y plenitud que entraña, para la vida y la misión de la Iglesia: “Y, aun siendo tantos, no se rompió la red” (Jn 21,11).

CONCLUSIÓN

Al inicio de la presente disertación proponíamos la tesis de la consideración de Jn 21 como la relectura eclesiológica del mensaje global del evangelio a partir de las mediaciones eclesiales. Pues bien, corresponde ahora dar a conocer en forma breve y sintética los principales resultados obtenidos en el curso del desarrollo argumentativo, según lo planteado en los objetivos específicos de la introducción. Aquí haremos énfasis en los aportes novedosos de nuestro trabajo.

Seguidamente, expondremos los límites encontrados en la tesis y finalizaremos con algunas propuestas abiertas a ulteriores trabajos de investigación.

1. Resultados obtenidos

1.1. La necesidad de una valoración adecuada de los textos y declaraciones eclesiológicas del evangelio de Juan

Después de una visión de conjunto sobre las posturas acerca de la eclesiología del cuarto evangelio, se impuso la conveniencia de analizar los diferentes modelos explicativos de su composición literaria, con la finalidad de realizar una justa ponderación de la "redacción final", puesto que, de dicha ponderación dependía la valoración de los pasajes eclesiológicos presentes en el relato evangélico.

El análisis de los diferentes modelos arrojó como resultado que la "redacción final" del cuarto evangelio ha sido y continúa siendo especialmente controvertida. En este punto, la influencia que ha ejercido la crítica clásica de las fuentes que reconoce en la redacción final, un trabajo teológicamente coherente, pero, al mismo tiempo, indicador de un cambio o ruptura en relación a la perspectiva teológica del evangelio, ha jugado un papel predominante hasta nuestros días.

En tal sentido, J. Zumstein[1] en los últimos años, ha propuesto un enfoque distinto apoyado sobre los siguientes presupuestos que nos parece pertinente volver a recordar:

- *La superación de la oposición entre sincronía y diacronía*

Se debe tomar en cuenta que, por una parte, el texto en su estado final, el evangelio bajo su forma canónica, es el que ha de ser objeto de la interpretación[2]. Pero, por otra parte, éste lleva ineludiblemente las huellas de su devenir histórico. En consecuencia, una interpretación idónea del cuarto evangelio deberá tener en cuenta el texto tanto en su forma final como en su devenir histórico.

- *Los resultados arrojados hasta ahora por la crítica de las fuentes*

Actualmente, se constata la ausencia de consenso tanto a nivel de la identificación global de las fuentes como a nivel de un análisis más detallado del proceso editorial por el que ha pasado el evangelio. Dos causas, al respecto, pudiesen dar razón de este vacío de consenso. Por una parte, la crítica estilística ha hecho ver que, el cuarto evangelio, en este aspecto, muestra una unidad innegable y que, en consecuencia, no sería adecuado echar mano de criterios puramente estilísticos para distinguir los diversos estratos literarios. Por otra parte, las ciencias de la literatura han puesto en cuestión los criterios usuales de la crítica clásica de las fuentes y la teoría de las múltiples ediciones. De tal modo que las tensiones, las rupturas narrativas y las repeticiones, pudiesen ciertamente revelar la utilización de diversas fuentes, o diversos procesos redaccionales, pero bien pudiese tratarse, visto desde otro ángulo, de técnicas de las cuales se sirve el narrador para construir su relato[3].

Ahora bien, considerando que la crítica clásica de las fuentes ha evidenciado sus límites, ¿la cuestión de la diacronía podría ser abordada desde otra perspectiva? En este sentido, la teoría de la intertextualidad aporta una herramienta heurísticamente

[1] Cf. J. ZUMSTEIN, *L'èvangile selon Saint Jean (1-12)*, Gèneve 2014, 29-30.
[2] Cf. M. STIBBE, *The Gospel of John as Literature. An Anthology of Twentieth-Century Perspectives*, Leiden 1993, 8.
[3] Cf. J. ZUMSTEIN, o.c., p. 30.

interesante que ha llevado a J. Zumstein y A. Dettwiler a desarrollar el modelo de la "relectura"[4].

1.2. El modelo de la relectura, instrumento idóneo para la interpretación del cuarto evangelio

La intertextualidad aporta un marco teórico idóneo para poder comprender desde un nuevo enfoque el proceso interpretativo llevado a cabo en el interior mismo del evangelio. El lector descubre, en efecto, que algunos relatos o discursos del evangelio han sido retomados y profundizados, adoptando, de este modo, un nuevo punto de vista. Se trata de la misma escuela joánica que, respetando la autoridad de la tradición recibida, no la altera ni la suprime, sino que realiza una *relectura* que profundiza y recrea de cara a nuevos contextos y situaciones dicha tradición. De este modo, en lugar de focalizar el problema de la diacronía en los autores, el *modelo de la relectura* lo sitúa en los textos con los cuales contamos.

Desde esta perspectiva, adquieren un sentido distinto las referencias y textos eclesiológicos del evangelio. Deja de vérseles como simples añadidos, irrelevantes en relación al mensaje cristológico del evangelio, ya que son textos producidos por el mismo medio, por la misma escuela que se esfuerza en preservar la tradición, pero al mismo tiempo en sacar las últimas consecuencias y adaptaciones de lo que implica su fe en Jesús, como el Cristo, el Hijo de Dios (Jn 20,31)[5].

Un ejemplo privilegiado de las declaraciones y textos eclesiológicos, atribuido de modo paradigmático a la redacción final del evangelio, lo constituye el conjunto literario de Jn 21[6]. Visto desde el enfoque del modelo de la relectura, Jn 21 representa un claro ejemplo de uno de los elementos fundamentales del paratexto joánico, a saber, su epílogo.

Ahora bien, el *epílogo* tiene por función canónica, según la tipología genettiana relativa a la paratextualidad, exponer brevemente una situación, estable, posterior al desarrollo propiamente dicho, del cual se deriva[7]. Dicha definición se adecúa a la

[4] Cf. J. ZUMSTEIN, *Le processus de relecture dans la littérature johannique*: ETR 73 (1998/2) 161-176.
[5] Cf. J. BEUTLER, o.c., p. 61.
[6] Cf. J. ZUMSTEIN, *L'Évangile selon Saint Jean (1-12)*, o.c., p. 27.
[7] Cf. ib., 284.

función que realiza Jn 21 con respecto al cuerpo del evangelio (Jn 1-20). Esto se explicita en el siguiente apartado.

1.3. La consideración del género literario de Jn 21, el "epílogo" del evangelio

La casi totalidad de la crítica opta por el carácter secundario del epílogo. No obstante, ha comenzado a notarse que una de las grandes debilidades de la exégesis y, en general, de la investigación joánica sobre Jn 21, consiste en el hecho de no haberse interrogado suficientemente por el género literario del epílogo al que aludíamos hace poco[8].

A este tenor, consideramos que Jn 21, desde su consideración como epílogo, consiste en una relectura del cuerpo del evangelio, el relato propiamente dicho (Jn 1-20). Lo que significa que Jn 21 es un desarrollo teológico y literario suscitado por el mismo evangelio, una etapa coherente de la línea de desarrollo de la trayectoria joánica; pero precisamente, en la medida en que se trata de un nuevo estadio de elaboración teológica, Jn 21 recontextualiza el conjunto del evangelio dentro de la perspectiva por él preconizada[9].

De ahí que, mientras que la cristología constituye el tema central del cuerpo del evangelio, Jn 21 tiene una orientación marcadamente eclesiológica. Ya no se trata, en primer lugar, de que Jesús se revela a sí mismo haciendo que todos los personajes que con él interactúan estén al servicio de dicha revelación; sino que su función consiste, a partir de ahora, en clarificar el alcance revelador de los encargos eclesiales de dos figuras clave para la época post-pascual, Pedro y el discípulo amado; así como también, destacar la envergadura teológica de la comunidad de discípulos del Resucitado, a través de la cual el Señor prolonga su obra reveladora en el mundo, al servicio de cuya misión se hallan dichas figuras[10].

---

[8] Cf. J. ZUMSTEIN, *La Rédaction finale de L'évangile selon Jean (à l'exemple du chapitre 21)*, en *La Communauté Johannique et son histoire. La trajectoire de l'évangile de Jean aux deux premiers siècles*, J. Kaestli – J. M. Poffet – J. Zumstein (ed.), Genève 1990, 214.

[9] Cf. A. DETTWILER, *Le phénomène de la relecture dans la tradition johannique: une proposition de typologie*, en D. Marguerat – A. Curtis (ed.), *Intertextualités*, o.c., p.194-195; J. ZUMSTEIN, *La Rédaction finale de L'évangile selon Jean (à l'exemple du chapitre 21)*, en J. KAESTLI – J. M. POFFET – J. ZUMSTEIN (ed.), *La Communauté Johannique et son histoire. La trajectoire de l'évangile de Jean aux deux premiers siècles*, o.c., p. 215.

[10] Cf. ib., 301.

Por lo tanto, si Jn 21 no es un simple apéndice que dejaría de afectar al cuerpo del evangelio; éste reconfigura la obra en su conjunto. Al respecto, asevera J. Zumstein que, H. Thyen tiene razón en considerar que el capítulo "21" hace parte integrante de la obra y regula, en este sentido, su interpretación; pero su error radica en no tomar en cuenta el hecho de que el capítulo "21", al participar de la interpretación del conjunto del evangelio, atestigua la manera en la cual el evangelio ha sido recibido y comprendido, en una fase definida de la trayectoria joánica[11].

Resumiendo, Jn 21, en cuanto epílogo, verbaliza, de manera creativa y sugerente, la eclesiología del evangelio, explicitando las mediaciones a través de las cuales la obra del Revelador podrá continuar presente en el mundo después de pascua. En tal respecto, el proceso interpretativo que se expresa en el capítulo "21" ya no se interroga sobre la pertinencia del mensaje, sino sobre las condiciones de posibilidad para garantizar su transmisión y su recepción[12].

De este modo, pasamos ahora a presentar los resultados obtenidos que verifican lo anteriormente expuesto mediante el análisis del texto a partir del modelo de la relectura.

1.4. La tercera manifestación de Jesús resucitado al grupo de los discípulos enmarcada por el lenguaje de la revelación (Jn 21,1.14)

Las seis comparecencias de "φανερόω" a lo largo del cuerpo del evangelio (Jn 1,31; 2,11; 3,21; 7,4; 9,3; 17,6), se refieren, a modo de hilo conductor del relato, o bien, a la revelación de Jesús o de su gloria, o bien, a las obras de Dios[13]. Dichas comparecencias, en lugares clave del cuerpo del evangelio, emplean el lenguaje de la revelación para cualificar la actividad del Jesús terreno[14]. De tal modo que, en las acciones de Jesús, se revelan las obras de Dios y por medio de sus signos la gloria del Verbo encarnado se hace visible y llamaba ineludiblemente a creer[15].

Pero resulta que, tanto la séptima como la octava y novena comparecencias, se encuentran ubicadas en el ciclo pascual, y específicamente en el epílogo del evangelio,

[11] Cf. ib., 215.
[12] Cf. ib., 222-223.
[13] Cf. J. SANDERS – B. MASTIN, *A Commentary on the Gospel according to St John*, London 1968, 369.
[14] Cf. J. ZUMSTEIN, *L'Évangile selon Saint Jean (13-21)*, Gèneve 2007, p. 305.
[15] Cf. U. SCHNELLE, *Antidocetic Christology in the Gospel of John*, Minneapolis 1992, 174-175.

englobando y enmarcando a este último, al mismo tiempo que lo asimilan a las precedentes apariciones del Resucitado a los discípulos (cf. Jn 21,1.14). De ahí, el interrogante ¿qué plus de sentido ha recibido el término, técnicamente empleado en Juan para la revelación, en estas recurrencias finales, toda vez que, "φανερόω" no había sido empleado para referirse a la resurrección en el cuerpo del evangelio?

A este tenor, el primer aspecto destacado fue que la manifestación del Señor, en el contexto del ciclo pascual, es diferente[16]; una vez llegado Jesús a la consumación de su hora, revelarse significa el establecimiento de su identidad como el crucificado, el Jesús que han venido conociendo los discípulos, pero al mismo tiempo, el resucitado y ascendido al Padre para recibir de Él la Gloria que era suya antes de que el mundo existiese (cf. Jn 17,5). Ese es el Jesús que ahora *se revela*, manifestando, de este modo, su alteridad. Esta especial manifestación del Señor resucitado es, por consiguiente, parte de su completa revelación a partir del acontecimiento de la encarnación[17].

La triple comparecencia de "φανερόω" en el epílogo, por consiguiente, asevera de forma explícita que, las apariciones pascuales constituyen un acto de revelación que lleva a culmen la exposición del relato; y, por otro lado, que, la tercera también constituye acto de revelación, aunque distinto al de las primeras apariciones narradas (cf. Jn 20,19-23; 24-29).

El segundo aspecto destacado consistió en que el acto de relectura llevado a cabo en el seno de la comunidad joánica y contenido en el epílogo, ha producido un audaz ensanchamiento del campo semántico de "φανερόω", puesto que, ha comenzado a considerar a la comunidad de discípulos del Resucitado como sujeto de revelación, *en – con* y *por* el cual el Resucitado prolonga los efectos de la revelación del amor salvífico de Dios en el mundo.

Los factores que han debido influir en este ensanchamiento del campo semántico, pudieron, ciertamente, ser varios; sin embargo, uno de ellos, cuyo índice se encuentra presente en el texto, se refiere a la muerte del líder fundador de la comunidad joánica (cf. Jn 21,23); lo cual produjo la entrada en crisis de la expectación inminente de la parusía (cf. 1Jn 1,28). Frente a dicha crisis, la comunidad profundiza, apoyada por la

[16] Cf. J. MICHAELS, *The Gospel of John*, Grand Rapids 2010, 1028.
[17] Cf. B. WESTCOTT, *The Gospel according to St. John*, London 1903, 299.

actividad de la escuela, en su tradición, y encuentra en el rol asignado por Jesús al Paráclito (cf. Jn 14,25-26; 16,12-14), confianza, libertad y veracidad para reconocer que la resurrección ha sido la plenitud de revelación a partir de la encarnación del Verbo; y que, ahora en el tiempo post-pacual, el mismo Resucitado continúa prolongando su acción reveladora en – con y a través de su comunidad de discípulos (ἐφανέρωσεν δὲ οὕτως, Jn 21,1b), hasta que el Señor vuelva en su postrera y definitiva manifestación (Jn 21,22-23; 1Jn 3,2).

Se percibe, de esta manera, cómo desde los orígenes la reflexión teológica en el seno de la comunidad, abierta a los desafíos inéditos de las situaciones cambiantes, a partir del patrimonio tradicional, se preocupaba incesantemente por la comprensión de la verdad completa, guiados por el Paráclito (cf. Jn 16,13).

Sentado esto, ¿qué tiene, entonces, de particular esta tercera manifestación del Resucitado a los discípulos de la que habla Jn 21, en comparación con las anteriores (Jn 20,19-23; 24-29)?

Las circunstancias parecen ahora distintas y el reconocimiento del Señor ya no es inmediato, como en el caso de las dos anteriores manifestaciones pascuales ante los discípulos, acontecidas en la forma de "cuerpo resucitado"[18]. Por tanto, la diferencia entre las manifestaciones pascuales del Resucitado a los discípulos en Jn 20 y la de Jn 21, radica en que ya no se trata, en el epílogo, de que los discípulos reconozcan a Jesús como el Cristo, el Hijo de Dios, el Señor (cf. Jn 20,30-31), sino más bien cómo han de ser capaces ahora, en el tiempo post-pascual, de reconocer la presencia del Resucitado, de tal modo que se continúe prolongando el efecto de su revelación en el mundo. El epílogo del evangelio presenta, así, el desafío de la hora actual para la comunidad de discípulos que vive un nuevo tiempo marcado por la "presencia" del Ausente[19].

De ahí que, en el tiempo post-pascual el reconocimiento del Señor por parte de la comunidad de discípulos, dependa de concretas *mediaciones eclesiales* que, en el contexto de una pesca y de una comida, según el lenguaje simbólico joánico, sepan

[18] Cf. D. CARSON, *The Gospel according to John*, Grand Rapids 1991, 503. X. LÉON-DUFOUR, *Lecture de l'Évangile selon Jean*, t.4, Paris 1996, 223-224.
[19] Cf. R. CULPEPPER, *Designs for the Church in the Imagery of John 21: 1-14*, en J. FREY – J. VAN DER WATT – R. ZIMMERMANN (ed.), *Imagery in the Gospel of John*, Tübingen 2006, 377.

descubrir la presencia del Resucitado[20]. Dicha revelación refleja la expectación de los encuentros con el Señor en el tiempo post-pascual anunciada en los discursos de despedida (cf. Jn 14,21-28).

Por ende, semejante encuadramiento del relato del epílogo, que enmarca la vida, la misión y el porvenir de la comunidad de discípulos del Resucitado, dentro del lenguaje de la revelación, dice mucho acerca del profundo calado teológico de la realidad de la Iglesia en perspectiva joánica, puesto que, "φανερόω" remite a la actividad reveladora de Jesús en cuanto enviado del Padre[21]. De este modo, la Iglesia ha sido incorporada, en virtud de la consumación de la hora de Jesús, al misterio de comunión de amor que existe entre el Padre y el Hijo (cf. Jn 20,17), y enriquecida con la posesión del Espíritu que, al principio del relato solo permanecía de manera estable sobre Jesús (cf. Jn 1,32-33). A partir de su pascua, él lo dona sin medida a su Iglesia (cf. Jn 3,34) para que realice a lo largo del tiempo, hasta su vuelta, la misión de proclamar con eficacia la paz por medio del perdón de los pecados (cf. Jn 20,20-23). En tal sentido, su actuar en el mundo, permaneciendo siempre en su Señor, revela la gloria de Dios (cf. Jn 21,19).

1.5. La eclesiología diseminada en el cuerpo del evangelio, articulada creativamente en el epílogo, a partir de las mediaciones eclesiales del tiempo post-pascual

En el encuentro con sus dos primeros discípulos anónimos, Jesús había tomado la iniciativa en el diálogo con una pregunta: "¿qué buscáis?" (Jn 1,38). Ahora bien, en el relato del epílogo nos encontramos con otra pregunta, hecha por el Resucitado al grupo de sus discípulos; sólo que, ya no relativa a la *búsqueda*, sino al *tener*, a lo que *les hace falta* como *discípulos de Jesús*. Se ha operado, de este modo, un cambio de verbo entre el inicio del relato evangélico y su epílogo: de "ζητέω", propio de la cuestión cristológica (cf. Jn 1,38), a "ἔχω", propio de la cuestión eclesiológica[22], toda vez que, la Iglesia solo puede dar lo que recibe de su Señor: "παιδία, μή τι προσφάγιον ἔχετε;" (cf. Jn 21,5). La gran inclusión literaria formada por la referencia a *dos discípulos anónimos*, casi en los mismos términos, tanto al inicio como al final del evangelio

[20] Cf. X. LÉON-DUFOUR, *Lecture de l'Évangile selon Jean*, t.4, o.c., p. 274-275.
[21] Cf. F. MOLONEY, *El evangelio de Juan*, Estella 2005, 554.
[22] Cf. J. ZUMSTEIN, *L'Évangile selon saint Jean (1-12)*, o.c., p. 86-87.

(Jn 1,35; 21,2), sugiere un sutil juego de alusiones intertextuales que favorece el contraste de matiz anteriormente resaltado.

Por otra parte, el lector también evocará con facilidad que el primer encuentro entre Jesús y sus dos primeros discípulos, concluyó con una jornada intensamente compartida con el Maestro, donde resonaba, a modo de escueto compendio, la expresión "καὶ παρ' αὐτῷ ἔμειναν τὴν ἡμέραν ἐκείνην" (Jn 1,39). Algo similar acontece también al final de la primera sección del epílogo, pero en esta ocasión, no escuetamente compendiado, sino narrado y descrito (cf. 21, 9-13).

En el epílogo del evangelio, por consiguiente, se dramatiza de una manera sintética los aspectos centrales del cuerpo del relato, enfatizados en los discursos de despedida, concernientes a la relación de los discípulos con Jesús; principalmente, la necesidad de su total dependencia de él, tanto en su vida personal y comunitaria como en el éxito de su acción misionera. Así, el tema de todo el relato del epílogo encuentra su mejor compendio en Jn 15,5c: "sin mí, no podéis hacer nada"[23].

Se trata, pues, del Resucitado que vigila, permanece atento y provee a las necesidades vitales de su comunidad de discípulos en medio del desafío del inédito tiempo post-pascual que ahora confronta[24]. Aquí reside lo que se halla fundamentalmente en juego en el epílogo del evangelio, demanda de vida y posibilidad de fructificar en la misión. En dar respuesta a esta carencia humanamente insuperable, consistirá la originalidad de la tercera manifestación del Resucitado al grupo de los discípulos: la provisión que haga posible discernir la presencia del Señor en la novedad del tiempo post-pascual para permanecer unidos a él y dar, así, mucho fruto (cf. Jn 15,8). En vistas a tal cometido, el Señor les dota ahora con la nueva provisión, el "προσφάγιον" por el cual les preguntó y que ellos respondieron concisa y dramáticamente no tener (Οὔ)[25].

---

[23] Cf. T. OKURE, *The Johannine Approach to Mission*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament / 02, Tübingen 1988, 219.

[24] Al respecto, en su comentario al evangelio de Juan, R. Brown se refería a Jn 21 en estos términos: "El epílogo: relato adicional de una aparición de Jesús en Galilea después de la resurrección, utilizado para demostrar que Jesús provee a las necesidades de la Iglesia". R. BROWN, *El Evangelio según Juan*, XIII-XXI, Madrid 1979, 1385.

[25] Dicho desafío lo expresa claramente T. Okure cuando comenta que lo que está en juego aquí en Jn 21,1-14 no concierne a la visión física del Resucitado como en Jn 20,14-29, sino en la visión interna (*insight*), en la capacidad de discernimiento. En efecto, Jesús no se identifica esta "tercera vez" como lo

En consecuencia, el epílogo del evangelio ha de leerse, por una parte, en continuación con los relatos de provisión sobreabundante ante una carencia manifiesta (cf. Jn 2,1-12; 6,1-13); pero también, en manera discontinua con respecto a la nueva provisión de la que habla el epílogo, ya que, es a partir de dicha provisión que los discípulos de Jesús, no él directamente, pueden obtener abundancia de peces (cf. Jn 21,6-8). Abundancia de peces (ἰχθύων) que simbolizan nuevos discípulos atraídos hacia el Resucitado; y la nueva provisión (προσφάγιον/ὀψάρια), las mediaciones eclesiales del testigo y el pastor representadas en el discípulo amado y Pedro respectivamente (cf. Jn 21,7.15-17.20-24).

Definidos, pues, y articulados los encargos eclesiales (cf. Jn 21,15-24) en función del diseño eclesiológico del cuarto evangelio, prefigurado simbólicamente en Jn 21,1-14, y autenticado en su conjunto todo el evangelio (cf. Jn 21,24) para beneficio de las presentes y futuras generaciones de discípulos del Resucitado, nos corresponde ahora sintetizar los resultados obtenidos en relación a los grandes rasgos del paradigma eclesiológico resultante de la relectura efectuada por el epílogo del mensaje del cuerpo del evangelio.

1.6. El paradigma eclesiológico joánico, rasgos principales

El paradigma eclesiológico joánico (vv. 1-14) y su correlato hermenéutico (vv. 15-24), enmarcados por el lenguaje de la revelación (Jn 21,1.14), se presenta con los siguientes rasgos principales.

a.- *La Iglesia, comunidad de discípulos del Resucitado*

El primer empleo del término “discípulo” (μαθητής) en el cuerpo del evangelio (Jn 1,35), a cuyo contexto literario alude la mención de los dos discípulos anónimos en Jn 21,2, al mismo tiempo que forma una gran inclusión literaria de todo el evangelio a partir del tema de discipulado, resulta provisto de un sentido paradigmático; se trata de la condición cristiana en cuanto tal, lo que en dicha noción está en juego. Por lo tanto, hay aquí una llamada de atención sobre la centralidad del *ser discípulo de Jesús*, por encima de cualquier otra categoría eclesiológica.

---

hizo en las apariciones anteriores. Se trata, por ende, de la visión interna de la manera a través de la cual Jesús continúa estando presente con los discípulos y trabaja a través de ellos. Cf. T. OKURE, o.c., p. 220.

La Iglesia, de este modo, se presenta fundamentalmente, desde la perspectiva del cuarto evangelio, como la comunidad de discípulos del Resucitado. Ésta es su característica más típica y resaltante. Los aspectos principales de dicha nota característica según la pauta del epílogo del evangelio, son los siguientes.

- *Una experiencia puesta en marcha por testigos*

La iniciación en el "ser discípulo de Jesús", no parte de una iniciativa propia de la persona, ni se fundamenta sobre una iniciativa humana cualquiera que fuere; sino que tiene que ver con un testimonio recibido, frente al cual, la persona o el grupo reacciona. Siempre, por consiguiente, la iniciativa divina precede: "Nadie puede venir a mí, si el Padre que me ha enviado no lo atrae" (Jn 6,44). Esto queda explicitado en la utilización de los verbos griegos, para explicar la reacción de los primeros dos discípulos de Jesús, ante el testimonio de Juan, "ἤκουσαν" y "ἠκολούθησαν" (cf. Jn 1,37). El primero, "ἀκούω", hace referencia a una escucha confiada y obediente; el segundo, "ἀκολουθέω", significa aquí, llegar a ser discípulo, compartir la vida del nuevo maestro, creer en él. Ambos verbos, consecuentemente, pertenecen al universo semántico del discipulado, de lo que implica "ser discípulo de Jesús".

De esta manera, al prestar atención al reenvío intertextual entre las dos expresiones resaltadas, Jn 1,35 y Jn 21,2, hallamos que, si la primera nos mostraba el testimonio del Bautista desencadenante del comienzo del proceso del discipulado; la segunda está preludiado un importante testimonio, dado aquí, verosímilmente, por uno de los dos discípulos anónimos con quienes se concluía la lista (cf. Jn 21,7)[26].

Tal testimonio provocará, de forma similar al del Bautista, pero a otro nivel, una reacción inmediata y diferenciada por parte del resto del grupo de discípulos que confluirá en Jesús (cf. Jn 21,7-8). Mediando entre uno y otro testimonio (cf. Jn 1,35-36; 21,7), se halla el solemne testimonio de Jesús recogido en el evangelio (cf. Jn 18,20-21; 19,37).

No existe, por consiguiente, experiencia de discipulado sin presencia de testigo que señale o manifieste dónde está o dónde mora el Señor; o, dicho de otro modo, no

[26] Cf. A. LINCOLN, *The Gospel according to Saint John*, New York 2005, 510, quien comenta al respecto que dos de sus discípulos son nombrados de forma anónima. Uno de ellos, haciendo inferencia, es el discípulo amado que aparece en el v. 7, siendo así que este personaje permanece anónimo a lo largo de toda la narración.

existe experiencia de discipulado sin la concurrencia del testigo que sepa reconocer al Resucitado en medio del desafío y la novedad del tiempo post-pascual, marcado por la presencia del Ausente. Y todo esto, permaneciendo fieles al principio de la encarnación que permea el relato evangélico (cf. Jn 1,6-14.18; 2,1-12; 17,6).

La Iglesia, en la perspectiva joánica, es, pues, la comunidad de discípulos del Resucitado cuyo proceso de seguimiento se halla siempre precedido por la iniciativa divina a través de la mediación de testigos veraces, en cuanto que el testimonio del que son portadores procede de Dios (cf. Jn 1,6-8; 15,26-27) y reconoce a Jesús como el Señor (cf. Jn 20,18. 24-25; 21,7).

- *Ser discípulos de Jesús, permanecer en él y dar fruto*

La realidad de "ser discípulos de Jesús" se concreta en la expresión "permanecer en él y dar fruto", como lo indica la alusión textual a la alegoría de la vid y los sarmientos de Jn 15 a la que nos remite Jn 21,3-6.

En esta perspectiva, producir fruto resulta, por tanto, acto por entero de los discípulos y, al mismo tiempo, acto por entero de Jesús[27]. El "permanecer en Jesús", sobre el cual se funda la experiencia de la comunidad de discípulos del Resucitado, se orienta decididamente hacia el hecho de "producir fruto" como innegable indicador, a su vez, de la permanencia en él.

A este tenor, la Iglesia, la comunidad de discípulos del Resucitado, realiza su vocación al discipulado en la medida en que cada uno de sus miembros y toda ella, permanece en la palabra de Jesús, cual palabra que procede de Dios y que hace libres a quienes la acogen y la obedecen, se mantiene fiel a dicha palabra y confía en su eficacia; la Iglesia, en fin, realiza su vocación, en cuanto que comunidad de discípulos del Resucitado, permaneciendo en el don de su amor, llevado hasta el extremo en la consumación de su hora, mediante la práctica del mandamiento del amor recíproco.

Tanto un imperativo como otro (cf. Jn 15,4.9), cada uno enfatizando un determinado aspecto, refuerzan la idea de una respuesta que se espera, como momento segundo, a la iniciativa divina acontecida en y a través del don del Unigénito del Padre (cf. Jn 1,6-18; 3,16; 10, 17-18;19,25-30). Así, la Iglesia vive la tensión permanente del

[27] Cf. J. ZUMSTEIN, *L'évengile selon saint Jean (13-21)*, o.c., p. 103-104.

mantenimiento creativo de la fidelidad a su Maestro, tendiendo a la cualidad del paradigma de su amor (cf. Jn 13,1; 15,12-13) en el desafío de producir abundante fruto (cf. Jn 15,8). Todo esto se contiene, de modo sintético, en el término "μαθητής" que pretende rehuir a todo intento, idolátrico, de instalarse y llegar a creer que lo sabemos y controlamos todo. De hecho, la última palabra pronunciada por Jesús, con el énfasis de una réplica, en el evangelio de Juan es: ¡Sígueme! (ἀκολούθει μοι/σύ μοι ἀκολούθει, Jn 21,19.22).

- *"Παιδία", "τεκνία,", "φίλοι", "ἀδελφοί" y su relación con "μαθητής"*

Las otras categorías eclesiológicas que aparecen en el epílogo, bien sea a nivel explícito o alusivo, complementan, a través del énfasis de determinados aspectos, la categoría central de "μαθητής".

Así, aplicado a los discípulos, la fórmula de tratamiento, "παιδία" (cf. Jn 21,5), indica que el Resucitado cuida, vigila, permanece atento y, especialmente, provee a las necesidades vitales de su comunidad de discípulos en medio del desafío del inédito tiempo post-pascual que ahora confronta.

Por otra parte, los discípulos, vistos desde la perspectiva de "τεκνία" remiten a la iniciativa totalmente gratuita de su generación como "τέκνα θεοῦ" en virtud del beneplácito del Padre y la mediación de su Hijo, Jesucristo, Verbo encarnado, que con su obediencia a la voluntad del que lo envió y el amor hasta el extremo por los suyos, obtuvo a través de la consumación de su hora la filiación divina para todos aquellos que el Padre le dio, sus discípulos. Indica también este apelativo, la respuesta continua que los discípulos están llamados a dar en respuesta al don inestimable de la filiación divina recibida (cf. Jn 1,16), configurarse con el Hijo dando mucho fruto y llegando a ser así, verdaderamente sus discípulos (cf. Jn 15,8).

Los discípulos vistos desde la perspectiva de "φίλοι", remiten a la diferencia cualitativa que existe entre el *siervo* y el *amigo* que consiste, según Jn 15,15, en el paso del no saber al saber. En las sociedades de la antigüedad, el siervo está totalmente entregado al arbitrio de su amo; por ello no está en condiciones de pensar y orientar su vida. Por el contrario, la relación entre amigos, que es la que Jesús ha establecido entre él y los suyos, está marcada por el sello del compartir, del trato íntimo y confidente, y la

transparencia; permite la comprensión mutua y la adquisición de un saber que posibilita comportarse libremente y dar sentido al propio destino[28]. Se trata del tipo de relación que capacita al discípulo para la respuesta libre al don del amor.

Finalmente, a propósito de "ἀδελφοί", nos encontramos con que, a la centralidad del "ser discípulo" de Jesús (μαθητής) como categoría eclesiológica del cuarto evangelio, se une ahora la de "hermanos" (ἀδελφοί), para indicar que, en medio de la comunidad de sus discípulos, Jesús es el Hermano entre hermanos, el Hermano que mediante la consumación de la hora, en obediencia al Padre, abrió el acceso a la filiación divina y a la fraternidad universal, a la nueva alianza (cf. Jn 20,17; 21,11-13; Jr 31,33).

b.- *La especificidad y complementariedad de las mediaciones eclesiales*

¿Cómo podrán permanecer los discípulos en su palabra y permanecer en su amor, en medio de la inédita situación que ha introducido el tiempo post-pascual marcado por la presencia del Ausente? Al respecto, recordemos que la opción irrevocable por la encarnación (cf. Jn 1,6-14), fundamentada en el desmesurado amor del Padre al enviar su Hijo unigénito al mundo (Jn 3,16), asume hasta el fondo todas las consecuencias de dicha opción. Y es por eso que, al final del evangelio, el epílogo, dando una mirada retrospectiva a todo el relato, y, en especial, a la solemne conclusión de Jn 20,31, nos presenta al Resucitado que, en exclusiva posesión de su saber omnisciente (cf. Jn 21,17), *sabe* que sin él, su comunidad de discípulos no puede hacer nada (cf. Jn 15,5).

Por eso se manifiesta de nuevo para salir al encuentro de las necesidades de los suyos, proveyéndoles de las mediaciones eclesiales y las funciones que representan, con el fin de garantizar, en la inédita aventura del tiempo post-pascual, el encuentro con él, la permanencia en su amor y en sus palabras, y la posibilidad de fructificar abundantemente. Se trata de un profundo realismo, consecuente con la opción de la encarnación del Verbo (cf. Jn 21,1.14).

- *El encargo pastoral, especificación del seguimiento de Pedro*

[28] Cf. J. ZUMSTEIN, *El Evangelio según Juan (13-21)*, Salamanca 2016, 137-138.

La nota distintiva del discipulado de Pedro, a través de la cual cumple el encargo recibido del Señor, consiste en amar hasta dar la vida por el rebaño del Señor. Éste ha sido el significado del gesto simbólico que ha llevado a cabo en Jn 21,7, al ceñirse las vestiduras y lanzarse al lago para ir al encuentro de su Señor, después de haber escuchado del discípulo amado que el de la orilla "era el Señor".

A tal tenor, la historia del discipulado de Simón Pedro es vista, en primer lugar, desde la perspectiva del amor, del amor que el discípulo profesa a su Señor. Sobre este vínculo peculiar de amor entre el discípulo y su Maestro, el Señor se apoya ahora para establecerlo como pastor de su rebaño.

Para ello, el Resucitado no espera que su discípulo haya alcanzado ya la medida del amor de su Maestro (εἰς τέλος), para asignarle el encargo pastoral de su rebaño; recordemos, al respecto, que, a cada pregunta del Resucitado, luego de la inamovible respuesta del discípulo, Jesús le ordena apacentar y pastorear a su grey (cf. Jn 21,15-17). Como tratando de hacerle entender los pasos que sigue la pedagogía divina para aquellos que llama a un encargo eclesial, en función del bien de toda la comunidad de sus discípulos. De acuerdo a lo expresado, podríamos atrevernos a parafrasear el diálogo entre Jesús y Pedro así: *en orden a alcanzar la disposición de ese amor cuya cualidad distintiva reside en la disposición libre y voluntaria de dar la vida por los corderos y ovejas que te han sido confiados, has de lograrlo, Pedro, apacentando a mis corderos, apacentando y pastoreando a mis ovejas*.

Sin embargo, la garantía principal del éxito en el encargo recibido, no la hallará Pedro sólo en el ejercicio fiel de la función pastoral, expresión de su amor sin medida por Jesús (cf. Jn 21,7), sino fundamentalmente en la promesa y el imperativo que el Señor le dirige:

> "'En verdad, en verdad te digo: cuando eras joven, tú mismo te ceñías, e ibas adonde querías; pero cuando llegues a viejo, extenderás tus manos y otro te ceñirá y te llevará a donde tú no quieras'. Con esto indicaba la clase de muerte con que iba a glorificar a Dios. Dicho esto, añadió: 'Sígueme'" (Jn 21,18-19).

De esta forma, el epílogo del evangelio deja claro que el encargo pastoral en la Iglesia, además de tener su origen en el Señor glorificado, tiene su garantía de éxito en la palabra, llena de autoridad y eficacia, de Jesús resucitado. Ciertamente, con el

concurso y la colaboración del discípulo llamado para dicho encargo, pero no como acto primero o más determinante. En definitiva, se trata de una promesa del Señor seguida de un imperativo, la que pone en movimiento el modo específico del discipulado de Pedro en el tiempo post-pascual: seguirá a su Señor como pastor de sus corderos, de sus ovejas; como él, llegará a dar la vida por el rebaño del buen Pastor, glorificando con ello a Dios (cf. Jn 21,18-19).

- *El encargo del testigo, especificación del seguimiento del discípulo amado*

Las figuras de Pedro y el discípulo amado y los roles que representan, se encuentran vinculadas la una a la otra en modo indisociable, exigiéndose mutuamente. Es por ello que, el v. 20 del epílogo, realizando la función de bisagra o gozne entre los dos momentos del diálogo, nos presenta la escena de Pedro, ya puesto en seguimiento de Jesús, que se "torna" (ἐπιστραφεὶς), y "ve" (βλέπει) al discípulo amado en posición de seguimiento (ἀκολουθοῦντα).

En consecuencia, tanto el tornarse como el ver con mirada profunda, muestran que, el encargo pastoral recibido permanece íntimamente vinculado al sentido y significado del encargo eclesial que el Resucitado reserva para el discípulo amado. En otras palabras, a través de esta singular visión, el *Espíritu de la verdad* (cf. Jn 16,12-13) permite que el discípulo pastor discierna el don que entraña tanto para él como para la Iglesia, la figura sobre la que está fijando la mirada (cf. Jn 21,20). De la misma manera que permitió al conjunto de los discípulos, entre los cuales se hallaba el discípulo amado, discernir (βλέπουσιν) el don que entrañaba para ellos, y para las generaciones futuras de discípulos, el personaje de Simón Pedro (cf. Jn 21,9-11; 20,22; 1Jn 2,20).

En tal sentido, aludiendo a la forma mediante la cual se introduce al discípulo amado en el cuerpo del evangelio, la posición de estrecha proximidad física con la que se le describe en dos ocasiones muy cercanas la una de la otra (cf. Jn 13,23.25), el epílogo denota una incondicional apertura y confianza en el amor de Jesús, que se corresponde a la descripción de la relación que existe entre Jesús y el Padre (cf. Jn 1,18).

Sentado esto, el que ha permanecido de forma continua recostado sobre el pecho de Jesús, es quien puede atestiguar sobre la obra reveladora llevada a cabo por el Enviado; puesto que, el testigo humano es el que tiene un conocimiento directo de la

persona de quien da testimonio (cf. Jn 13,23-25), o del acontecimiento del que habla (cf. Jn 19,35), y el que ha descubierto su profundo significado (cf. Jn 20,8-9). Nos percatamos, de este modo, de la relectura en clave eclesiológica que opera el epílogo con respecto al relato evangélico a partir del eje transversal temático del *testimonio* y del *testigo* (cf. Jn 1,7-8.15.19-27.29-36; 3,11.25-36; 4,39; 5,31-40; 7,7; 8,13-18; 10,22-30; 15,26-27; 19,37.35; 21,24).

En consecuencia, de cara al desafío que presenta el tiempo post-pascual, marcado por la presencia del Ausente, y la necesidad de que las venideras generaciones lleguen a ser discípulos del Señor mediante el testimonio de los que estuvieron con Jesús desde el principio (cf. Jn 15,27; 17,20-21), el testimonio del discípulo amado se transformó en escritura, en evangelio (cf. Jn 20,30-31; 21,24), y se confió a la Iglesia, toda vez que, el Señor le manifiesta a quien ha designado como pastor de su rebaño, su voluntad de que permanezca hasta que él venga (cf. Jn 21,22-23).

- *La eucaristía*

En Jn 21,13, donde hallamos la comparecencia de los mismos términos que comparecieron en Jn 6,11 (*ἔλαβεν /λαμβάνει*, *ἄρτος*, *ὀψσάριον*, *διέδωκεν /δίδωσιν* y *ὁμοίως*), notamos que la fórmula eucarística "toma el pan y se lo da", resulta evidente en ambos pasajes[29]. Sin embargo, siendo que, toda la atención de Jn 6 se concentra en Jesús como "pan de vida" y "verdadero pan del cielo", en atención a la estrategia narrativa desplegada por los autores del epílogo, el *pan* que Jesús da a los suyos en Jn 21,13, y que ahora recupera el primer lugar con respecto a Jn 21,9, según el orden de comparecencia que poseía en Jn 6,11, remite de forma directa a la persona de Jesús que, a partir del don de la entrega total de sí mismo a la hora de la cruz, ha quedado permanentemente disponible para su comunidad de discípulos y para la vida del mundo (cf. Jn 6,51).

De esta manera, el sentido de la comida ofrecida por el Resucitado a su comunidad de discípulos, resulta elocuente: el don del pan de vida que Jesucristo, el Verbo encarnado, había simbolizado mediante la multiplicación de los panes y el

[29] Cf. M. MULLINS, *The Gospel of John*, Dublin 2003, 417. Por otra parte, a propósito de la ausencia de la "acción de gracias" (εὐχαριστήσας) que sí aparece en Jn 6,11, Westcott lo explica acotando que el Resucitado sólo aparece como el dador del alimento que él trae; y este hecho probablemente explica la ausencia de "bendición" o de "acción de gracias". Cf. B. WESTCOTT, *The Gospel according to St. John*, London 1903, 302.

discurso de revelación que a continuación siguió, don que condensa la comprensión joánica de la salvación, prosigue disponible durante el tiempo post-pascual[30].

El Resucitado, pues, se manifiesta a los suyos a través de las mediaciones de la eucaristía, del testigo y del pastor, para que su Iglesia, al afrontar los inéditos desafíos del tiempo post-pascual, pueda discernir la presencia del Elevado con el fin de estar donde él está, tener vida en él, y obtener éxito en la misión, ya que, sin su Señor, la Iglesia no puede hacer nada (cf. Jn 15,5; 21,3-5).

c.- *Los que, atraídos, atraen, la misión de la comunidad de discípulos del Resucitado*

Jn 21 muestra la misión de la Iglesia, en primer lugar, como prolongación de la obra de Dios, acontecida en Jesús (cf. Jn 6,44), por parte de la comunidad de discípulos que, habiendo sido atraídos, atraen, a su vez, a todos hacia su Señor. Este es el sentido del hermoso simbolismo que nos presentan los vv. 6-8 del epílogo del evangelio, cuando, a partir de la impotencia y el fracaso de obtener fruto en la misión (cf. Jn 21,3), todo cambia cuando se manifiesta Jesús y dice a los suyos lo que deben hacer para revertir la negatividad (cf. Jn 21,4-6); y el resultado: todos van hacia él, con la red repleta de peces, dejando resaltado, previamente, los roles clave del testigo y el pastor en todo ello (cf. Jn 21,7-8.15-17.24).

La expresión "atraídos, atraen", refleja la esencia de la misión de la Iglesia que consiste en haber experimentado el amor salvífico manifestado en la entrega de Jesús a través de su elevación y exaltación en cruz; experiencia que libera y actualiza en las personas sus potencialidades más profundas y propiamente humanas: la vocación a la filiación divina y a la fraternidad universal. "Atraídos, atraen", se refiere a la fuerza del testimonio que arrastra (cf. Jn 17,20-21), toda vez que, ser amados por Jesús, *en*, *con* y *a través* de su comunidad de discípulos, conduce, en consecuencia, a amar a los hermanos con la medida de su mismo amor (cf. Jn 13,1.34-35; 15,12.17). Se comprende, de esta manera, que el primer paso en la misión de la Iglesia desde la perspectiva del cuarto evangelio, reside en acoger a fondo y testimoniar al mundo, mediante la práctica del amor recíproco y la comunión fraterna en el interior de su seno, el amor salvífico de Dios manifestado en Jesús (cf. Jn 13,35).

[30] Cf. J. ZUMSTEIN, *El evangelio según Juan (13-21)*, o.c., p. 392-393.

"Atraídos, atraen", por otra parte, expresa la eficacia de la fuerza de la palabra que los discípulos de Jesús deben predicar en el mundo, para que el mundo sepa que el Padre ha amado al Hijo desde la creación del mundo, y que le ha dado poder sobre toda carne para dar vida eterna a todos los que el Padre atrae hacia él (cf. Jn 17,2.24). Así, la predicación del evangelio, la evangelización, será generadora de vida, y vida en abundancia (cf. Jn 10,10), para cuantos la acojan y crean que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios (cf. Jn 17,20; 20,31).

1.7. Aportes de la disertación

Después de la síntesis de los principales resultados de la disertación en función de los objetivos específicos planteados al inicio de la misma, deseamos ahora resaltar aquellos aspectos que se presentan como un aporte dentro del campo de los estudios joánicos, especialmente, la eclesiología del evangelio.

Al respecto, la aplicación del *acercamiento del modelo de la relectura* al análisis de Jn 21, en su consideración como "epílogo" del evangelio, con la connotación que posee dicha designación dentro de la teoría de la intertextualidad (relaciones intertextuales del texto con su paratexto), se ha mostrado idónea y operativa para fines de la interpretación y, por otra parte, para una valoración más justa y adecuada de los pasajes eclesiológicos diseminados en la trama narrativa del evangelio y, de modo especial, en Jn 21.

Asimismo, unido a lo anterior, la *presentación articulada del paradigma eclesiológico joánico* a partir de Jn 21, visto como la relectura eclesiológica del relato evangélico desde la perspectiva de las mediaciones eclesiales otorgadas por el Resucitado para garantizar la vida y la misión de su Iglesia en el tiempo post-pascual hasta su vuelta.

Se resalta, además, que la aplicación del modelo de la relectura al análisis de Jn 21, supuso un enriquecimiento de las posibilidades interpretativas del texto, particularmente en lo que respecta a las implicaciones para la exégesis de uno de los principales presupuestos del modelo: la consideración de la comunidad joánica como un medio homogéneo y socialmente compactado, como una escuela.

2. Límites de la disertación

Seguidamente presentamos varios aspectos considerados como límites de la presente investigación, bien sea porque no fue posible una mayor profundización requerida en algunos de ellos, o porque, desde el punto de vista del acercamiento metodológico, permanecíamos conscientes de transitar por un campo que apenas comienza a explorarse, con todo lo que ello implica de riesgos o aciertos para la tarea interpretativa de los textos; máxime, cuando se trata, como en nuestro caso, del texto bíblico del cuarto evangelio.

2.1. Límite del acercamiento metodológico empleado

Un modelo teórico junto con su respectiva propuesta metodológica, no constituyen más que una aproximación a la realidad y no pueden responder sino de manera insuficiente a la complejidad de la realidad. Ciertamente, los modelos teóricos tienen por función indispensable el abrir un camino de comprensión precisa y siempre más adecuada de la realidad a estudiar. Pero la aplicación de un modelo teórico procede necesariamente por exclusión. En consecuencia, dicha aplicación determina la comprensión de la realidad. De modo breve, vela al mismo tiempo que aclara la realidad[31].

Tal apreciación vale igualmente para el modelo de interpretación de la relectura. No obstante, la constatación de su idoneidad a la hora de responder a los desafíos y restricciones del texto joánico, hay que afirmar, a la vez, que dicho acercamiento metodológico no pretende explicar todos sus aspectos. De aquí que deberá continuar siendo perfilado y completado todavía más y, por otra parte, sometido a una crítica rigurosa. A este tenor, una tarea pendiente con respecto a la fundamentación teórica del modelo de la relectura, reside en la necesidad de profundizar las implicaciones hermenéuticas de una comunidad/escuela percibida como medio sociológico compacto, sujeto de la conservación y actualización creativa de la tradición.

2.2. Determinación de la situación histórica que motivó el acto de relectura que tenemos en Jn 21

Este límite tiene que ver con las etapas del recorrido histórico de la comunidad joánica e, inherente a ello, la cuestión de la relación entre el evangelio y las cartas de

[31] Cf. A. DETTWILER, *Le phénomène de la relectura dans la tradition johannique: une proposition de typologie*, en D. MARGUERAT – A. CURTIS (ed.), o.c., p. 185-186.

Juan; argumento, por lo demás, muy estudiado y controvertido, y que aún continúa sobre el tapete de la investigación como lo señalan, en este sentido, recientes publicaciones del siguiente tenor: U. von Wahlde, *Brown's View of the Crisis of 1 John: In the Light of Some Peculiar Features of the Johannine Gospel*; R. Culpepper, *The relationship between the Gospel of John and 1 John*[32].

Pues bien, en el momento de esbozar una propuesta en respuesta a la naturaleza del contexto histórico generador del acto de relectura que hallamos en Jn 21, los planteamientos hechos en el tercer capítulo de la presente disertación, siguen manteniendo, fundamentalmente, un carácter hipotético y parcial, aunque el tipo de enfoque empleado *ad hoc*, se vislumbre idóneo y prometedor: las huellas del proceso de reflexión en el seno del "corpus joánico", señal de una andadura teológica.

2.3. El paradigma eclesiológico joánico a partir de su dimensión pragmática

El campo de relaciones intertextuales que se establece entre el texto y su paratexto, y más concretamente, en el caso de nuestra disertación, entre el texto y su epílogo, constituye, uno de los lugares privilegiados de la dimensión pragmática de la obra, es decir de su acción sobre el lector. Lo cual significa que, presentar la propuesta del paradigma eclesiológico joánico desde la perspectiva pragmática esbozada en Jn 21, implica, por una parte, una selección específica de motivos; y por otra, en consecuencia, la penumbra o semipenumbra de otros. Especialmente, la concreción histórica y los factores implicados en la praxis eclesial que condujo a la primacía de la categoría "μαθητής" como categoría eclesiológica central de dicho paradigma.

En atención a lo expresado, el paradigma eclesiológico joánico desarrollado en la presente disertación, permanece definitivamente parcial frente a otras perspectivas que no se reduzcan al aspecto pragmático, teniendo en cuenta, en la medida de lo posible, factores previos del desarrollo que condujo, al final, a la recontextualización del mensaje del evangelio que encontramos en el epílogo.

3. Aspectos abiertos a una ulterior investigación y profundización

Ciertamente, los límites expuestos en el anterior apartado ya vislumbran potenciales aspectos a ser tomados en cuenta para ulteriores investigaciones y trabajos

[32] Estas publicaciones, así como otras relativas, se encuentran en R. CULPEPPER (ed.), *Communities in Dispute. Current Scholarship on the Johannine Epistles*, Atlanta 2014.

de profundización; sin embargo, deseamos explicitar algunos de ellos dada la importancia que revisten como aspectos que completarían o aclararían los vacíos e imprecisiones dejados a lo largo de nuestra disertación.

3.1. El estudio exhaustivo del paratexto joánico

Después de haber abordado el tópico del paradigma eclesiológico joánico, visualizado en Jn 21 en su consideración de relectura eclesiológica del mensaje del evangelio, resulta pertinente continuar esta línea de investigación a través del estudio exhaustivo del paratexto del cuarto evangelio; es decir, su *prólogo* y su *título*. De ello se desprendería, según la concepción del paratexto dentro de la teoría de la intertextualidad, un marco referencial variable, e, incluso, una especie de comentario oficial del cual, por otros medios externos a la obra literaria, ningún lector podría fácilmente disponer o tener acceso[33].

3.2. El contexto histórico que motivó la relectura

Mientras más se ahonde, en la medida de lo posible, en conocer las causas históricas que motivó el acto de relectura que tenemos en el epílogo en relación al cuerpo del relato evangélico, en esa misma medida, se ganará en capacidad de comprensión de lo que Jn 21 desea comunicar a las nuevas generaciones de discípulos de Jesús. Lo cual implica continuar el campo de investigación de la relación entre el evangelio y las cartas de Juan; especialmente desde la perspectiva del proceso de la reflexión teológica que se advierte en el seno del *corpus joánico*.

Una pista, en tal sentido, la constituye, como se mostró en el desarrollo de nuestra disertación, indagar tanto en el evangelio como en 1Jn, las comparecencias de "φανερόω" y las variaciones o el ensanchamiento del campo semántico que experimenta este importante verbo de la cosmovisión joánica a través de ambos escritos.

3.3. Perspectivas distintas a la pragmática como acercamiento a la eclesiología del evangelio

Ya señalábamos hace poco, la importancia de profundizar en nuevas perspectivas de acercamiento a la eclesiología del cuarto evangelio, toda vez que, la perspectiva pragmática que prevalece en el epílogo, constituye solo una entre otras. Dicha línea de investigación enriquecería el panorama, por ejemplo, aclarando y

[33] Cf. G. GENETTE, *Palimpsestes. La littérature au second degré*, o.c., p. 10-11.

fundamentando los énfasis eclesiológicos que con tanta determinación se presentan en el paradigma eclesiológico esbozado en Jn 21: la centralidad de la categoría eclesiológica de "μαθητής", unido a éste, el misterio entrañado en el dinamismo del amor (ἀγάπη) como la esencia del "ser discípulo" ejemplificado en la experiencia del discípulo amado y la función eclesial que representa, de la que se hace depender incluso el éxito del encargo pastoral (cf. Jn 21,7.20)[34].

[34] En esta línea, ya J. Zumstein advierte un venero por descubrir y en el cual profundizar, a propósito de una nota que escribe en su comentario sobre el texto de Jn 20,11-18: "Elle doit aller auprès des frères pour leur communiquer la bonne nouvelle de Pâques. Dans le recit johannique, c'est elle et non Pierre qui est la première à rencontrer le Christ ressuscité. Cette protophanie de Marie de Magdala est l'expression d'une tradition qui se distingue de celle en usage dans la Grande Eglise. Elle implique une ecclésiologie différente". J. ZUMSTEIN, *L'Évangile selon Saint Jean (13-21)*, o.c., p. 280.

ANEXOS

A continuación, añadimos dos anexos que reflejan la repercusión que el mensaje contenido en Jn 21 ha tenido en la Iglesia a través del tiempo, y de distintas maneras.

De este modo, en el primer anexo se muestra la imagen de un lienzo del pintor Giovanni Baglione (1573-1644) que se encuentra en el altar de San Pedro y San Pablo de la basílica de Santa Cecilia de Roma. Llama particularmente la atención porque parece que Pedro y Pablo se hallan sumergidos en "sacra conversación" acerca de lo que, ya desde los orígenes de la predicación apostólica, fue entendido como el criterio y el sentido profundo del ministerio pastoral en la Iglesia: *Petre, amas me? Pasce oves meas*. Un breve comentario crítico-informativo acompaña este primer anexo.

El segundo anexo, a modo de eco del primero, dentro de la tradición viva de la Iglesia, consta de una de las imágenes del martirio de Monseñor Óscar Romero, arzobispo de San Salvador, acompañada de un fragmento de la homilía pronunciada el día anterior a su muerte; y otro fragmento de su última homilía (24 de marzo de 1980). Tanto la imagen que capta el acontecimiento como sus palabras en contexto de eucaristía transparentan aquello que supo sintetizar el Papa Francisco en su carta con motivo de la beatificación de Monseñor Óscar Arnulfo Romero:

> En ese hermoso país centroamericano, bañado por el Océano Pacífico, el Señor concedió a su Iglesia un Obispo celoso que, amando a Dios y sirviendo a los hermanos, se convirtió en imagen de Cristo Buen Pastor. En tiempos de difícil convivencia, Monseñor Romero supo guiar, defender y proteger a su rebaño, permaneciendo fiel al Evangelio y en comunión con toda la Iglesia. Su ministerio se distinguió por una particular atención a los más pobres y marginados. Y en el momento de su muerte, mientras celebraba el Santo Sacrificio del amor y de la reconciliación, recibió la gracia de identificarse plenamente con Aquel que dio la vida por sus ovejas[1].

[1] Extracto de la carta del Santo Padre Francisco con motivo de la beatificación de Monseñor Óscar Arnulfo Romero Galdámez; diririga al Excmo. Mons. José Luis Escobar Alas. Arzobispo de San Salvador y Presidente de la Conferencia Episcopal de El Salvador. Vaticano, 23 de mayo de 2015.

PETRE PASCE
AMAS OVES
ME MEAS

1. *Autore*

L'autore della solennissima pala con i *SS. Pietro e Paolo,* allogata nell'abside della Basilica di S. Cecilia in Trastevere, è Giovanni Baglione (Roma 1573-Roma 1644).

2. *Epoca*

La tela fu dipinta nel 1601: risale pertanto al periodo delle imprese pittoriche più significative dell'autore, nell'arco di tempo che va dal 1600 al 1603.

3. *Stile*

In queste opere si nota ancora la forte aderenza del Baglioni al naturalismo, più che al *luminismo,* tipico dello stile di Michelangelo Merisi, detto dal luogo di Origine, il Caravaggio (1571-1610).
Influssi caravaggeschi, del resto, sono particolarmente visibili anche nell'altra tela con S. Andrea (1603) del Baglioni, all'interno della stessa Basilica, che tradisce una chiara derivazione dalla seconda redazione del S. Matteo caravaggesco per la Cappella Contarelli, nella Chiesa di S. Luigi dei Francesi.
Di aperto caravaggismo risente anche la tela con *S. Francesco in estasi* (1601), già alla Galleria Borghese ed ora in una collezione privata.

4. *Iconografia*

L'iconografia dei SS. Pietro e Paolo, in atto di "Sacra conversazione", per quanto ne so, a me risulta di assoluta originalità, anche perché S. Pietro stesso, indicando con il dito indice il testo esemplato sul libro aperto, dichiara nel contempo il "tema" stesso della "Sacra conversazione". E cioè: "Petre amas me? pasce oves meas" (confronta Giovanni, 21,15-18)[1].

[1] Información técnica suministrada por P. Luigi Marioli, OFMConv. Director del Museo del tesoro de la Basilica de San Francisco en Asís. Asís, 16 de enero de 2017.

"La Iglesia, defensora de los derechos de Dios, de la Ley de Dios, de la dignidad humana, de la persona, no puede quedarse callada ante tanta abominación. Queremos que el Gobierno tome en serio que de nada sirven las reformas si van teñidas con tanta sangre… En nombre de Dios, pues, y en nombre de este sufrido pueblo cuyos lamentos suben hasta el cielo cada día más tumultuosos, les suplico, les ruego, les ordeno en nombre de Dios: ¡Cese la represión…!"[2]

"Esta eucaristía es precisamente un acto de fe. Con fe cristiana sabemos que en este momento la hostia de trigo se convierte en el cuerpo del Señor que se ofreció por la redención del mundo y que en ese cáliz el vino se transforma en la sangre que fue precio de la salvación. Que este cuerpo inmolado y esta sangre sacrificada por los hombres nos alimenten también para dar nuestro cuerpo y nuestra sangre al sufrimiento y al dolor, como Cristo, no para sí, sino para dar cosechas de justicia y paz a nuestro pueblo. Unámonos, pues, íntimamente en fe y esperanza a este momento de oración por Doña Sarita y por nosotros"[3].

[2] Extracto de la Homilía del 23 de marzo de 1980, en O. ROMERO, *Su pensamiento*, vol. VIII, San Salvador 1989, 382.
[3] Extracto de la Homilía del 24 de marzo de 1980, en ib., 387.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes

B. ALAND – K. ALAND – J. KARAVIDOPOULOS – C. M. MARTINI – B. METZGER (ed.), *The Greek New Testament*, 4th rev., Stuttgart 2001.

B. ALAND – K. ALAND – J. KARAVIDOPOULOS – C. M. MARTINI – B. METZGER (ed.), *Novum Testamentum Graece* (28th. Revised Edition), Stuttgart 2012.

J. AYÁN (ed.), *Fuentes patrísticas*, vol.1, Madrid 1991.

Íd., *Fuentes patrísticas*, vol.3, Madrid 1992.

Íd., *Fuentes patrísticas*, vol.4, Madrid 1994.

P. BENOIT - M.-É. BOISMARD, et al., *Synopse des Quattres Évangiles*, 3 vol., Paris 1972-1977.

F. CANTERA – M. IGLESIAS (ed.), *Sagrada Biblia*, Madrid 1975.

K. ELLIGER – W. RUDOLPH (ed.), *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart 1977.

J. ELOWSKY – T. ODEN (ed.), *La Biblia comentada por los Padres de la Iglesia. Nuevo Testamento 4b. Evangelio según San Juan (11-21)*, Madrid 2013.

EQUIPO DE TRADUCTORES DE LA EDICIÓN ESPAÑOLA DE LA BIBLIA DE JERUSALÉN, *Nueva Biblia de Jerusalén*, Bilbao 1999.

E. JUNOD – J.-D. KAESTLI, *Acta Johannis*, Tournhout 1983.

K. LAKE (ed.), *The Apostolic Fathers. With an English Translation* 2 vol., London 1912-1913.

A. RAHLFS, *Septuaginta*, Sttutgart 1935.

A. SCHMOLLER, *Handkonkordanz zum griechischen Neuen Testament*, Stuttgart 1989.

L. VOUAUX (ed.), *Les actes de Pierre*, Paris 1922.

Diccionarios, comentarios generales, gramáticas, análisis gramaticales, elencos bibliográficos y otros subsidios

R. ALTHANN, *Elenchus of Biblica* 2011, Roma 2014.

H. BALZ – G. SCHNEIDER (ed.), *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, I-II, Salamanca 1996-1998.

B. BAUER, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, Chicago 2000.

G. VAN BELLE, *Johannine Bibliography: 1966-1985: a Cumulative Bibliography on the Fourth Gospel*, Leuven 1988.

F. BLASS – A. DEBRUNNER, *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature*, Chicago 1961.

F. BLASS – A. DEBRUNNER, *Grammatica del Greco del Nuovo Testamento*, Brescia 1997.

G. BOTTERWECK – G. RINGGREN – H. FABRY (ed.), *Theological Dictionary of the Old Testament* 12 vol., Grand Rapids 1974-2003.

F. BROWN – S. DRIVER – C. BRIGGS (ed.), *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon*, Peabody 1996.

R. BROWN – J. FITZMYER – R. MURPHY (ed.), *Nuevo Comentario Bíblico San Jerónimo. Nuevo Testamento*, Estella 2004.

G. CALABRESE – P. GOYRET - O. PIAZZA (ed.), *Diccionario de Eclesiología*, Madrid 2016.

Encyclopaedia Universalis, t. XV, Paris 1968.

W. FARMER – A. LEVORATTI – S. MCEVENUE – D. DUNGAN, *Comentario Bíblico Internacional*, Estella 1999.

B. FRIBERG – T. FRIBERG (ed.), *Analytical Greek New Testament*, Grand Rapids 1981.

A. GARCÍA, *Diccionario del Griego Bíblico. Setenta y Nuevo Testamento*, Estella ^{2}2016.

G. KITTEL – G. FRIEDRICH (ed.), *Theological Dictionary of the New Testament*, 10 vol., Grand Rapids 1964-1976.

J.-Y. LACOSTE (dir), *Diccionario Akal Crítico de Teología*, Madrid 2007.

H. LIDDELL – R. SCOTT (ed.), *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1968.

B. METZGER, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, Stuttgart [2]1944.

R. RÁBANOS – D. MUÑOZ, *Bibliografía joánica: Evangelio, cartas y Apocalipsis, 1960-1986*, Madrid 1990.

F. RAMOS (ed.), *Diccionario del mundo joánico*, Burgos 2004.

M. ZERWICK – M. GROSVENOR, *A Grammatical Analysis of the Greek New Testament*, Roma [5]2013.

Comentarios

AUGUSTÍN, *Tratados sobre el Evangelio de San Juan (36-124)*, en V. RABANAL, *Obras de San Agustín*, t.14, Madrid 1957.

T. DE AQUINO, *Commentary on the Gospel of St. John* (Aquinas Scripture, series 4), Albany 1980.

T. D'AQUIN, *Commentaire sur l'Évangile de Saint Jean*, vol.1, Paris 1998.

C. BARRET, *El evangelio según san Juan*, Madrid 2003.

J. BARTOLOMÉ, *Cuarto evangelio. Cartas de Juan*, Madrid 2002.

W. BAUER, *Das Johannesevangelium*, HNT 6, Tübingen [3]1933.

G. R. BEASLEY-MURRAY, *John*, Waco 1987.

J. BECKER, *Das Evangelium nach Johannes*, 2 vols., München 1979-1981.

J. H. BERNARD, *The Gospel according to St. John*, vol.2, Edinburgh 1928.

J. BEUTLER, *Das Johannesevangelium. Kommentar*, Freiburg 2013.

Íd., *Comentario al Evangelio de Juan*, Estella 2016.

J. BLANK, *The Gospel according to St. John*, 2 vols., New York 1981.

S. BOUQUET, *L'Évangile selon Jean expliqué par les Pères*, Paris 1985.

J. BRANT, *John*, Paideia, Grand Rapids 2011.

T. BRODIE, *The Gospel according to John: A Literary and Theological Commentary*, New York 1993.

R. E. Brown, *An Introduction to the Gospel of John*, edited by F. J. MOLONEY,

New York, 2003.

Íd., *The Gospel according to John*, 2 vols., New York 1966-1970.

Íd., *El Evangelio según Juan*, I-XII, Madrid 1979.

Íd., *El Evangelio según Juan*, XIII-XXI, Madrid 1979.

F. BRUNER, *The Gospel of John. A Commentary*, Cambridge 2012.

R. BULTMANN, *The Gospel of John. A Commentary*, Oxford 1971.

M. BURGE, *Interpreting the Gospel of John. A Practical Guide*, Grand Rapids 2013.

H. VAN DEN BUSSCHE, *Jean: Commentaire de l'Evangile Spirituel*, Bruges 1976.

D. CARSON, *The Gospel according to John*, Grand Rapids 1991.

S. CARRILLO, *El evangelio según san Juan*, Estella 2010.

R. CULPEPPER, *The Gospel and Letters of John*, Nashville 1998.

R. CULPEPPER, *Anatomy of the Fourth Gospel. A Study in Literary Design*, Philadelphia 1983.

C. DODD, *The interpretation of the fourth Gospel*, Cambridge 1968.

M. ECKHART, *Commento al vangelo de Giovanni. Introduzione, traduzione, note e indici a cura di Marco Vannini*, Roma 1992.

R. FABRIS, *Giovanni*, Roma 1992.

E. HAENCHEN, *John*, 2 vols., Philadelphia 1984.

E. HOSKYNS, *The Fourth Gospel*, London 1947.

J. KANAGARAJ, *John, New Covenant Commentary*, Cascade 2013.

C. KEENER, *The Gospel of John: A Commentary*, 2 vols. Peabody 2003.

A. KÖSTENBERGER, *Encountering John. The Gospel in Historical, Literary and Theological Perspective*, Michigan 1999 (^{2}2013).

R. KYSAR, *John*, Augsburg Commentary on the New Testament, Augsburg 1986.

M. LAGRANGE, *Évangile selon Saint Jean*, Paris 1927.

X. LÉON-DUFOUR, *Lecture de l'Evangile selon Jean*, 4 vols., Paris, 1988-1996.

Íd., X. LÉON-DUFOUR, *Lectura del evangelio de Juan*, 4 vols., Salamanca 1989-1998.

R. LIGHTFOOT, *St. John's Gospel. A Commentary*, Oxford 1956.

A. LINCOLN, *The Gospel according to Saint John*, London 2005.

B. LINDARS, *The Gospel of John*, London 1972.

A. LOISY, *Le quatrième évangile*, Paris 1921.

G. MCGREGOR, *The Gospel of John*, London 1928.

B. MALINA – H. ROHRBAUGH, *Social-Science Commentary on the Gospel of John*, Minneapolis 1998.

V. MANNUCCI, *Giovanni il Vangelo narrante. Introduzione all'arte narrativa del quarto Vangelo*, Bologna 1993.

J. MARTYN, *The Gospel of John in Christian History. Essays for Interpreters*, New York 1978.

J. MATEOS – J. BARRETO, *El Evangelio de Juan. Análisis lingüístico y comentario exegético,* Madrid 1979.

R. MICHAELS, *The Gospel of John*, Grand Rapids 2010.

P. MINEAR, *John, the martyr's Gospel*, New York 1984.

F. MOLONEY, *The Gospel of John*, SP 4. Collegeville 1998.

Íd., *El evangelio de Juan*, Estella 2005.

L. MORRIS, *The Gospel According to John*, Grand Rapids (1971) 1992.

M. MULLINS, *The Gospel of John*, Dublin 2003.

J. NEYREY, *The Gospel of John*, New York 2007.

G. O'DAY, *The Gospel of John*, Nashville 1995.

A. PINK, *Exposition of the Gospel of John,* 3 Vols., Michigan 1976.

N. RICHARDSON, *John for Today. Reading the Fourth Gospel*, London 2010.

H. RIDDERBOS, *The Gospel According to John. A Theological Commentary*, Michigan 1997.

M. RIGATO, *Giovanni*, Bologna 2007.

T. ROGERS, *The Gospel of John: a Commentary*, Grand Rapids 2013.

U. SCHNELLE, *Das Evangelium nach Johannes,* THKNT 4, Leipzig ^{3}2004.

R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio de San Juan. Versión y Comentario*, 3 vols., Barcelona 1979-1987.

G. SEGALLA, *Giovanni. Versione, introduzione e noti di G. Segalla,* Milano 1980.

Y. SIMOENS, *Évangile selon Jean*, Paris 2016.

D. SMITH, *John*, Nashville 1999.

M. STIBBE, *John. Readings: A New Biblical Commentary*, Sheffield 1993.

Íd., *The Gospel of John as Literature. An Anthology of Twentieth-Century Perspectives*, Leiden 1993.

H. STRATHMANN, *Il Vangelo secondo Giovanni*, Brescia 1973.

C. TALBERT, *Reading John: A Literary and Theological Commentary on the Fourth Gospel and the Johannine Epistles*, London 1992.

M TENNEY, *John, The Gospel of Belief*, Grand Rapids 1989.

U. VON WAHLDE, *The Gospel and the Letters of John*, 3 vols., Grand Rapids 2010.

H. WAETJEN, *The Gospel of the Beloved Disciple: A Work in Two Editions*, London 2005.

K. WENGST, *Das Johannesevangelium*, II, Stuttgart 2001.

B. WESTCOTT, *The Gospel according to St. John*, London 1958.

U. WILCKENS, *Il Vangelo secondo Giovanni*, Brescia 2002.

B. WITHERINGTON, *John's Wisdom: A Commentary on the Fourth Gospel*, Louisville 1995.

T. ZAHN, *Das Evangelium des Johannes*, Würzburg 1983.

G. ZEVINI, *Vangelo secondo Giovanni*, 2 vols., Roma 1984.

J. ZUMSTEIN, *L'Évangile selon Saint Jean,* 2 vols., Genève 2007-2014.

Íd, El evangelio según Juan, 2 vols., Salamanca 2016.

Obras y artículos de exégesis sobre Jn 21

S. AGOURIDES, *The Purpose of John 21*, in B. L. DANIELS (ed.), *Studies in the History and Text of the New Testament in Honor of K. W. Clark*, Salt Lake City 1967.

A. ALIAU – A. MILHAUD, *Le Commentaire sur Jean d'Origène: une table des matières revisitée*: BullLitEccl 115 (1, 2014) 41-76.

R. AUS, *Simon's Peter Denial and Jesus' Commissioning Him as His Successor in John 21:15-19,* Studies in their Judaic Background, Lanham 2013.

B. BACON, *The Motivation of John 21:15-25*: JBL 50 (1931) 71-80.

S. BARBAGLIA, *"Darai la tua vita per me?" Una rilettura della triplice domanda*

di Gesù a Simone di Giovanni (Gio 21, 15-19): RivBiblIt LI (2003) 149-191.

G. BARTHOLOMEW, *Feed my Lambs: John 21:15-19 as Oral Gospel*: Semeia 39 (1987) 69-96.

R. BAUCKHAM, *Jesus and the Eyewitnesses*, Grand Rapids 2006.

J. BEUTLER, *New Studies on the Johannine Writings*, Bonn 2012.

J. BRECK, *John 21: Appendix, Epilogue OR Conclusion*: SVTQ 36 (1992) 27-49.

R. CHENNATTU, *Johannine Discipleship as a Covenant Relationship*, Peabody 2006.

L. CHRUPCALA (ed.), *Rediscovering John. Essays on the Fourth Gospel in Honour of Frédéric Manns*, Studium Biblicum Franciscanum 80, Milan 2013.

E. DELEBECQUE, *La mission de Pierre et celle de Jean: note philologique sur Jean 21*: Bib 67 (1986) 335-342.

J. DERRETT, *Zonnymi, phero, allos*: *The Fate of Peter (Jn 21,18-19)*: FgNt *15* (1995) 8, 79-84.

P. DUPLANTIER, *Le Pasteur et l'écrivain: Lecture de Jean 21*: Lumière et Vie 209 (1992) 83-94.

P. ELLIS, *The authenticity of John 21*: *SVTQ* 36 (1992) 1, 7-15.

M. FRANZMANN – M. KLINGER, *The Call Stories of John 1 and John 21*: St. Vladimir's Theological Quarterly 36 (1992) 1, 7-15.

P. GAECHTER, *Das dreifache "Weide meine Lämmer"*: ZKTh 69 (1947) 344.

B. GAVENTA, *The Archive of Excess: John 21 and the Problem of Narrative Closure*, in R. A. CULPEPPER and C. C. BLACK (ed.), *Exploring the Gospel of John*: *In Honor of D. Moody Smith*, Lousville 1996, 240-251.

L. HARTMAN, *An attempt of a Text-Centered Exegesis of John 21*: ST 38 (1984) 29-45.

M. LACONI, *Il fondamento del ministero di Pietro in Gv 21,1-23*, in P. –R TRAGAN (ed.), *Fede e sacramenti negli scritti giovannei. Atti del VI Convegno di Teologia Sacramentaria*, Studia Anselmiana 90, Roma 1985, 165-198.

F. MANNS, *Jean 21: Contribution à l'ecclésiologie du quatrième Évangile*, in R. FRABRIS (ed.), *La parola di Dios cresceva (At 12,24). Scritti in onore di Carlo Maria Martini nel suo 70 compleanno*, Supplementi alla Rivista Biblica 33, Bologna 1998, 195-213.

M. MARCHESELLI, *Avete qualcosa da mangiare? Un pasto, il Risorto, la comunità*, Bologna 2006.

S. MARROW, *John 21. An Essay in Johannine Ecclesiology. Excerpta ex dissertation ad Lauream in Facultate Theologica Pontificiae Universitatis Gregorianae*, Roma 1968.

E. MCDOWELL, *Lovest Thou Me? A Study of John 21:15-17*: RExp 32 (1935) 422-442.

K. MCKAY, *Style and Significance in the Language of John 21:15-17*: NovT 27 (1985) 319-333.

E. MIGUENS, *Pietro, mi ami tu?*: La Terra Santa 40 (1964) 169-173.

P. MINEAR, *The original functions of John 21*: JBL 102 (1983) 95-98.

F. NEYRYNCK, *John 21*: NTS 36 (1990) 231-336.

C. OLADIPO, *John 21:15-17*: Interp 51 (1997) 65-66.

G. OSBORNE, *John 21: A Test Case for History and Redaction in the Resurrection Narratives*, in R. T. FRANCE AND D. WENHAM (ed.), *Gospel Perspectives II: Studies of History and Tradition in the Four Gospels*, Sheffield 1981, 293-328.

I. RAMELLI, *"Simon Son of John, do you love me?" Some reflections on John 21:15*: Novum Testamentum 50 (2008) 352-59.

M. RISSI, *Voll grosser Fische, hundertdreiundfunfzig, Joh 21, 1-14*: TZBas 35 (1979) 73-89.

E. RUCKSTUHL, *Zur Aussage und Botschaft von Joh 21*, Fs. H. SCHURMANN, *Die Kirche des Anfangs*, Leipzig 1977, 339-362.

F. SEGOVIA, *The Final Farewell of Jesus: a Reading of John 20:30-21:25*, in *the Fourth Gospel from a Literary Perspective*, Semeia 53 (1991) 167-90.

J. SHEEHAN, *Feed my Lambs*: *Scripture* 16 (1964) 21-27.

D. SHEPHERD, *Do you love me? A Narrative Critical Reappraisal of agapaō and phileō in John 21: 15-17*: JBL 129 (2010) 777-792.

S. SMALLY, *The Sign in John XXI*: NTS 20 (1974) 275-88.

M. TENNEY, *The footnotes of John's Gospel:* BS 117 (1960) 350-364.

P. TRUDINGER, *Subtle Word-Plays in the Gospel of John and the problem of chapter 21*: JournRelThought 28 (1971) 27-31.

W. VORSTER, *The Growth and Making of John 21*, in F. VAN SEGBROECK – C. M. TUCKETT – G. VAN BELLE (ed.), *The Four Gospels*, Festschrift Frans Neirynck, vol.3, Leuven 1992, 2207-2221.

T. WIARDA, *John 21,1-23: Narrative Unity and Its Implications*: JStNt 46 (1992) 53-71.

Eclesiología del cuarto evangelio

R. BROWN, *Las Iglesias que nos dejarono los apóstoles*, Bilbao 1986.

H. VAN DEN BUSSCHE, *L'Église dans le quatrième Évangile. Aus origines de l'Église*, Recherches Bibliques 7, Louvain 1965.

J. D'ARAGON, *Le caractère distinctif de l'Église johannique* (L'Église dans la Bible), Paris 1962.

A. EDANAD, *Johannine Vision of Covenant Community*, Jeevadhara 11 (1981) 127-140.

Íd., *Johannine Vision of the Church*: Jeevadhara 15 (1985) 136-147.

J. FERREIRA, *Johannine Theology of the Church*: JSNTSup 160, Sheffield 1988.

A. FEUILLET, *Le temps de l'Église d'après le quatrième évangile et l'Apocalypse*: MD 65 (1961) 60-79.

H. GIESEBRECHT, *The Evangelist John's Conception of the Church as Delineated in His Gospel*: EQ 58 (1986) 101-119.

K. HAACKER, *Jesus und die Kirche nach Johannes*: TZ 29 (1973) 179-201.

R. INFANTE, *Lo sposo e la sposa. Contributo per l'ecclesiologia del Quarto Vangelo*: Rassegna di Teologia 37 (1996) 451-481.

H. KLAUCK, *Gemeinde ohne Amt? Erfahrungen mit der Kirche in den johanneischen Schriften*: BZ 29 (1985) 193-220.

P. LE FORT, *Les structures de l'Église militante selon S. Jean*, Geneva 1970.

F. MANNS, *Jean 21: Contribution à l'ecclésiologie du quatrième Évangile*, en R. FABRIS, *La parola di Dio cresceva. Scritti in onore di Carlo Maria Martini nel suo 70 compleanno*, Bologna 1998, 195-213.

S. MARROW, *Johannine Ecclesiology*: CS 37 (1998) 27-46.

J. O'GRADY, *Individualism and Johannine Ecclesiology*: BTB 5 (1975) 227-261.

Íd., *Johannine Ecclesiology: A Critical Evaluation*: BTB 7 (1977) 36-44.

J. PAINTER, *The Church and Israel in the Gospel of John*: NTS 25 (1978-79) 103-112.

S. Pancaro, *"People of God" in St. John's Gospel*: NTS 16 (1969-70) 114-129.

F. PASTOR, *Comunidad y ministerio en el evangelio joaneo*: EstEccl 50 (1975) 323-356.

G. ROSSÉ, *A Spirituality of Communion in the Writings of John*, New York 1988.

K. SCHELKLE, *Kirche im Johannesevangelium*: Theologische Quartalschrift 156 (1976) 277-283.

R. SCHNACKENBURG, *The Church in the New Testament*, New York 1965.

Íd., *L'Église dans le Nouveau Testament. Réalité et signifiacation théologique Nature et mystère de l'Église*, Paris 1964.

U. SCHNELLE, *Johanneische Ekklesiologie*: NTS 37 (1991) 37-50.

E. SCHWEIZER, *The Concept of the Church in the Gospel and Epistles of St. John*, en A. HIGGINS (ed.), *New Testament Essays in Memory of T. W. Manson*, Manchester 1959, 230-245.

Íd., *Church Order in the New Testament*, London 1961.

D. VIA, *Darkness, Christ, and the Church in the Fourth Gospel*: ScotJT 14 (1961) 172-193.

Intertextualidad

G. ALLEN, *Intertextuality*, London 2000.

S. ALKIER, *Intertextuality and the Semiotics of Biblical Texts*, en R. HAYS – S. ALKIER – L. HUIZENGA (ed.), *Reading the Bible Intertextually*, Wako 2009, 3-22.

M. BAKHTINE, *La poétique de Dostoievski*, Paris 1970.

R. BARTHES, *De l'œuvre au texte*: Revue d'Esthétique 29 (1971) 225-232. Œuvres complètes. III. Livres, textes, entretiens 1968-1971, Paris 2002, 908-916.

S. BASSNEFF, *New Paradigms of Influences and Intertuality*, Oxford 2007.

M. BENGOECHEA – R. SOLA (ed.), *Intertextuality/Intertextualidad*, Alcalá de Henares 1997.

A. BERNARDELLI, *Intertestualità*, Milano 2000.

E. BERNÁRDEZ (ed.), *Lingüística del texto*, Madrid 1987.

G. BUCHANAN, *Introduction to Intertextuality*, Levinston NY 1994.

M. CALINESCU, *Rereading*, New Haven 1993.

J. CLAYTON – E. ROTHSTEIN (ed.), *Influence and Intertextuality*

in Literary History, Madison WI 1991.

J. CULLER, *Presuppositions and Intertextuality*: Modern Language Notes 91 (1976) 1380-1396.

A. DETTWILER, *Die Gegenwart des Erhöhten. Eine exegetische Studie zu den johanneischen Abschiedsreden (Joh 13,31-16,33) unter besonderer Berücksichtigung ihres Relecture-Charakters*, Göttingen 1995.

S. DRAISMA (ed.), *Intertextuality in Biblical Writings. Essays in Honour of Bas van Isrsel*, Kampen 1989.

U. ECO, *The role of the reader: Explorations in the semiotics of texts*, Bloomington 1984.

C. EVANS – S. TALMON (ed.), *The Quest for Context and Meaning. Studies in Biblical Intertextuality in Honor of James A. Sanders*, Leiden 1997.

G. GENETTE, *Palimpsestes. La littérature au second degré*, Paris 1982.

Íd, *Introduction à l'architexte*, Paris 1979.

U. HEBEL, *Intertextuality, Allusion, and Quotation. An International Bibliography of Critical Studies*, New York – London 1989.

Y. HOFFMAN, *The technique of Quotation and Citation as an Interpretative Device*, en B. UFFENHEIMER – H. REVENTLOW (ed.), *Creative Biblical Exegesis. Christian and Jewish Hermeneutics through the Centuries*: JSOT.S 59, Sheffield 1988, 71-79.

B. VAN IERSEL, *The Reader of Mark as Operator of a System of Connotations*, Atlanta 1989.

J.-F. JEANDILLOU, *Analyse textuelle*, Paris 1997.

J. KRISTEVA, *Shmeiwtikh.. Recherches pour une sémanalyse*, Paris 1969.

Íd., *Le mot, le dialogue et le roman*: Critique 239 (1967) 438-465.

Íd., *Le texte clos*, Langages 12 (1968) 103-125.

Íd., *La révolution du langage poétique*, Paris 1974.

J. KRISTEVA – O. MANNONI – E. ORTIGUES – M. SCHNEIDER – G. HAAG, *El trabajo de la metáfora*, Barcelona 1985.

C. LARA, *Tetralogía de la memoria. Historia e Intertextualidad en A. S. Byatt*, Málaga 2006.

Íd., *La narrativa breve de A.S. Byatt. Enfoque intertextual*, Málaga 2004.

Íd., *Las voces y los ecos. Perspectivas sobre la intertextualidad*, Málaga 2007.

D. MARGUERAT – A. CURTIS (ed.), *Intertextualités*, Gèneve 2000.

J. MARTÍNEZ, *La intertextualidad literaria*, Madrid 2001.

M. MARTÍNEZ, *Intertextuality: Origins and Development of the Concept*, Atlantis 18 (1996) 268-285.

R. MEEK, *Intertextuality, Inner-Biblical Exegesis, and Inner-Biblical Allusion*:

The Ethics of a Methodology: Bib 95 (2014) 280-291.

A. MENDOZA, *Literatura comparada e intertextualidad*, Madrid 1994.

H. PLETT (ed.), *Intertextuality*, Berlin – New York 1991.

M. RIFFATERRE, *La trace de l'intertexte*, La Pensée 215 (1980) 4-18.

S. TEÓFILO, *Intertextualidad y exégesis intra-bíblica.*

¿Dos caras de la misma moneda?: DavarLogos 5 (2006) 1-13.

T. TODOROV, *Intertextualité*, en M. WORTON – J. STILL (ed.), *Intertextuality.*

Theories and Practices, Manchester 1990, 1-44.

W. VORSTER, *Intertextuality and Redaktionsgeschichte*,

en S. DRAISMA (ed.), *Intertextuality in Biblical Writings. Essays in honour of Bas van Iersel*, Kampen 1989.

J. ZUMSTEIN, *Processus de relecture et réception de l'Écriture dans*

le quatrième évangile: EstBíb 70 (1, 2012) 37-54.

Íd., *Interpréter le quatrième évangile aujour'hui. Questions de méthode*: *RevHistPhilRel* –Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses 92 (2, 2012) 241-258.

Estudios generales

S. ABOGUNRIN, *The Three Variant Accounts of Peter's Call*: *NTS* 31 (1985) 587-602.

R. AGUIRRE (ed.), *Así empezó el cristianismo*, Estella 2010.

P. ANDERSON – F. JUST – T. THATCHER (ed.), *John, Jesus, and History,*

Volume 2. Aspects of Historicity in the Fourth Gospel, Early ChristianitY and Its Literature 2, Atlanta 2009.

P. DE ARENILLAS, *El discípulo amado, modelo perfecto del discípulo de Jesús*

según el IV Evangelio: CienT 83 (1962) 3-68.

R. BAUCKHAM, *Jesus and the Eyewitnesses.*

The Gospels as Eyewitness Testimony, Grand Rapids 2006.

G. BAUM – E. CUNITZ – E. REUSS (ed.), *Ioannis Calvini opera*

quae supersunt omnia, Braunschweig 1892.

D. BECK, *The Discipleship Paradigm*: Biblnt 27 (1997).

B. BLAINE, *Peter in the Gospel of John:*

The Making of an Authentic Disciple, Academia Biblica 27, Atlanta 2007.

B. Bradford, *Peter in the Gospel of John*, Academia Biblica 27, Leiden 2007

R. BROWN, *The Death of the Messiah. A Commentary on the Passion Narratives*

in the Four Gospels, I, New York 1994.

Íd., *La comunidad del Discípulo Amado*, Salamanca 1983.

R. BULTMANN, *Theology of the New Testament. With a New Introduction*

by R. Morgan, 2 volumes, Waco 2007.

V. CAPDEVILA, *Les caracteristiques de la caritat en Sant Joan*: *EstFranc* 78

(1977) 413-454.

J. CARSTOIU, *Le sens de l'agape selon les écrits de l'évangeliste S. Jean*:

STBuc 37 (1985) 510-521.

R. COLLINS, *Discipleship in John's Gospel*: Emm 91 (1985) 248-255.

C. COULOT, *Pierre dans la tradition Johannique*, MondeB 27

(1983)24-25.

O. CULLMANN, *Salvation in History*, New York 1967.

R. CULPEPPER, *The Johannine School: An Evaluation*

of the Johannine-School Hypothesis Based on an Investigation of the Nature of Ancient Schools, Missoula 1975.

R. CULPEPPER – P. ANDERSON (ed.), *Communities in Dispute. Current Scholarship on the Johannine Epistles*, Atlanta 2014.

R. A. CULPEPPER and C. C. BLACK (ed.), *Exploring the Gospel of John*. *In Honor of D. Moody Smith*, Louisville (1996).

R. CHENNATTU, *Johannine Discipleship as a Covenant Relationship*, Peabody 2006.

B. CHILDS, *El libro del Éxodo. Comentario crítico y teológico*, Estella 2003.

J. ELLIOTT, *Kefas: Simon Petrus: ho Petros. An examination of the N. T. usage*, NT 14 (1972) 241-256.

R. FABRIS, *La Parola de Dios cresceva (At 12,44)*. *Scritti in onore di Carlo Maria Martini nel suo 70 cumpleanno*, suplementi alla Rivista Bíblica, 33, Bologna 1998.

F. FENSHAM, *Love in the Writings of Qumran and John*: Neotest 6 (1972) 67-77.

A. FEUILLET, *Dieu est amour (1Jn 4,16)*: EsprVie 81 (1971) 537-548.

J. FREY et al. (ed.), *Imagery in the Gospel of John. Terms, Forms, Themes and Theology of Figurative Language*, Tübingen 2000.

J. FREY, *Die Herrlichkeit des Gekreuzigten. Studien zu den Johanneischen Schriften*, Tübingen 2013.

G. GHIBERTI, *Missione e primato di Pietro secondo Giovanni*, (AttiSemBib.), Brescia 1967.

F. GILS, *Pierre et la foi au Christ ressuscité*, ETL 38 (1962) 5-43.

R. GIRAD, *Le bouc émissaire*, Paris 1982.

W. GLOER, *Come and see: Disciples and Discipleship in the Fourth Gospel* (Perspectives on John), Parsons 1993.

O. GLOMBITZA, *Petrus –der Freund Jesu. Uberlegungen zu Jo 21,15ss*, NT 6 (1963) 277-285.

M. HOOKER, *Endings: Invitations to Discipleship*, London 2003.

W. HOWARD-BROOK, *Becoming Children of God*, New York 1994.

A. HIGGINS (ed.), *New Testament Essays in Memory of T. Manson*, Manchester 1959.

M. DE JONGE (ed.), *L'Évangile de Jean. Sources, rédaction, théologie*, Leuven 1977.

L. KANT, *The Interpretation of Religious Symbols in the Graeco-Roman World. A case of Study of Early Christian Fish Symbolism*, 3 vols., Yale 1993.

J. KAESTLI – J. M. POFFET – J. ZUMSTEIN (ed.), *La Communauté Johannique et son histoire. La trajectoire de l'évangile de Jean aux deux premiers siècles*, Genève 1990.

E. KÄSEMANN, *El testamento de Jesús*, Salamanca 1983.

J. KELLY, *What did Christ mean by the sign of Love?*: AfrER 13 (1971) 113-121.

J. KURZINGER, "*Herr, Du weisst, dass ich Dich liebe" (Jo 21,15), Zum Petrusbild des N. T*: KleBl 47 (1967) 210-213.

A. LACOCQUE - P. RICOEUR, *Pensar la Biblia. Estudios exegéticos y hermenéuticos*, Barcelona 2001.

I. DE LA POTTERIE, *La passion de Jésus selon l'évangile de Jean*, Paris 1986.

Íd., *L'amore per Dio Padre fonte dell'amore per I figli di Dio*: ParSpV 11 (1985) 195-216.

F. MANNS, *The historical Character of the Fourth Gospel*: StudBibFranLibAnn –Studii Biblici Franciscani Liber Annus 61 (2011) 127-210.

A. MAYNARD, *The role of Peter in the Fourth Gospel*, *NTS* 30 (1984) 531-548.

D. VAN DEN MERVE, *Towards a Theological Understanding of Johannine Discipleship*: Neot 31 (1997) 339-359.

F. MOLONEY, *Glory not Dishonor, Reading John 13-21*, Augsburg - Fortress 1998.

Íd., *Love in the Gospel of John*, Grand Rapids 2013.

Íd., *Closure*, in D. ESTES - R. SHERIDAN (ed.), *How John Works. Storytelling in the Fourth Gospel*, Resources for Biblical Study 86, Atlanta 2016, 225-239.

D. MOODY SMITH, *The Theology of the Gospel of John*, Cambridge 1995.

R. MORENO, *El discípulo de Jesucristo según el Evangelio de San Juan*: EstBib 30 (1971) 269-311.

J. ORIOL, *El Evangelio es Jesús. Pautas para una nueva comprensión del evangelio según Juan*, Estella 2010.

Íd., *El prólogo como pauta de lectura del Evangelio según Juan*: Selecciones de Teología (Barcelona) 52 (206, 2013) 101-107.

I. DE LA POTTERIE, *La passion de Jésus selon l'évangile de Jean*, Paris 1986.

N. PETERSEN, *The Gospel of John and the Sociology of Light. Language and Characterization in the Fourth Gospel*, Valley Forge 1993.

K. QUAST, *Peter and the Beloved Disciple: Figures for a Community in Crisis*: JSNTSup 32, Sheffield 1989.

H. RAHNER, *Le sirene di Ulisse*, Bologna 2015.

J. DU RAND, *Perspectives on Johannine Discipleship According to the Farewell Discourse*: Neot 25 (1991) 311-321.

O. RAO, *The call of Peter in the fourth Gospel*: IndJournTheol 10 (1961) 125-129.

P. RICOEUR, *Amor y justicia*, Madrid 2011.

P. RICOEUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris 1965.

A. SALAS, *Apacienta mis corderos (Jn 21, 15-17)*: *CuiDios* 179 (1966) 672-680.

D. SMITH, *The Composition and Order of the Fourth Gospel: Bultmann's Literary Theory*, Cambridge 1965.

U. SCHNELLE, *Antidocetic Christology in the Gospel of John*, Minneapolis 1992.

G. SEGALLA, *L'etica simbolica di Giovanni e la sua fondazione cristológica*: StudPat 57 (1, 2010) 161-182.

F. SEGOVIA, *Love relationship in the Johannine Tradition*, SBL Dis. Series 58, 1982.

D. SHEPHERD, *"Do you Love Me?" A Narrative – Critical Reappraisal of 'agapao and phileo in John 21:15-17*: JBL 129 (2010) 777-792.

P. SICARD – D. POIREL (ed.), *Hugonis de Sancto Victore Opera*, t.1, Turnhout 2001.

J. SIKER, *Disciples and Discepleship in the Four Gospel. A canonical Approach*: StudBibT 10 (1980) 199-227.

C. SPICQ, *AGAPE en el Nuevo Testamento*, Madrid 1977.

H. STETTLER, *Die Gebote Jesu im Johannesevangelium* (14,15.21; 15,10): *Biblica* 92 (4, 2011) 554-579.

X. THÉVENOT, *El pecado hoy*, Estella 1989.

A. VEGA (ed.), *Obras de San Agustín*, t.2, Madrid 1946.

J. WELLHAUSEN, *Erweiterungen und Änderungen im vierten Evangelium*, Berlin 1907.

K. WENSGST, *Interpretación del Evangelio de Juan*, Salamanca 1988.

M. WHITTERS, *Discipleship in John: Four Profiles*: WW 18 (1998) 422-427.

T. WIARDA, *Peter in the Gospels*, Tübingen 2000.

Íd., *The Portrayal of Peter and Atonement Theology in the Gospel of John*: BullBibRes 21 (4, 2011) 507-523.

R. WITHERUP, *Passion, Resurrection in John. The Witness of the Beloved Disciple*: Priest 70 (4, 2014).

J. WELLHAUSEN, *Erweiterungen und Änderungen im vierten Evangelium*, Berlin 1907.

K. WENSGST, *Interpretación del Evangelio de Juan*, Salamanca 1988.

ÍNDICE

SUMARIO VII

SIGLAS Y ABREVIATURAS IIX

INTRODUCCIÓN..... 1

CAPÍTULO I 9

PASAJES ECLESIOLÓGICOS DEL CUARTO EVANGELIO, VALORACIÓN CRÍTICA Y ECESIDAD DE UN REPLANTEAMIENTO..... 9

1. Principales posturas críticas sobre la valoración de los pasajes eclesiológicos del cuarto evangelio..... 9

1.1. La postura minimalista 10

1.2. La postura maximalista..... 19

2. Consideraciones metodológicas en torno al argumento del silencio..... 27

2.1. Muchos términos eclesiales están ausentes en el cuarto evangelio 28

2.2. Comparaciones entre Juan y los otros evangelios 30

2.3. Reconsideración del argumento del silencio desde otra perspectiva 32

2.4. Recurso a los otros escritos joánicos 34

3. Revisión de la cuestión de la "redacción final" del evangelio 36

3.1. El modelo de la unidad de composición 39

3.2. El modelo del evangelio primitivo..... 44

3.3. El modelo de las tres fuentes 48

3.4. Necesidad de un enfoque metodológico distinto 56

4. Los textos eclesiológicos a la luz del proceso de relectura de la comunidad joánica 59

CAPÍTULO II..... 63

EL MODELO DE LA RELECTURA, INSTRUMENTO IDÓNEO PARA LA INTERPRETACIÓN DEL CUARTO EVANGELIO 63

1. Intertextualidad: surgimiento, evolución y relevancia del término 64

2. Tipología del concepto de intertextualidad..... 67

3. El acercamiento intertextual e implicaciones para la interpretación bíblica..... 70

4. El fenómeno de la relectura en la tradición joánica: una propuesta de tipología 74

4.1. El punto de partida: el problema de la composición literaria de los discursos de despedida (Jn 13,31-17,26) y la especificidad del proceso argumentativo..... 76

4.2. Precisiones metodológicas sobre el fenómeno de la relectura joánica 78
4.3. Profundización teológica y hermenéutica del modelo de la relectura en la tradición joánica..... 91
5. La escuela joánica..... 93
5.1. Definición de escuela en la antigüedad..... 96
5.2. Las fuentes para el estudio de la escuela joánica..... 98
5.3. El origen de la escuela joánica..... 99
5.4. La naturaleza de la escuela joánica..... 100
5.5. Lo que caracteriza a los discípulos joánicos..... 103
5.6. Una comunidad que estudiaba las Escrituras para verificar y explicar las palabras de Jesús..... 107
5.7. Una comunidad que guarda los mandamientos y palabras de Jesús..... 108
5.8. La interpretación y escritura de las tradiciones de la comunidad, una tarea fundamental en función de la confesión de la fe 109
5.9. Balance 111

CAPÍTULO III 115

JN 21, EL EPÍLOGO DEL EVANGELIO 115
1. El género literario del epílogo 116
2. Función del epílogo con respecto al relato del evangelio 118
2.1. Jn 21 como acto de relectura posterior de Jn 1-20..... 119
2.2. Jn 21 reconoce la legitimidad y autoridad de Jn 1-20..... 122
2.3. Jn 21 recontextualiza el mensaje de Jn 1-20 a partir de una nueva situación..... 125
2.3.1 La recontextualización se realiza por un cambio de situación..... 126
2.3.2 La recontextualización se realiza por el cambio de relación entre Pedro y el discípulo amado..... 128
3. Cambio de situación que motivó la relectura del epílogo..... 129
3.1. Relación del epílogo con las epístolas joánicas..... 132
3.2. ¿Cómo preservar la enseñanza recibida desde el principio? Opción en medio de un conflicto de interpretaciones..... 135
3.3. ¿Cómo garantizar la comunión de los creyentes en un contexto de progresiva disgregación?..... 137
3.4. Cómo infundir la certeza en todos los creyentes de que el Resucitado continúa su revelación en el mundo a través de su comunidad de discípulos, ahora provista, hasta su vuelta?..... 141
4. Tradiciones y trabajo redaccional en función de la relectura del epílogo 144
4.1. Un relato compuesto (vv. 1-14) 144

4.2. Tradiciones propias junto a otras que desbordan el ámbito joánico (vv. 15-23) .. 146
4.3. Relación intertextual del epílogo con la tradición sinóptica 148
4.4. Criterios de interpretación que se desprenden 152
5. Contexto y estructura literaria del epílogo 154
5.1. Contexto literario inmediato 155
5.2. Contexto literario global 156
5.3. Estructura literaria del epílogo 161

CAPÍTULO IV 165

LA TERCERA MANIFESTACIÓN DEL RESUCITADO A LOS DISCÍPULOS ENMARCADA POR EL LENGUAJE DE LA REVELACIÓN 165
1. El enunciado temático del epílogo (Jn 21,1.14) 165
2. El verbo "φανερόω" y sus comparecencias en el cuerpo del evangelio (Jn 1-20) 170
2.1. El testimonio del Bautista: "ἵνα φανερωθῇ τῷ Ἰσραὴλ" (Jn 1,31) 172
2.2. Jesús manifestó su gloria, "καὶ ἐφανέρωσεν τὴν δόξαν αὐτοῦ" (Jn 2,11) 173
2.3. Para que se manifieste que sus obras están hechas según Dios, "ἵνα φανερωθῇ αὐτοῦ τὰ ἔργα, ὅτι ἐν θεῷ ἐστιν εἰργασμένα" (Jn 3,21) 175
2.4. Puesto que haces estas obras, ¡manifiéstate al mundo! "εἰ ταῦτα ποιεῖς, φανέρωσον σεαυτὸν τῷ κόσμῳ." (Jn 7,4) 178
2.5. Para que se manifiesten en él las obras de Dios, "ἵνα φανερωθῇ τὰ ἔργα τοῦ θεοῦ ἐν αὐτῷ" (Jn 9,3) 182
2.6. He manifestado tu nombre a los hombres que me has dado tomándolos del mundo, "Ἐφανέρωσά σου τὸ ὄνομα τοῖς ἀνθρώποις οὓς ἔδωκάς μοι ἐκ τοῦ κόσμου". (Jn 17,6) 187
2.7. Balance de las comparecencias de "φανερόω" en el cuerpo del evangelio 192
2.7.1 Cuadro comparativo de formas gramaticales que asume "φανερόω" en el cuerpo del evangelio 193
2.7.2 Personajes del relato por cuya voz resuenan las comparecencias de "φανερόω" en el cuerpo del evangelio 195
2.7.3 Compendio sintético 199
3. Las apariciones del Resucitado a los discípulos como acto de revelación 200
3.1. Las apariciones del Resucitado al grupo de discípulos y los discursos de despedida 201
3.1.1 Las apariciones pascuales al grupo de discípulos comprendidas en términos de "venida del Señor" 202
3.1.2 La venida de Jesús a sus discípulos en contexto de "revelación" 204

3.2. La primera venida del Resucitado al grupo de los discípulos: revelación de la existencia pascual anunciada en los discursos de despedida 207
3.3. La segunda venida pascual de Jesús: el encuentro con Tomás delante de los discípulos 210
3.4. Implicaciones eclesiológicas de las venidas del Resucitado a los discípulos 214
3.5. Balance sobre las apariciones las apariciones pascuales a los discípulos en su consideración como "actos de revelación" 217
4. Las recurrencias de "φανερόω" en el epílogo del evangelio 219
4.1. Las comparecencias de "φανερόω" en el epílogo y su relación con las del cuerpo del evangelio 220
4.2. La relación entre las dos primeras manifestaciones de Jesús resucitado a los discípulos y la del epílogo 222
4.3. Implicaciones eclesiológicas de la tercera manifestación de Jesús a los discípulos 225

CAPÍTULO V 231

EL RECONOCIMIENTO DEL RESUCITADO NECESITA DE MEDIACIONES 231
1. Estaban juntos sus discípulos…Pero aquella noche no pescaron nada (vv. 2-3). 232
1.1. Estaban juntos (v. 2) 232
1.2. "Voy a pescar"…"También nosotros vamos contigo" (v. 3ab) 255
1.3. Pero aquella noche no capturaron nada (v. 3c) 257
2. La manifestación de Jesús a la orilla del lago al despuntar el alba (vv. 4-8) 262
2.1. Cuando estaba rompiendo el día (v. 4) 262
2.2. Pequeñitos, ¿acaso no tenéis pescado? (v. 5) 263
2.3. Echad las redes a la derecha y hallaréis (v. 6) 266
2.4. Es el Señor (v. 7) 271
3. La comida (vv. 9-13) 275
3.1. Al saltar a tierra, ven preparadas unas brasas y un pez sobre ellas y pan (v. 9) ... 276
3.2. Traed de los pescados que acabáis de capturar (v.10) 280
3.3. Y sacó la red a tierra, llena de peces grandes (v. 11) 287
3.4. Jesús viene, toma el pan y se lo da; y de igual modo el pescado (v. 13) 293

CAPÍTULO VI 305

EL ROL DEL PASTOR Y EL TESTIGO, DEFINIDOS Y ARTICULADOS DENTRO DE LA COMUNIDAD DE DISCÍPULOS DEL RESUCITADO 305
1. Narración y diálogo, indisociables en orden a la comprensión 306
2. Un diálogo en dos momentos 308

3. El rol de Pedro, seguir a Jesús como pastor de su rebaño 312
3.1. Jesús Pregunta a Pedro por el amor que le profesa y le encarga el pastoreo de su rebaño 312
3.1.1 ¿Tres veces la misma pregunta? 313
3.1.2 Tres preguntas distintas, una idéntica respuesta en Jn 21,15-17. 315
3.1.3 "ἀγαπᾶν" y "φιλεῖν" en los discursos de despedida 318
3.1.4 El lenguaje del amor y del pastoreo vinculados en Jn 21,15-17 y Jn 10,1-21 . 323
3.1.5 Relación intertextual entre Jn 10,1-21; Jn 21,15-17 y Ez 34 325
3.2. Promesa que fundamenta el imperativo: Dicho esto, añadió: "Sígueme". 331
3.2.1 En verdad, en verdad te digo 331
3.2.2 Una muerte que glorificará a Dios 333
3.2.3 Cumplimiento de una promesa que preludia la consumación de otra: "Sígueme" 336
4. El rol del discípulo amado, seguir a Jesús como testigo 341
4.1. Tornarse para ver al que ya está siguiendo 342
4.2. Discipulado y amor ejemplificados 345
4.3. Ser amado, distintivo del seguimiento del discípulo amado 347
4.4. Pedro introduce en el diálogo al discípulo amado 352
4.5. El destino del discípulo amado, perteneciente al designio divino 354
4.6. Jesús quiere que aquel discípulo permanezca 357
4.7. Permanecer como testigo 359
4.8. La comunidad testifica sobre la veracidad de su testimonio 364

CAPITULO VII 371

EL PARADIGMA ECLESIOLÓGICO JOÁNICO 371
2. Jesús prolonga su revelación en el mundo en, con y a través de su comunidad de discípulos 372
2. Las apariciones pascuales, acto de revelación que lleva a culmen la exposición del relato evangélico 372
2.1. En el tiempo post-pascual el reconocimiento del Resucitado está mediado 374
2.1.1 Implicaciones eclesiológicas de la tercera manifestación de Jesús a los discípulos 376
2.1.2 La prolongación de la misión reveladora de Jesús en, con y a través de los suyos 379
2.2. Una nueva provisión para su Iglesia a fin de prolongar en el tiempo la revelación 385
3. La Iglesia, comunidad de discípulos del Resucitado 387

3.1. La centralidad de "ser discípulos de Jesús" en el paradigma eclesiológico joánico 388
3.2. La experiencia del discipulado puesta en marcha por testigos 390
3.3. Ser discípulos de Jesús, permanecer en él y dar fruto 395
3.3.1 Permanecer en Jesús, permanecer en su palabra.... 398
3.3.2 Permanecer en Jesús, permanecer en su amor 399
3.4. Las categorías eclesiológicas "παιδία" "τεκνία," "φίλοι" "ἀδελφοί" y su relación con "μαθητής" 402
3.4.1 Παιδία.... 402
3.4.2 Τεκνία.... 403
3.4.3 Φίλοι.... 405
3.4.4 ᾽Αδελφοί,.... 406
4. Las mediaciones eclesiales del pastor, el testigo y la eucaristía para garantizar la vida y misión de la comunidad de discípulos del Resucitado....408
4.1. Las mediaciones eclesiales, un don otorgado por el Señor a su Iglesia.... 409
4.2. El discipulado de Pedro, seguir a Jesús como pastor de su rebaño.... 413
4.3. El discipulado de Simón Pedro, desde la perspectiva de su amor por Jesús.... 413
4.3.1 Una promesa del Señor, garantía del éxito de su encargo pastoral.... 414
4.3.2 Pastor del rebaño del Buen Pastor 415
4.3.3 Un pastoreo ejercido, en primer lugar, en favor de los más débiles 417
4.3.4 No es más el enviado que el que le envía, ¡Sígueme! 418
4.4. El seguimiento del discípulo amado, permanecer como testigo 419
4.4.1 La función del Paráclito en la articulación de las mediaciones eclesiales del pastor y el testigo.... 419
4.4.2 Ser amado, distintivo del seguimiento del discípulo amado.... 421
4.4.3 El designio del Señor, que el discípulo amado permanezca como testigo 425
4.4.4 Su testimonio consignado por escrito, el modo de su permanencia 426
4.5. ¡Venid, comed! La eucaristía.... 428
5. La Iglesia, enviada a prolongar en el mundo los efectos de la misión de Jesús.....430
5.1. La misión del Hijo, atraer a todos hacia sí.... 431
5.2. La Iglesia pone en práctica el mandato misionero.... 434
5.2.1 Esencia de la misión de la Iglesia, "los que, atraídos, atraen".... 435
5.2.2 La misión de proclamar con palabras y obras que todo encargo pastoral es servicio 436
5.2.3 La misión de mantener viva en la Iglesia la proclamación del evangelio 437

5.2.4 "Y, aun siendo tantos, no se rompió la red", una misión que tiende a la unidad abrazando la diversidad como don 439

CONCLUSIÓN 441

1. Resultados obtenidos 441

1.1. La necesidad de una valoración adecuada de los textos y declaraciones eclesiológicas del evangelio de Juan 441

1.2. El modelo de la relectura, instrumento idóneo para la interpretación del cuarto evangelio 443

1.3. La consideración del género literario de Jn 21, el "epílogo" del evangelio 444

1.4. La tercera manifestación de Jesús resucitado al grupo de los discípulos enmarcada por el lenguaje de la revelación (Jn 21,1.14) 445

1.5. La eclesiología diseminada en el cuerpo del evangelio, articulada creativamente en el epílogo, a partir de las mediaciones eclesiales del tiempo post-pascual 448

1.6. El paradigma eclesiológico joánico, rasgos principales 450

1.7. Aportes de la disertación 459

2. Límites de la disertación 460

2.1. Límite del acercamiento metodológico empleado 460

2.2. Determinación de la situación histórica que motivó el acto de relectura que tenemos en Jn 21 460

2.3. El paradigma eclesiológico joánico a partir de su dimensión pragmática 461

3. Aspectos abiertos a una ulterior investigación y profundización 461

3.1. El estudio exhaustivo del paratexto joánico 462

3.2. El contexto histórico que motivó la relectura 462

3.3. Perspectivas distintas a la pragmática como acercamiento a la eclesiología del evangelio 462

ANEXOS 465

BIBLIOGRAFÍA 469

ÍNDICE 487