



FACULTAD DE TEOLOGÍA

NICODEMO EN CLAVE DE FE Y DISCIPULADO

Estudio exegético de Jn 3,1-21; 7,45-52; 19,38-42

Autor: Gabriel Galus

Directora: Prof^a. Dr^a. María Elisa Estévez López

Madrid
Junio 2021



FACULTAD DE TEOLOGÍA

NICODEMO EN CLAVE DE FE Y DISCIPULADO

Estudio exegético de Jn 3,1-21; 7,45-52; 19,38-42

Por
Gabriel Galus

Visto bueno de la Directora
Prof^a. Dr^a. María Elisa Estévez López

Fdo,

Madrid, junio 2021

ÍNDICE

ÍNDICE	ii
SIGLAS Y ABREVIATURAS	iv
INTRODUCCIÓN	5
1. <i>Interés del tema</i>	5
2. <i>Objeto del estudio</i>	6
3. <i>Método del trabajo: análisis crítico-literario</i>	6
4. <i>Plan del trabajo</i>	7
CAPÍTULO I: FE Y DISCIPULADO EN EL EVANGELIO DE JUAN	8
1. Visión general del evangelio de Juan	8
1.1. <i>Introducción</i>	8
1.2. <i>El autor</i>	8
1.3. <i>La fecha</i>	10
1.4. <i>El lugar</i>	10
1.5. <i>Lenguaje y estilo joánico</i>	11
2. Líneas teológicas del evangelio de Juan	11
2.1. <i>Introducción</i>	11
2.2. <i>La cristología</i>	12
2.3. <i>La teología</i>	14
2.4. <i>El Espíritu Santo</i>	15
2.5. <i>La soteriología</i>	17
3. Plan general del evangelio de Juan	18
4. Fe y discipulado en el evangelio de Juan	21
4.1. <i>Noción básica de la fe en el NT</i>	21
4.1.1. <i>La fe en los sinópticos</i>	24
4.1.2. <i>La fe en las cartas paulinas</i>	25
4.1.3. <i>La fe en el evangelio de Juan</i>	26
4.2. <i>Noción básica de discipulado en el NT</i>	30
4.2.1. <i>El discipulado en los sinópticos</i>	30
4.2.2. <i>El discipulado en las cartas paulinas</i>	32
4.2.3. <i>El discipulado en el evangelio de Juan</i>	33
CAPÍTULO II: ANÁLISIS DE LOS TEXTOS: JN 3,1-21; 7,45-52; 19,38-42	36
2. Texto Jn 3,1-21	36
2.1. <i>Delimitación y Estructura</i>	36
2.1.1. <i>Delimitación</i>	36
2.1.2. <i>Estructura</i>	37
2.2. <i>Contexto inmediato</i>	38
2.3. <i>Crítica textual</i>	39
2.4. <i>Análisis exegético de Jn 3,1-21</i>	42
3. Texto Jn 7,45-52	70
3.1. <i>Delimitación y Estructura</i>	70
3.1.1. <i>Delimitación</i>	70
3.1.2. <i>Estructura</i>	71
3.2. <i>Contexto inmediato</i>	72

3.3. <i>Crítica textual</i> -----	73
3.4. <i>Análisis exegético</i> -----	74
4. Texto Jn 19,38-42 -----	81
4.1. <i>Delimitación y Estructura</i> -----	82
4.1.1. <i>Delimitación</i> -----	82
4.1.2. <i>Estructura</i> -----	82
4.2. <i>Contexto inmediato</i> -----	83
4.3. <i>Crítica textual</i> -----	84
4.4. <i>Análisis exegético</i> -----	85
CAPÍTULO III: NICODEMO EN CLAVE DE FE Y DISCIPULADO -----	93
3.1. <i>El itinerario de Nicodemo</i> -----	93
3.2. <i>Valoración de su personaje</i> -----	93
3.2.1 <i>Valoración negativa</i> -----	96
3.2.2. <i>Valoración positiva</i> -----	98
3.3. <i>El valor del encuentro entre Jesús y Nicodemo</i> -----	101
3.4. <i>Los temas destacados de los textos</i> -----	102
3.4.1. <i>Nacer de nuevo</i> -----	102
3.4.2. <i>La exaltación de Jesús</i> -----	103
3.4.3. <i>La salvación</i> -----	104
3.4.4. <i>El juicio</i> -----	105
3.4.5. <i>La decisión</i> -----	106
3.4.6. <i>La fuerza de las palabras de Jesús</i> -----	107
3.4.7. <i>La realeza de Jesús</i> -----	107
3.4.8. <i>El Hijo del Hombre</i> -----	108
3.5. <i>Los ejemplos de la intertextualidad y su alcance teológico</i> -----	109
3.5.1. <i>Nacer de agua y del Espíritu (Jn 3,5)</i> -----	109
3.5.2. <i>El nuevo Moisés (Jn 3,14-15)</i> -----	110
3.5.3. <i>La Ley y el Profeta (Jn 7,51-52)</i> -----	111
3.5.4. <i>Las especias y la tumba</i> -----	112
3.6. <i>Nicodemo en clave de fe y discipulado</i> -----	113
CONCLUSIÓN -----	116
1. <i>La transcendencia de la invitación de Jesús dirigida a Nicodemo: «tienes que nacer de nuevo»</i> -----	116
2. <i>El papel de Jesús como mistagogo</i> -----	117
3. <i>El testimonio de Nicodemo</i> -----	118
4. <i>La reflexión sobre fe y discipulado</i> -----	119
5. <i>Una palabra sobre Nicodemo</i> -----	120
ANEXO: TEXTOS Y TRADUCCIONES -----	121
BIBLIOGRAFÍA -----	125

SIGLAS Y ABREVIATURAS

AT	Antiguo Testamento
BAC	Biblioteca de autores cristianos
BBR	Bulletin for Biblical Research
BibAn	Biblical Annals
Bsac	Biblioteca sacra
BTB	Biblical Theological Bulletin
Cap.	Capítulo
CBQ	The Catholic Biblical Quarterly
Cf.	confer (confróntese)
ed.	Editor
EstBib	Estudios Bíblicos
EvJn	Evangelio de Juan
Fasc.	Fascículo
GTJ	Grace Theological Journal
HeyJ	Heythrop Journal
Ibíd.	En el mismo lugar citado anteriormente
Interp.	Interpretation. A Journal of Bible and Theology
JBL	Journal of Biblical Literature
JES	Journal of Ecumenical Studies
JETS	Journal of the Evangelical Theological Society
Jn	Evangelio de Juan
JSHJ	Journal for the Study of the Historical Jesus
JSNT	Journal for the Study of the New Testament
JTS	The Journal of Theological Studies
LXX	Versión de los Setenta
mms.	Manuscritos
Neotest	Neotestamentica
Nº / nº	Número
NT	Nuevo Testamento
NTS	New Testament Studies
o.c	Obra citada
ResQ	Restoration quarterly
RevBib	Revista Bíblica
RevSR	Revue des sciences religieuses
SJT	Scottish Journal of Theological
TynB	Tyndale Bulletin
TBW	The Biblical World
TDNT	Theological Dictionary of the New Testament
TRINJ	Trinity Journal
V. / vv	Versículo/versículos
Vol.	Volumen

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo, titulado «Nicodemo en clave de fe y discipulado: Estudio exegético de Jn 3,1-21; 7,45-52; 19,38-42», surge por dos razones: primero, un intento de aplicar las herramientas estudiadas durante el periodo del ciclo formativo de la licenciatura; segundo, como requisito para la finalización de dicho ciclo formativo.

1. Interés del tema

La elección del tema se explica de esta manera. En primer lugar, tiene que ver con el personaje de Nicodemo. En el evangelio de Juan¹, la figura de Nicodemo aparece en tres lugares: principio (3), medio (7) y final (19). El estudio de este personaje ha generado muchas discusiones y diversas interpretaciones entre los estudiosos de Juan. Algunos lo califican como la persona que no tiene fe suficiente o su fe es imperfecta, otros lo ven como una persona que quiere aprender de Jesús, otros opinan que su imagen es ambigua. Todo esto se ha dado porque el evangelista no nos ofrece muchas informaciones al respecto².

En segundo lugar, en el diálogo o conversación entre Jesús y Nicodemo, nos llama la atención esta frase de Jesús: «si uno no nace de nuevo, no puede ver el Reino de Dios» (Jn 3,3). A partir de esta frase, se va construyendo el tema del debate. Jesús insiste en “nacer de nuevo” como condición para alcanzar la vida eterna. ¿Qué significa esta frase? ¿Cómo se consigue este proceso de nacer de nuevo? ¿Entendió Nicodemo lo que dijo Jesús sobre nacer de nuevo? ¿Qué hace Jesús respecto a Nicodemo, y cómo responde Nicodemo a la invitación de Jesús? ¿Qué papel juega Nicodemo en el conjunto de la narración del cuarto evangelio? Estos son algunas cuestiones que nos han motivado para elaborar este trabajo.

En tercer lugar, tiene que ver con nuestra identidad como discípulo de Jesús. ¿Es legítimo hablar de fe y discipulado en estos pasajes de Jn 3,1-21; 7,45-52; 19,38-42? Hay un acuerdo común entre los estudiosos de Juan respecto del tema de fe y discipulado³. Estos temas unen todo el relato de Juan. Por lo menos, los personajes que se acercan a Jesús tienen mucho que ver con el camino de fe (cf. Jn 1,11-12; 19,35; 20,31).

¹ El evangelio de Juan, en adelante lo mencionamos con la sigla EvJn.

² Raimo Hakola, “The Burden of Ambiguity: Nicodemus and the Social Identity of Johannine Christians”, *New Testament Studies* 55, nº. 4 (2009): 438. También se puede consultar en Nicolas Farely, “An Unexpected Ally: Nicodemus’s Role within the Plot of the Fourth Gospel”, *TRINJ* 34 NS (2013): 31-33.

³ Aquí simplemente mencionamos los nombres como Dodd, Brown, Schnackenburg, Mateos y Barreto, Beutler, Moloney, Zumstein, entre otros. Sobre los detalles de sus aportaciones los trataremos en el capítulo primero de nuestro trabajo.

Hay una pregunta que el propio evangelista ha dejado en evidencia para sus lectores: ¿quién es Jesús que habla con autoridad y obra los signos? La pregunta remite, por un lado, a buscar la verdadera identidad y misión de Jesús y, por otro, a descubrir el significado y la implicación de pertenecer a Jesús. En Jesús se da la Revelación plena de Dios lejano e invisible. Su presencia provoca diversas respuestas y reacciones: los que le acogen se convertirán en creyentes y se llamarán hijos de la luz, y los que le rechazan se convertirán en incrédulos y permanecerán en las tinieblas. Por eso, en el Evangelio de Juan, la fe, el creer se relaciona con Jesús de Nazaret, el Hijo del Hombre. Pero también, hay que decir que la fe en Jesús implica la fe en Dios, pues Él es la Palabra que existía con Dios (Jn 1,1); es el Hijo Unigénito de Dios (Jn 1,18); es el Mesías (Jn 4,25); es el Profeta (Jn 7,40-42).

En cuarto lugar, nuestro interés se centra en la figura de Nicodemo, pues pensamos que su papel dentro del cuarto evangelio nos podría enriquecer y alentar en nuestro camino de fe y discipulado. La salvación es un don gratuito de Dios, que se ofrece libremente al ser humano. Este don es una tarea que implica respuesta y compromiso. Por tanto, lo que hace Jesús con Nicodemo es invitarle a recorrer el camino de la fe. Este camino tiene su comienzo en el imperativo “tienes que nacer de nuevo”.

2. Objetivo del estudio

El estudio tiene como objetivo descubrir en el personaje de Nicodemo los temas relacionados como fe y discipulado. Fe y discipulado son claves en el proceso de la adhesión a la persona de Jesús. Esto vale para toda la generación que quiere acercarse a Jesús, luz del mundo.

Para conseguir este objetivo, nos centraremos en los textos (Jn 3,1-21; 7,45-52; 19,38-42), en la que aparece la figura de Nicodemo. Nicodemo, por temor a ser visto por los suyos (Jn 3,1), en Jn 7,50-52 muestra su adhesión a Jesús, el Maestro que viene de Dios. Su actuación culminará al final (Jn 19,39), en el momento de la sepultura de Jesús. A raíz del encuentro con la luz, Nicodemo abandona paulatinamente las obras de las tinieblas. Si esta observación es cierta, nos preguntamos: ¿cuál es la razón de esta transformación? ¿Estaba impresionado por los signos realizados por Jesús?

3. Método del trabajo: análisis crítico-literario

En nuestro estudio optamos por el método crítico-literario⁴. Este método nos permite entender la estructura interna del texto y extraer elementos del relato⁵. Se esfuerza por discernir el comienzo y el final de las unidades textuales, grandes y pequeñas, y de

⁴ El análisis literario entiende el texto como “tejido de palabras, expresiones verbales, estilo, ritmo y sonido”. Hans de Wit, *En la dispersión el texto es patria: Introducción a la hermenéutica clásica, moderna y posmoderna*. 2ª ed. (Costa Rica: Universidad Bíblica Latinoamericana, 2017), 320.

⁵ Georg Strecker y Udo Schnelle, *Introducción a la exégesis del Nuevo Testamento* (Salamanca: Sígueme, 1997), 55-57.

verificar la coherencia interna de dichos textos⁶. Insistimos en que el método es un instrumento de trabajo para ayudar a comprender mejor el texto.

4. Plan del trabajo

La tesina se distribuye en tres capítulos, en la que empieza por la introducción y termina con la conclusión. En la introducción se presenta el interés del estudio, el objetivo, el método y la distribución de cada capítulo.

El primer capítulo se titula fe y discipulado en el evangelio de Juan. En este capítulo, por un lado, abordaremos la visión panorámica del EvJn (autor, fecha, lugar, lenguaje y estilo joánico) junto con sus líneas teológicas (cristología, teología, soteriología), y por otro, centraremos en la cuestión fe y discipulado en dicho evangelio. La pregunta que hemos de plantear es ¿qué se entiende por fe y discipulado en el cuarto evangelio?

Esta cuestión de fe y discipulado nos llevará al segundo capítulo: análisis de los textos de Jn 3,1-21; 7,45-52; 19,38-42, donde aparece Nicodemo objeto de nuestro trabajo. Este capítulo lo dividiremos en tres partes que corresponden a los tres textos. En cada parte, haremos la introducción, la delimitación y la estructura, el contexto inmediato, la crítica textual, el análisis exegético y terminaremos con una síntesis. Con este análisis, lo que pretendemos es analizar la evolución de nuestro personaje. Será el nexo que nos permite avanzar en el capítulo tercero.

El capítulo tercero se titula Nicodemo en clave de fe y discipulado. Nuestro propósito es múltiple: primero, combinar resultados del análisis del capítulo dos y los puntos tratados del primer capítulo. Segundo, daremos nuestra valoración negativa y positiva de Nicodemo, a base del resultado del análisis de los textos. También nos fijaremos en algunos temas de gran interés teológico de los textos.

En la conclusión abordaremos los puntos como la transcendencia de la invitación de Jesús “tienes que nacer de nuevo”; el papel de Jesús como mistagogo; el testimonio de Nicodemo; la reflexión sobre fe y discipulado y una palabra sobre Nicodemo.

⁶ Johan Konings, *La Biblia, su historia y su lectura: Una introducción*, 2ª ed. (Estella: Verbo Divino, 2015), 228-229.

CAPÍTULO I: FE Y DISCIPULADO EN EL EVANGELIO DE JUAN

En este capítulo, nuestro objetivo es doble: por un lado, abordamos la visión panorámica del EvJn, junto con sus líneas teológicas y, por otro, presentamos el tema de la fe y del discipulado en dicho evangelio.

1. Visión general del evangelio de Juan

1.1. Introducción

Los que han estudiado este evangelio, afirman que tanto el evangelio como las tres cartas joánicas constituyen un conjunto literario y teológico, pues están unidos por un mismo vocabulario y una misma concepción teológica. Es decir, la composición de las cartas joánicas no es independiente del evangelio, sino que forman parte del proceso de evolución de las comunidades joánicas y de su pensamiento⁷. Además, el EvJn comparte con los sinópticos episodios comunes y, sobre todo, un mismo esquema básico, pero es muy diferente y presenta la figura de Jesús de manera muy distinta⁸. La diferencia está no solo en el modo de presentar a su personaje principal, sino también en comprender el tiempo, el lugar y el tema⁹. La Iglesia lo consideró un evangelio espiritual en contraposición a los sinópticos que ofrecían una visión más corporal¹⁰. De todo lo dicho, podemos concluir que, el gran valor del EvJn consiste en su profundidad teológica, su valor literario e histórico.

1.2. El autor

Se ha discutido mucho sobre el autor de este evangelio. Como resultado se puede llegar a la conclusión de que hay que distinguir entre el concepto de autor y redactor. Respecto al autor, Brown hace hincapié en las pruebas externas e internas¹¹ que, probablemente no pueden armonizarse. El testimonio externo nos lo ha proporcionado Ireneo que sitúa a Juan el Zebedeo¹² en Éfeso como autor del Evangelio. Pero en el Nuevo

⁷ Carmen Bernabé Ubieta, "Las comunidades joánicas: un largo recorrido en dos generaciones", en Rafael Aguirre (ed.), *Así empezó el cristianismo* (Estella: Verbo Divino, 2015²), 293-294.

⁸ Jean Zumstein, *El evangelio según Juan*, Vol. 1 (Salamanca: Sígueme, 2016), 21-22.

⁹ En el EvJn, estos elementos dan una impronta teológica muy relevante, de modo que la "hora" de la glorificación del Hijo del Hombre no es solo un momento, sino la manifestación de toda la vida de Jesús; su lugar no es Galilea ni Jerusalén sino el Padre, y el tema de su mensaje es la revelación de la persona de Jesús y no el Reino de Dios.

¹⁰ Eusebio de Cesárea atribuye esta forma de definir el EvJn a Clemente de Alejandría (HE 6,14,7), en Jesús Girón Izquierdo, «Maestro, ¿dónde vives?» (*Jn 1,38*): *Estudio exegético-teológico sobre la función del adverbio «dónde» (ποῦ) en el evangelio de Juan* (Estella: Verbo Divino, 2019), 54.

¹¹ Raymond E. Brown, *El evangelio según san Juan*, Vol. 1 (Madrid: Cristiandad, 1979), 100-113.

¹² Esta atribución aparece en el P⁶⁶ que data la segunda mitad del s. II. Ireneo de Lyon (180) es el primer testigo seguro que profesó esta opinión. En su tratado *Contra las herejías* (III, 1,1), afirma: «... Juan, el discípulo del Señor, el mismo que descansó sobre su pecho, publicó también el evangelio durante su estancia en Éfeso». Cf. Zumstein, 46.

Testamento¹³ no hay prueba alguna de que Juan hijo de Zebedeo estuviera nunca en esa ciudad. Su actividad parece haberse movido por Jerusalén y Palestina hasta el año 49 (Hch 3,1; 8,14; Gál 2,9). A propósito de este Juan de Éfeso, se han propuesto dos candidatos:¹⁴ i) a Juan Marcos, pariente de Bernabé y compañero de Pablo (2Tim 4,11); ii), a Juan el Presbítero, nombrado por Papías, obispo de Hierópolis, en Asia Menor. El testimonio interno se fundamenta principalmente en dos pasajes; primero, en Jn 19,35 que nos informa de que fue quien vio cómo era atravesado el costado de Jesús durante la crucifixión; y segundo, en Jn 21,24 que habla explícitamente del discípulo amado como el autor del evangelio de Juan¹⁵.

En Jn 21,24 se dice que el discípulo amado¹⁶ sería el autor del evangelio. Dos observaciones al respecto: primero, teniendo en cuenta la rivalidad entre Pedro y el discípulo amado (Jn 21,22-23), se deduce que el discípulo amado no debe considerarse una figura puramente simbólica, sin ninguna consistencia histórica. Se trataría de una persona conocida en círculos joánicos (el fundador de la tradición y la escuela joánica). Segundo, a diferencia del discípulo amado, el redactor del evangelio es probablemente un hombre de la segunda o la tercera generación. Por tanto, el evangelio no es obra de un testigo ocular.

El discípulo amado solo aparece en la segunda parte del evangelio¹⁷. Es alguien cercano a Jesús que tiene con Él mucha intimidad, más que Pedro. Pero nunca se dice que sea uno de los Doce. Más aún, la relación que tiene con Pedro sugiere que no formaba parte de dicho grupo. La identificación del discípulo amado con Juan Zebedeo carece de apoyo. Probablemente, el discípulo amado es un símbolo de la comunidad joánica y refleja la figura del líder espiritual que dio origen a la comunidad¹⁸.

¹³ En adelante se escribirá con la sigla NT.

¹⁴ Brown, 102-104.

¹⁵ *Ibid.*, 106.

¹⁶ La presencia del discípulo amado en Jn 21,7,20-23: destaca el contraste entre él y Pedro que impregna el cierre del evangelio. Nunca aparece solo. No obstante, el amado ocupa un lugar preponderante en la narrativa, apareciendo justo cuando el drama está a punto de alcanzar su clímax. Está presente en la cena, en la crucifixión, en la tumba vacía y la aparición del Señor. A diferencia de Pedro, es alguien que ve y cree (Jn 20,8). En presencia de Pedro, él proclama: «Es el Señor» (Jn 21,7). Raymond F. Collins, "From John to the Beloved Disciple: An Essay on Johannine Characters", *Interpretation* 49, nº. 4 (1995): 367.

¹⁷ Francis J. Moloney, *El evangelio de Juan* (Estella: Verbo Divino, 2005), 30-31.

¹⁸ Juan Manuel Martín-Moreno, *Personajes del cuarto evangelio* (Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2010³), 30-31. Según Moloney, casi todos los autores concluyen que el autor era un fundador de la comunidad, posiblemente un discípulo de Jesús, pero no el hijo de Zebedeo o uno de los Doce. A partir de los testimonios internos y externos, cabe siempre la posibilidad de que el apóstol Juan pudiera haber sido el autor del cuarto evangelio, Moloney, *El evangelio*, 31-32. Johannes Beutler también coincide con Moloney cuando dice que, respecto a la cuestión del autor, hay que distinguir entre los datos del evangelio mismo y los testimonios que hablan de éste, Johannes Beutler, *Comentario al evangelio de Juan* (Estella: Verbo Divino, 2016), 31-32.

1.3. La fecha

En cuanto a la fecha, Brown propone dos posibilidades al respecto:¹⁹ Primera, la fecha más tardía posible gira en torno 100-110 d. C. con más probabilidades a favor del año 100. Razones que lo justifican son su desarrollo teológico; falta de pruebas que justifican su uso hasta el comienzo del s. II; su notable presencia en los círculos gnósticos del s. II. La más decisiva es el testimonio de los numerosos papiros del s. II como el papiro Rylands 457 (P⁵²), Bodmer (P⁶⁶ P⁷⁵), y Egerton 2. Segunda, la fecha más temprana plausible se sitúa entre los años 70 y 90, y la más probable es la de los años 90. Razones que lo justifican tienen que ver con los textos que hablan del tema de las excomuniones de las sinagogas, el testimonio simbólico en Jn 21,18-19; 21,22-23, y también en su desarrollo teológico. Combinando entre la fecha temprana y el testimonio simbólico de Jn 21,20-24, se puede fijar como fecha probable de su redacción al final del año 100 d. C.

Zumstein apoya la opinión de Brown, cuando dice que éste se compuso después de la ruptura con la sinagoga (después del año 85). Él se basa en testimonio interno (el martirio de Pedro: Jn 13,36-37; 21,18 y la destrucción del Templo: Jn 11,47-48), y externo (el papiro P⁵²) que contiene algunos versículos de Jn 18. De hecho, afirma que es razonable proponer la fecha de su composición al final del siglo I²⁰. De la noticia de Ireneo, aunque no da la fecha, se deduce que este evangelio es posterior a los otros tres. Lo mismo se deduce del Canon Muratori, que lo coloca después de Lucas. De aquí nació la teoría de la complementación que aparece a comienzos del s. III. Según ésta, el EvJn se compuso para complementar a los sinópticos. Así lo recoge Eusebio de Cesárea citando a Clemente en HE 6,14,²¹. De todos estos datos nos inclinamos a la propuesta de Zumstein, pues se basa en doble testimonio.

1.4. El lugar

En cuanto a su lugar de composición, hay múltiples propuestas (Antioquia, Alejandría, Éfeso)²². Zumstein menciona seis factores (la sinagoga, el judaísmo marginal, los discípulos de Bautista, la gnosis, el uso de griego y las figuras de Pedro y Tomás) para determinar dicho lugar. De acuerdo con estas seis condiciones, propone Siria y, en particular, Éfeso²³.

Miguel Rodríguez-Ruiz se ha unido también a la opinión de Zumstein que propone Éfeso como lugar más probable. Lo justifica, por un lado, basándose en los testimonios de los escritores cristianos del s. II, como Ireneo, Polícrates, Apolinar, Papías de Hierápolis y, por otro, en los testimonios internos del EvJn que ha constatado algunos puntos de contacto

¹⁹ Brown, 90-98.

²⁰ Zumstein, 44.

²¹ Moloney, *El evangelio*, 31.

²² Brown, 118-119.

²³ Zumstein, 44-45.

entre la cristología joánica y los escritos paulinos y deuteropaulinos²⁴. Asia Menor, en concreto Éfeso, no sólo es el lugar donde se editó y divulgó, sino también lugar de su composición. Esto está comprobado tanto por los testimonios externos como internos²⁵.

1.5. Lenguaje y estilo joánico

Los estudiosos del EvJn afirman con unanimidad que el vocabulario joánico es distinto de los sinópticos²⁶. Aquí presentamos algunos términos del vocabulario joánico:²⁷ amar, la verdad, conocer, la vida, los judíos, el mundo, juzgar, dar testimonio, el Padre, enviar, guardar, manifestar, la luz, tinieblas, permanecer, la hora, gloria, honra, hora, creer, mandato y mandamiento.

Su estilo es sencillo y a la vez solemne:²⁸ se caracteriza por la parataxis ligada con la conjunción «καί»; asíndeton (ausencia de unión de dos oraciones mediante una conjunción); hecho notable de la partícula «οὐν»; las conjunciones «ἵνα» y «ὅτι» tienen una función explicativa; la construcción «οὐ/μή»; el pronombre demostrativo «ἐκεῖνος»; el adjetivo posesivo «ἐμός»; y la preposición «ἐκ».

Tres recursos literarios comunes en el EvJn son el malentendido, el lenguaje simbólico y la ironía. Las parejas de conceptos antitéticos (por ejemplo, luz/tinieblas, verdad/mentira, arriba/abajo, libertad/esclavitud, vida/muerte, etc.), constituyen un elemento teológico del lenguaje joánico. Fácilmente se descubren textos en “paralelismo” sinonímico, antitético o sintético (Jn 1,3; 3,6.36; 5,21, 6,39-40). La “inclusión semítica” en pequeñas unidades (Jn 6,34-40; 14,16-26) o grandes conjuntos (Jn 1,28 y 10,40: Transjordania; 2,11 y 20,29: fe; 1,29 y 19,36: el Cordero de Pascua; 1,32 y 20,22: el Espíritu Santo; 1,1 y 20,28: Jesús, el Verbo hecho carne). El “quiasmo” (Jn 6,36-40; 8,15.36; 10,14; 18,28-19,16)²⁹.

2. Líneas teológicas del evangelio de Juan

2.1. Introducción

En los comentarios del EvJn, autores como Brown, Schnackenburg, Barret, Zumstein, hablan de que las líneas teológicas de éste giran en torno a la cristología, la soteriología, la escatología, los sacramentos y la pneumatología. De todo lo dicho, no es nuestro objetivo

²⁴ Miguel Rodríguez-Ruiz, “El lugar de composición del cuarto evangelio: Exposición y valoración de las diversas opiniones”, *Estudios Bíblicos* 57 (1999): 632-637.

²⁵ *Ibid.*, 641.

²⁶ Por mencionar algunos. Por ejemplo, Josep-Oriol Tuñí y Xavier Alegre, *Escritos joánicos y cartas católicas* (Estella, Verbo Divino, 1995), 19-20; Zumstein, 37-38; Beutler, 13-15.

²⁷ Zumstein, 37-38. También se puede ver en Brown, 1467.

²⁸ Para más detalles puede verse en Charles Kingsley Barret, *El evangelio según san Juan* (Madrid: Cristiandad, 2003), 28-34.

²⁹ Salvador Carrillo Alday, *El evangelio según san Juan* (Estella: Verbo Divino, 2010), 44-46.

presentarlos todos aquí. En esta parte, nos limitaremos a recoger los aspectos como cristología, pneumatología, teología y soteriología de Juan.

Según Barret, la teología del EvJn “es el resultado de un intento serio de evaluar y ratificar la fe apostólica en una situación considerablemente distinta de la que fue testigo de su proclamación y primera aceptación”³⁰. Es decir, fruto de un proceso largo de poner sistemáticamente por escrito la doctrina de Jesús. En palabras de Tragan y Perroni, aspira a desvelar el sentido de la vida de Jesús de Nazaret, a partir del esquema bajada-subida del Hijo de Dios³¹.

2.2. La cristología

Según la visión del EvJn, la finalidad de su obra es que todos lleguen a confesar que Jesús es el Mesías y el Hijo de Dios, y creyendo en Él tengan vida eterna (Jn 20,31)³². Para alcanzar esta meta, el evangelista presenta los personajes que posibilitan el encuentro íntimo con Jesús (Jn 1,35-51) y llega a su culmen a través de la figura del discípulo amado (Jn 13,23-26; 19,26-27.35; 20,8; 21,7.20-24).

La cristología de Juan, como reflexión sistemática sobre el significado de Jesús, nace de unas experiencias comunitarias que están en el proceso de reconstrucción de su propia identidad tanto hacia dentro como hacia fuera. En ella, se da un proceso de evolución constante, como nos lo muestra a través de múltiples cristologías: (cristología del envío³³, cristología del Hijo³⁴, del Logos preexistente³⁵, del Yo soy³⁶).

³⁰ Barret, 111.

³¹ Pius-Ramon Tragan y Marinella Perroni, *Nadie ha visto nunca a Dios. Una guía para la lectura del evangelio de Juan* (Estella: Verbo Divino, 2019), 83.

³² El análisis de la frase proporciona estos elementos: a) se trata de una selección deliberada entre “otras muchas señales” que Jesús operó; b) se trata de la motivación y justificación de la primigenia confesión cristiana de Cristo; c) se trata de que la fe está ordenada al testimonio, y el testimonio viene dado en forma de relación sobre la actuación terrestre de Jesús, pero la fe se dirige al Cristo vivo, glorificado, proclamado por la Iglesia, d) esta fe fundamentada y testimoniada tiene poder de salvación, de comunicación de vida en su nombre. Rudolf Schnackenburg, *El evangelio según san Juan. Versión y comentario*, Tomo 1 (Barcelona: Herder, 1980), 181-182.

³³ Esta cristología tiene sus bases en el Jesús terreno (mesiánica y profética) en la que Jesús se entiende a sí mismo como el enviado del Padre (cf. Mt 10,40; 15,24; Mc 2,17b; Lc 10,16). La idea de que el Hijo ha sido enviado por el Padre se asociará en la cristología joánica con su origen celeste (Jn 3,34; 4,34; 8, 26; 9, 4; 17,3). Al ser enviado por Dios, el Hijo representa al Padre y habla en su lugar (Jn 3,13-15; 6,27). Cf. Zumstein, 48-50.

³⁴ Esta cristología expresa la profundidad de la relación entre el Padre y el Hijo como se manifiesta en estos textos (Jn 5,24; 1,14.18; 3,16.18). Charles Harold Dodd, *Interpretación del cuarto evangelio* 2ª ed. (Madrid: Cristiandad), 293-306.

³⁵ Esta cristología se suele denominar cristología sapiencial (Jn 1,1-18). Se trata de un himno a la Palabra que existía antes de la creación y participa en la vida divina (Sab 9,1-2). Como Logos encarnado sabe que viene de Dios y vuelve a él (Jn 13,3). Ha venido al mundo para hacer la voluntad del Padre (Jn 6,38). Zumstein, 48-49.

³⁶ Esta cristología se clasifica en dos grupos: por un lado, los textos en los que el “yo soy” está acompañado de un predicado (Jn 6,35.41.48.51: el pan de vida; 8,12; 9,5: la luz del mundo; 10,7.9: la puerta de las ovejas; 10,11.11.14: el pastor; 11,25: la resurrección y la vida; 14,6: el camino, la verdad y la vida; 15,1.5: la vida verdadera), y por otro, la expresión yo soy sin predicado (Jn 8,24.25.58; 13,19). La expresión yo soy, está relacionado con la revelación divina (Gn 17,1; Ex 3,6.14; Is 40-55). Cf. Tuñí, 90-92.

En relación con el tema de la cristología, los títulos cristológicos juegan un papel importante, pues revelan la identidad de Jesús y, a la vez, expresan una confesión de fe de la comunidad en Él. Por lo menos, hay dos títulos que son más importantes en el EvJn: Jesús como Mesías e Hijo de Dios (Jn 20,31; 1,41.45.49). De los dos, el más importante, sin duda, es el Hijo de Dios, pues aparece vinculado con los otros como el Mesías (Jn 1,17-18; 11,27; 20,31), el Hijo del Hombre³⁷ (Jn 3,12-13.16; 5,27.26; 8,28), el profeta que ha de venir al mundo (Jn 6,14), el Salvador del mundo (Jn 4,2).

Con este título (Hijo de Dios) se esclarece la verdadera identidad de Jesús que da la vida (Jn 3,15.16) y resucita a los muertos (Jn 5,21.25-26; 6,40). Él está dotado del poder divino (Jn 11,25; 10,11.17-18.28-37). También se presenta como el Cordero de Dios (Jn 1,29)³⁸. Éste tiene un trasfondo del AT (Is 42,1; 53,6.12; Lv 14,12ss). Jesús es el nuevo Cordero de Pascua, símbolo de la liberación de Israel (Jn 19,14.36). Tras esta presentación de Jesús-Cordero que quita el pecado del mundo, Juan piensa en la víctima cuyo sacrificio sella la nueva Alianza anunciada por los profetas (Jr 31,31.34)³⁹.

Además, de los títulos, Juan también utiliza otros recursos como los “signos” (Jn 6,1-15.16-21; 9,1-12; 11,1-45; cf. 2,1-11; 4,46-54; 5,1-9), los “discursos de revelación” (Jn 3,1-21.31-36; 5,17-47; 6,26-59; 8,12-59; 10,22-39), las “acciones simbólicas” (Jn 2,13-22; 12,1-8.12-19; 13,1-20), los “discursos de despedida” (Jn 13,31-14,31; 15,1-16,4; 16,5-33; 17,1-26), el “relato de la Pasión y Muerte” (Jn 18-19) y los “relatos de las apariciones” (Jn 20-21), que presentan diversos aspectos de la persona de Jesús en su papel como «revelador» único del Padre⁴⁰. Su hablar y su obrar remiten a su origen preexistente: «estaba con Dios... y era Dios» (Jn 1,1). Jesús revelador da testimonio de sí mismo (Jn 3,11.31c-32; 18,37).

Sin embargo, hay otros pasajes que dan testimonio a su favor (del Padre: Jn 5,37; de Juan Bautista: Jn 1,7.8.15.32.34; 3,26; 5,33; de la Escritura: Jn 5,39; de las obras: Jn 5,36)⁴¹. El hablar de Jesús es idéntico con su testimoniar (Jn 3,11.32; 8,26.38). Este testimonio llevará al juicio del mundo (Jn 3,19-21; 7,7). Por tanto, toda su actividad es un testimonio. De hecho, algunos denominan el EvJn como un testimonio rendido al Cristo encarnado⁴² que abarca su persona, historia y su significación.

³⁷ La figura del Hijo del Hombre subraya dos aspectos: su talento de revelador y el lugar de su acontecimiento en la carne del hombre (Jn 1,51; 3,13; 6,62). Pablo González Alonso, “El Hijo del Hombre de Jn 3,13 como revelador único frente a los visionarios apocalípticos”, *Estudios Bíblicos* LXXVI (2018): 205-220. Cf. Ricardo López Rosa y Pablo Richard, *El evangelio y Apocalipsis de san Juan* (Estella: Verbo Divino, 2006), 35-36.

³⁸ Título que aparece sólo dos veces en Jn 1,29.36, sin embargo, con frecuencia en el apocalipsis (Ap 5,6.8.12.13; 6,1.16; 7,9.10.14.17; etc. Barret, 129-130; Cf. Domingo Muñoz León, “La revelación del amor de Dios y de Cristo y la respuesta de fe y amor por parte del hombre. Hacia la esencia del cristianismo en el evangelio de Juan”, *Estudios Bíblicos* 66 (2008): 344.

³⁹ Solo Juan lo aplica dos veces a Jesús (Jn 1,29.36). Es un título importante para la cristología de Juan, pues manifiesta la condición de Jesús como el Cordero de Dios. Antonio García-Moreno, *Temas teológicos del evangelio de san Juan. III. Cristo, María, la Iglesia* (Madrid: Rialp, 2014), 30.

⁴⁰ Tuñí, 90-91.

⁴¹ *Ibid.*, 91-92.

⁴² Zumstein, 47

De todo lo dicho, hay dos consideraciones importantes: primero, muestran una imagen sólida de la persona de Jesús, y segundo, su contenido es Jesús y su relación con el Padre. El Jesús de Juan es un hombre muy humano (Jn 4,6s; 1,38; 2,1s; 3,2; 11,33.35) y, al mismo tiempo, un hombre de Dios (Jn 1,1). Es el revelador de Dios (Jn 14,9). No solamente es un hombre de Dios, sino también es el Hijo de Dios (Jn 8,24.28.58; 13,19).

2.3. La teología

En el EvJn, para hablar de Dios, se utiliza más el vocablo «pater» que «theos». Además, es Jesús quien habla de Dios como «pater» (Jn 1,14.18; 5,18.27; 13,1.3). Jesús lo usa para poner de relieve de que la última razón de su envío y su misión está en Dios. Ante las preguntas de sus interlocutores «¿dónde está tú Padre?», Jesús les responde explícitamente: «si me conocierais a mí, conocerías también a mi Padre» (Jn 8,19); «si Dios fuera vuestro Padre me amarías a mí, porque yo he salido y vengo de Dios...» (Jn 8,41-42); «... el que me ha visto a mí, ha visto al Padre...» (Jn 14,8-10)⁴³.

Desde el punto de vista de Jesús, expresados en estos pasajes (Jn 6,27; 17,3; 20,17), Dios es el Padre de Jesús. Por su parte, los interlocutores de Jesús hablan del Padre de Jesús como «theos» (Jn 8,54; cf. 5,18)⁴⁴. El vocablo «theos» sirve para explicitar el origen de toda la acción salvífica de Jesús. El evangelista lo utiliza para hablar de dones que vienen de arriba, de los títulos mesiánicos y de los ángeles de Dios, del Reino de Dios y de los hijos de Dios. Jesús lo utiliza para adaptarse a la forma de hablar de sus interlocutores (Jn 4,24; cf. 16,2), o en citas del AT (Jn 6,45), o en paralelo con la expresión «ho pater» (Jn 6,27; 17,3; 20,17). También lo usó para subrayar el origen divino de sus palabras, obras y enseñanzas (Jn 8,40.47; 9,3; 11,1.10; 7,17; etc.). Estos textos subrayan que es Dios quien respalda y sostiene toda la acción de Jesús. En palabras de Tuñí, el Padre es “el secreto fundamental de todo su hablar, de todo su obrar, de todo lo que Jesús es, dice y hace”⁴⁵.

Es evidente que Dios es Padre del Verbo encarnado, Jesús (Jn 1,14.17)⁴⁶. Entre el Padre y el Hijo existe una unidad de propósito en favor de la humanidad: «Pues Dios amó de tal manera al mundo, que entregó a su Hijo Unigénito, para que todo el que cree en Él no perezca, sino que tenga vida eterna» (Jn 3,16). También existe una unidad de condición en el ser (Jn 10,30), en el conocimiento (Jn 10,14) y en el amor (Jn 3,35; 10,17; 15,9.10; 17,26)⁴⁷.

De modo explícito, en Jn 1,18, se dice que Jesús es el Hijo Unigénito. El término Unigénito habla de una relación única y singular de amor y comunión. Jesús conoce al Padre y comparte su naturaleza divina. Con sus palabras, el Hijo se convierte en el exégeta del

⁴³ Tuñí, 114-115.

⁴⁴ *Ibíd.*

⁴⁵ *Ibíd.*, 116.

⁴⁶ Alday, 30

⁴⁷ Tragan y Perroni, 84.

Padre en el mundo (Jn 3,11.32; 5,37; 8,38)⁴⁸. Esta relación, también se expresa mediante una serie de afirmaciones que están constatadas en los siguientes pasajes (Jn 5,23; 8,19; 12, 44-45; 13,20; 14,7.9; 15,23)⁴⁹. Todos estos textos tienen como objeto a Jesús y al Padre. El misterio de unión y de identidad quedan patentes en expresiones como: «yo y el Padre como una misma cosa» (Jn 10,30); «para que todos sean uno. Como tú, Padre, en mí y yo en ti...» (Jn 17,21); «creed en las obras y así sabréis y conoceréis que el Padre está en mí y yo en el Padre» (Jn 10,38; 14,10.20). Todo esto se sucede en Jesús⁵⁰.

El Hijo ha sido enviado por el Padre. Él ha venido en nombre de su Padre (Jn 5,43; 10,25). La expresión «el Hijo» implica la relación mutua de paternidad y filiación. Esta imagen del «Hijo» pone en evidencia, por un lado, “el lazo de dependencia de Jesús respecto del Padre” y, por otro, el “Hijo es ininteligible sin el Padre”⁵¹. Jesús no solamente es el Hijo de Dios, sino que Jesús es Dios (Jn 20,28; cf. 1,1c y 1,18).

Algunos autores como Barret, Zumstein, Moloney opinan que la teología de Juan se ha orientado hacia la cristología. Aunque se centra en la cristología, Jesús también habla del Padre. Él, en cuanto Hijo, no hace nada por sí mismo, sino solamente lo que ve hacer al Padre. Sus palabras no son suyas, sino que proceden del que lo ha enviado. De Él depende Jesús, y a Él le presta obediencia. El evangelio se refiere a Jesús, pero Jesús se refiere a Dios⁵².

Juan insistió en presentar la historia de Jesús e interpretarla en términos relacionados con la divinidad. Su presentación se centra en el hecho de que la Palabra se hizo carne y que la Palabra hecha carne era Dios. Cuando pronuncia el «Yo soy», no es que pretenda identificarse con Dios en sentido exclusivo, sino que lo que quiere es dirigir la atención hacia Él mismo como el lugar en el que se puede encontrar y conocer a Dios. Cuando el hombre contempla a Jesús y escucha su palabra, lo que ve y lo que oye es el Dios al que nadie ha visto ni oído⁵³.

2.4. El Espíritu Santo

Si hacemos una visión panorámica del EvJn de la figura del Espíritu Santo, nos damos cuenta de que, en los primeros doce capítulos (Jn 1,32-33; 3,3-8.34; 4,23; 6,61) el Espíritu Santo está en estrecha relación con Jesús. En cambio, en la segunda parte del evangelio se nos amplía la visión y su presentación (Jn 14,15-17; 14,26; 15,26; 16,7-10; 16,13.15)⁵⁴. Conforme al testimonio de los pasajes (Jn 14,26; 15,26; 16,7) nos hablan indistintamente del Paráclito, del Espíritu de la verdad y del Espíritu Santo. El Paráclito es enviado (Jn 14,26;

⁴⁸ Carracedo, 102-104.

⁴⁹ Tuñí, 105.

⁵⁰ Tragan y Perroni, 85.

⁵¹ Tuñí, 106-113.

⁵² Barret, 151-153.

⁵³ *Ibid.*, 153-155.

⁵⁴ Tuñí, 119-121.

15,26; 16,7), es dado, ha salido del Padre (Jn 15,26; cf. 13,3; 16,27-28.30). También es representante de Jesús. Su función se resume en dos: revelar o conducir a la verdad plena (Jn 16,13) y dar testimonio de Jesús (Jn 15,26)⁵⁵. Se dice que Jesús mismo es portador del Espíritu (Jn 15,26; 16,7; 20,22)⁵⁶. Jesús no es solo portador del Espíritu, sino que también lo confiere (Jn 1,33) y se hace realidad en Jn 20,22 cuando dice: «... Recibid Espíritu Santo». Y quizá también en Jn 19,30: «E inclinando la cabeza entregó el espíritu».

Es interesante caer en la cuenta de que la presentación de Juan está siempre condicionada por el hecho de que el don del Espíritu solo se puede otorgar en el futuro, es decir, después de la muerte y resurrección de Jesús. A este respecto, Barret hace dos observaciones:⁵⁷ primera, al hablar del Paráclito, Juan emplea un lenguaje totalmente escatológico (Jn 16). El verbo ἐλέγχειν significa «exponer», «sacar a la luz», «mostrar una cosa en su desnuda realidad». Resalta su papel de juez y ministerio fiscal. Segunda, tiene que ver con el papel de la Iglesia que continúa la obra de Cristo. El Espíritu actúa también revelando la verdad. El Espíritu procede del Padre (Jn 15,26; 1,1).

Autores como Alday, opinan que el Espíritu Santo es principio de purificación (Jn 1,33)⁵⁸. No es solo principio de purificación, sino también es fuente de vida eterna y principio de adoración al Padre (Jn 4,23-24; 6,63). Incluso se identifica como “una persona divina”⁵⁹. También es llamado “Espíritu de la verdad” (Jn 14,16; 15,26) y “Espíritu Santo” (Jn 14,26), apelativos en los que se condensa toda la enseñanza del EvJn al respecto.

El Espíritu Santo procede del Padre y de Jesús glorificado (Jn 14,26; 15,26; 16,7), que lo envían a los creyentes para que permanezca en ellos (Jn 14,17)⁶⁰. Su labor está relacionada con actividades de conocimiento y de testimonio. Además, el Espíritu no desarrolla una función meramente informativa, sino que garantiza que la obra redentora de Jesús continúe. Las expresiones «guiar en la verdad total» o «anunciar lo venidero» (Jn 16,13) indican la continuidad entre el Jesús histórico y el Cristo predicado en la Iglesia. Por eso, el Paráclito es el “que socorre”: como Jesús lo ha sido durante su vida terrena para sus discípulos, así, después de su resurrección, se inicia el tiempo del Paráclito, enviado por el Padre y el Hijo⁶¹.

En el pensamiento joánico, el Espíritu es uno de los conceptos que describen la determinación divina de la nueva existencia (Jn 3,5.6.8.34; 4,23.24; 6,63). El Espíritu es el Espíritu Santo (Jn 1,32.33; 7,39; 14,17; 15,26; 16,13) y «Espíritu Santo» (Jn 1,33; 14,26; 20,22)⁶². Se dice que Juan introduce esta función postpascual del Espíritu el concepto de Paráclito (Jn 14,16.26; 15,26; 16,7). Literalmente, el concepto Paráclito viene del verbo

⁵⁵ *Ibíd.*, 122.

⁵⁶ Barret, 140.

⁵⁷ *Ibíd.*, 142-145.

⁵⁸ Alday, 32

⁵⁹ Tragan y Perroni, 85.

⁶⁰ *Ibíd.*, 85-86.

⁶¹ *Ibíd.*

⁶² François Vouga, *Una teología del Nuevo Testamento* (Estella: Verbo Divino, 2002), 77.

παρακαλέω que significa «llamar junto a, invitar, llamar en ayuda, exhortar, invocar, orar, alentar, prometer, consolar»⁶³. A veces se traduce por abogado, intercesor, consolador, aunque ninguna de éstas agota la función exacta del Paráclito joánico, que es la de «hacer contemporánea de los discípulos la palabra y la persona del Salvador»⁶⁴.

Los destinatarios del Paráclitos son los discípulos, y su función es asegurar la presencia de la revelación en ellos. El Paráclito va a ser enviado a los discípulos para quedarse con ellos hasta la eternidad (Jn 14,16), para asegurar su amor mutuo y su unidad con el Hijo de Dios elevado (Jn 14,17-25). Su papel consiste en: enseñar y recordarles lo que Jesús les dijo (Jn 14,26); dar testimonio de Jesús (Jn 15,26); conducirles a la verdad (Jn 16,13); anunciarles todo lo que su Padre y el Hijo quieren comunicarles (Jn 16,14-15)⁶⁵.

Lo que hace Juan es unir la figura del Paráclito y la del Hijo. El Espíritu Santo y el Hijo del Hombre, bajado del cielo, son presentados por el discurso de Jesús como dos figuras paralelas. Lo mismo que el Hijo es enviado por el Padre (Jn 14,16.26; 15,26), el envío del Paráclito presupone el regreso del Hijo junto al Padre (Jn 7,39; 16,7). Ambos actúan según el mandato que les confía el Padre. Los dos revelan el origen celestial del Salvador. El Espíritu es anunciado por Jesús como “otro Paráclito” (Jn 14,16). Esto quiere decir que el envío de éste hay que entenderlo como el reemplazante de la presencia del Salvador junto a sus discípulos, y que la relación de los discípulos con el Paráclito es la misma que tuvieron con el Salvador. La diferencia entre los dos envíos reside en el hecho de que el Hijo fue enviado al mundo (Jn 3,16), mientras que el Paráclito solo es destinado explícitamente a los discípulos (Jn 14,16-17). Sin embargo, ambos ejercen el juicio sobre el mundo⁶⁶.

De todo lo expuesto, podemos afirmar que Juan es el «evangelista del Paráclito»⁶⁷ por su función como don de Dios en Cristo (Jn 14,16-17), como guía de los discípulos (Jn 14,26); como testigo de Jesús y fuerza de los discípulos (Jn 15,26-27), como presencia de Jesús en el mundo (Jn 16,7-11), y como fuerza fundante de la iglesia (Jn 16,12-15).

2.5. La Soteriología

En cuanto al tema de la salvación, según Jn 3,17; 12,47, Dios envió a su Hijo al mundo para salvarlo; los que creen en Él, tienen vida en su nombre (Jn 20,31); recibir a Cristo es hacerse hijo de Dios (Jn 1,12)⁶⁸. Es decir, el EvJn habla de la actividad salvífica de Dios, dirigida a las necesidades del hombre. La salvación es fruto de toda la vida humana de Cristo Jesús, que incluye su muerte y su resurrección y, consecuentemente, se revela en todas sus acciones.

⁶³ Amador Ángel García Santos, *Diccionario del griego bíblico. Setenta y Nuevo Testamento* (Estella: Verbo Divino, 2018²), 647-648.

⁶⁴ Vouga, 77.

⁶⁵ *Ibid.*, 80-81.

⁶⁶ *Ibid.*, 81-82.

⁶⁷ Etienne Charpentier, *Para leer el Nuevo Testamento*, 22^a ed. (Estella: Verbo Divino, 2004), 140.

⁶⁸ Barret, 127.

En Jn 1,29, Juan el Bautista presenta a Jesús como «el cordero de Dios que quita el pecado del mundo». Antes de esto, Jesús descubre su existencia y su naturaleza. Su entrada en el mundo es como la luz (Jn 1,5; 3,19.21; 8,12; 9,5; 12,35s.46; cf. 11,9s). Los que obran bien llegan a la luz, y los que obran mal rehúyen la luz. Apartarse de Cristo es consecuencia del pecado. La consecuencia del pecado es la esclavitud (Jn 8,34). Y si el pecado se centra en rechazar a Cristo, es evidente que solo puede ser eliminado por Cristo⁶⁹.

De hecho, presentar a Jesús como Cordero de Dios equivale a centrar la atención sobre el carácter sacrificial de su muerte; Juan se toma el trabajo de mostrar la analogía entre Jesús y el sacrificio pascual (Jn 18,28; 19,36). La crucifixión es el medio para reunir a los hijos de Dios dispersos (Jn 11,52), para atraer a todos los hombres hacia Cristo (Jn 12,32). El paralelo veterotestamentario es la serpiente colocada en un estandarte como señal (Nm 21,8s). La cruz es el punto focal de la fe, en el que se centra la confianza que el hombre tiene en Dios y se revela el poder salvífico de la divinidad⁷⁰.

Es evidente que la soteriología joánica plantea la cuestión de la salvación para el hombre y para el mundo entero. De hecho, presenta a Jesús como el Salvador del mundo (Jn 4,42); entendiendo el mundo como lugar opuesto de Dios (Jn 1,4; 3,13.16.19.31s; 5,24; 6,33; 8,23s; 12,31s.46). Esto se da mediante el envío de su Hijo (Jn 3,16). En esta redención cósmica y universal, hay un desplazamiento de acentos. La fórmula tradicional con “hiper” alcanza una amplitud cósmica y queda asociada al concepto joánico de “vida”⁷¹.

En el pensamiento joánico, la redención está integrada mediante la cruz como sacrificio expiatorio. El constante imperativo se cifra en creer en Él y la oferta soteriológica está condensada en la fórmula: «el que cree en Él no perezca, sino que tenga vida eterna» (Jn 3,16.36; 5,24; 6,40.47; 11,25; 20,31). Esta misma idea viene expresada en otros muchos pasajes como Jn 3,15.18; 6,35; 7,38; 8,12.51; 12,36.46; 1Jn 5,12.13. En cuanto al contenido de estas frases se refieren constantemente a la persona de Cristo⁷².

3. Plan general del evangelio de Juan

Nosotros adoptamos la estructura de Brown, pues a nuestro parecer, el autor lo divide por el tema y la forma. Además, casi todos los estudiosos posteriores siempre hacen hincapié en el estudio de éste. Brown propone así su estructura general:⁷³

1,1-18: Prologo.

1,19-12,50: El libro de los signos.

13,1-20,31: El libro de la gloria.

⁶⁹ *Ibid.*, 129-130.

⁷⁰ *Ibid.*

⁷¹ Schnackenburg, 183-184.

⁷² *Ibid.*, 185-186.

⁷³ Brown, 160.

21,1-25: Epílogo.

De esta estructura general pasa a la estructura particular de cada libro.

1,19-12,50: El libro de los signos, se divide en cuatro partes:⁷⁴

Primera parte: Los días iniciales de la revelación de Jesús (1,19-51; 2,1-11):

- I. 1,19-34: El testimonio de Juan Bautista.
- II. 1,35-51: Los discípulos del Bautista acuden a Jesús.

Segunda parte: De Caná a Caná (2-4):

- I. 2,1-11: El primer signo en Caná de Galilea: el agua convertida en vino.
12: Transición: Jesús marcha a Cafarnaún.
- II. 2,13-22: Purificación del templo de Jerusalén.
23-25: Transición: reacciones ante Jesús en Jerusalén.
- III. 3,1-21: Conversación con Nicodemo en Jerusalén.
22-30: Testimonio final del Bautista en favor de Jesús.
31-36: Discurso de Jesús completando lo anterior.
4,1-3: Transición: Jesús sale de Judea.
- IV. 4,4-42: Conversación con la samaritana junto al pozo de Jacob.
43-45: Transición: Jesús entra en Galilea.
- V. 4,46-54: El segundo signo en Caná de Galilea: curación del hijo del funcionario.

Tercera parte: Jesús y las principales fiestas de los judíos (5,1-10,42):

- I. 5,1-47: El Sábado: Jesús realiza en sábado obras que solo.
1-15: El don de la vida al hombre curado.
16-47: Discursos explicando el don de la vida y su obra en sábado.
- II. 6,1-17: La Pascua: Jesús da un pan que sustituye al maná del éxodo.
1-21: Multiplicación de los panes; Jesús caminó sobre las aguas;
22-24: Transición: la multitud acude a Jesús.
25-71: Discurso explicando la multiplicación.
- III. 7,1-8,59: Los Tabernáculos: Jesús en lugar de las ceremonias del agua y de la luz:
1-13: Introducción: ¿subirá Jesús a la fiesta?
14-36: Primer episodio: discurso en el día medianero de la semana de las fiestas:
37-52: Segundo episodio: el último día de la fiesta [7,53-8,11: la adúltera]
8,12-59: Tercer episodio: Discursos varios.
9,1-10,21: Secuelas de los Tabernáculos:
1-41: Curación del ciego de nacimiento: Jesús como luz;
10,1-21: Jesús como puerta del redil y pastor.
- IV. 10,22-39: La Dedicación: Jesús, Mesías e Hijo de Dios, es consagrado en lugar del altar:
22-31: Jesús como Mesías;

⁷⁴ *Ibíd.*, 163-164.

32-39: Jesús como Hijo de Dios.

40-42: Conclusión al ministerio público.

Cuarta parte: Jesús avanza hacia la hora de la muerte y la gloria (11-12):

- I. 11,1-54: Jesús da la vida a los hombres; los hombres condenan a muerte a Jesús:
1-44: Jesús da la vida a Lázaro
45-54: El Sanedrín condena a muerte a Jesús
55-57: Transición: ¿subirá Jesús a Jerusalén para la Pascua?
- II. 12,1-36: Escenas preparatorias para la Pascua y la muerte:
1-8: Jesús es ungido en Betania
9-19: Las multitudes aclaman a Jesús que entra en Jerusalén
20-36: La llegada de los griegos señala que ha llegado la hora.

Conclusión: Valoración y resumen del ministerio de Jesús (12,37-50):

12,37-43: Valoración del ministerio de Jesús en su pueblo;

44-50: Un discurso suelto de Jesús (sumario).

13,1-20,31: El libro de la gloria:

- I. 13,1-30: La cena:
1-20: El lavatorio
21-30: Predicación de la traición.
- II. 13,31-17,26: El último discurso:
13,31-14,31: Primera sección: La partida de Jesús y el futuro de los discípulos:
31-38: Introducción
14,1-14: Primera unidad: Jesús es el camino hacia el Padre para todos los que creen en Él.
15-24: Segunda unidad: El Paráclito, Jesús y el Padre vendrán a los que aman a Jesús.
25-31: Tercera unidad: Pensamientos finales de Jesús antes de la partida.
15-16: Segunda sección: La vida de los discípulos y su encuentro con el mundo después de la partida de Jesús:
15,1-17: La vid y los sarmientos
15,18-16,4a: Odio del mundo a Jesús y a sus discípulos
16b-33: Duplicado de la primera sección.
17,1-26: La oración final de Jesús
- III. 17,1-27: El prendimiento e interrogatorio de Jesús
18,28-19,16a: El juicio de Jesús ante Pilato
- IV. 19,16b-42: Ejecución en la cruz y sepultura de Jesús.
20,1-18: Junto al sepulcro:
1-10: Visitas al sepulcro vacío.
11-18: Jesús se aparece a la Magdalena
20,19-29: En el lugar en que están reunidas los discípulos

19-23: Jesús se aparece a los discípulos

24-29: Jesús se aparece a Tomás

30-31: Declaración de las intenciones del autor.

El Epílogo: 21,1-14: Jesús resucitado se aparece a los discípulos junto al Mar de Tiberíades; 15-23: Jesús resucitado habla a Pedro; 24-25: la (segunda) conclusión.

4. Fe y discipulado en el evangelio de Juan

En este punto, nuestro trabajo se divide en dos partes: por un lado, la fe y, por otro, el discipulado. Como el propio título indica, nuestra atención se centrará en el EvJn. Pero para llegar a ella, tenemos que empezar por la noción bíblica del NT al respecto. En Jn 20,30-31 nos encontramos con una afirmación del evangelista que sostiene: «Jesús realizó en presencia de los discípulos otros muchos signos que no están escritos en este libro. Estos han sido escritos para que creáis que Jesús es el Mesías, el Hijo de Dios, y para que creyendo tengáis vida en su nombre». El texto habla de la finalidad del EvJn, que consiste en creer en Jesús como Mesías e Hijo de Dios.

4.1. Noción básica de la fe en el NT

Formalmente, en el NT como en el uso griego, el verbo πιστεύω⁷⁵ denota el contar con algo, la confianza y la creencia. El uso semítico produce algunos cambios, por ejemplo, con ἐπί más dativo o acusativo, o con ἐν. Es distintivo el uso de πιστεύειν con εἰς, que tiene el sentido nuevo y fuerte de «creer en», y que surge en el contexto de la misión de la iglesia. Otro sentido bastante común de πιστεύειν es «confiar en, fiarse de, encomendarse» (cf. Lc 16,11; Jn 2,24; también en pasiva; cf. Rm 3,2; 1Cor 9,17; Gál 2,7: se les confiaron los oráculos de Dios; se me ha confiado)⁷⁶.

Los términos sinonímicos de la fe son:⁷⁷

a). πίστις. Como en griego, el sustantivo πίστις significa «fidelidad», la «confianza» o la «fe», generalmente en forma absoluta, pero también aparece con las preposiciones εἰς, πρὸς, ἐπί, ἐν, y también con un genitivo objetivo.

b). πιστός. Esta palabra puede significar «fiel» o «confiado». El primer sentido es habitualmente secular, y no se adjunta ningún significado religioso especial cuando la referencia es al servicio a Dios (1Cor 4,2). La situación es diferente cuando leemos sobre la lealtad de la fe (Ap 2,10) o sobre el testigo fiel (Ap 2,13), pero cuando la predicación es πιστός la idea es sencillamente que es confiable (cf. 1Cor 10,13; 2Cor 1,18; 2Tim 2,13). Cuando la idea es «confiado», πιστός lleva el sentido religioso de «creyente».

⁷⁵ El sustantivo πίστις y el verbo πιστεύω ambos aparecen 243 veces en el NT. Horst Balz y Gerhard Schneider (eds.), *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, Vol. 2 (Salamanca: Sígueme, 2012), 944.

⁷⁶ Gerhard Kittel, *Grande lessico del Nuovo Testamento*, Vol. 10 (Brescia: Paideia, 1975), 415-418.

⁷⁷ *Ibid.*, 418-421.

c). πιστόω. En el NT esta palabra figura solamente en pasiva en 2Tim 3,14, en el sentido de «ser hecho creyente (seguro)» (1Clem 42,3). En 1Clem 15,4, sin embargo, el sentido es «permanecer fiel a».

d). άπιστος. Esto podría significar «sin fe» en Lc 12,46, pero el sentido más probable es «incrédulo» (cf. Mc 9,19). En Hch 26,8 el significado es «no digno de crédito».

e). άπιστέω. Este verbo significa «ser infiel» en Rm 3,3, «no creer» en Lc 24,11, y más técnicamente «negarse a creer» en Mc 16,16.

f). άπιστία. Esta palabra significa «infidelidad» en Rm 3,3; Heb 3,12, «incredulidad» en Mc 6,6, «falta de crédito» a las palabras en Mc 16,14, y «falta de fe» respecto al mensaje cristiano en Rm 11,20.

g). όλιγόπιστος. Esta palabra se deriva del judaísmo y sólo figura en los autores de los Sinópticos (Mt 6,30; 8,26; 14,31; 16,8). όλιγοπιστία es una variante en Mt 17,20.

Respecto al uso general del término, Kittel subraya los siguientes aspectos:⁷⁸

a). πιστεύω es «creer». En el NT el verbo πιστεύω adquiere primacía para denotar la relación con Dios, en parte sobre la base del AT y en parte en relación con la misión cristiana y su llamado a la fe como un volverse a Dios. El verbo se suele usar para creer en la Palabra de Dios, por ejemplo, la Escritura (Jn 2,22), los Profetas (Hch 26,27), Moisés (Jn 5,46–47), o lo que Dios dice por medio de un ángel (Lc 1,20) o del Bautista (Mc 11,31). En esta misma línea, el NT dice que las personas deben creer en Jesús y en sus palabras (Jn 3,34; 5,38).

b). πιστεύω es «obedecer». Hebreos 11 subraya que creer es obedecer, como en el AT. Pablo, en Rm 1,8; 1Tes 1,8 (cf. Rm 15,18; 16,19), muestra también que creer significa obedecer. Habla acerca de la obediencia de la fe en Rm 1,5.

c). πιστεύω como «confiar». Este sentido es prominente en el NT, donde es fuerte la influencia del AT, como en Heb 11; Mc 5,36; Hch 3,16; 14,9. En Mc 11,22s; Sant 1,6 aflora una conexión con la oración. Pablo describe la fe de Abraham como confianza en el poder de Dios de realizar milagros (Rm 4,17s; cf. 9,33; 10,11).

d). πιστεύω como «tener esperanza». La relación entre la fe y la esperanza resulta clara en Rm 4,18 y Heb 11,13. Cuando la fe va dirigida hacia lo que es invisible, entraña confianza. Cuando la πίστις es específicamente fe en Cristo, la esperanza se menciona por separado; pero esa esperanza contiene un elemento de confianza creyente (1Tes 1,3; 1Cor 13,13; 1Pe 1,21).

e). Fidelidad. El sentido veterotestamentario de «fidelidad» halla ecos en Heb 12,1; 13,7; 2Tim 4,7; Ap 2,13; Heb 11,17; Sant 1,2-3. Este es también el punto de vista de Pablo cuando se refiere negativamente a la άπιστία («infidelidad») de Israel en Rm 3,3. En 1Cor 16,13, sin embargo, πίστις es la fe a la cual hay que ser fiel.

⁷⁸ *Ibid.*, 421-431.

También Kittel ofrece el uso específicamente cristiano de los términos mencionados:⁷⁹

a. πίστις como aceptación del mensaje. Especialmente cuando se usa con εἰς, πίστις es la aceptación salvífica de la obra de Cristo tal como se proclama en el Evangelio. Esto incluye el creer, el obedecer, el confiar, el tener esperanza y el ser fiel, pero es principalmente fe en Cristo. Para los gentiles, significa la conversión al Dios único que ha hecho posible la salvación en su Hijo y por medio de él.

b. En Rm 10,9, Pablo habla del contenido de la fe. La fe en Cristo significa fe en su resurrección, y su resurrección implica su previa muerte por el pecado (1Cor 15,11; Rm 4,24; 1Tes 4,14; Flp 2,6s).

c. La fe como relación personal con Cristo. Creer en Cristo implica una relación personal similar a la relación con Dios en el AT, aunque el NT tiende a usar construcciones diferentes para creer en Dios que para creer en Cristo⁸⁰. La aceptación del evangelio es la aceptación de Cristo como Señor, ya que no se puede separar a Cristo de la historia de la salvación. El aspecto personal sobresale en Rm 10,9; Gál 2,20; Flp 1,29; 1Pe 1,8.

d. La fe puede ser aceptación del mensaje, como en Hch 20,21, o puede ser el continuar creyendo, como en 1Cor 2,5. Puesto que el creer es dinámico, puede ser débil o fuerte (Rm 12,3; 14,1), puede crecer (2Cor 10,15), puede soportar (Col 1,23), y también puede haber referencias a su plenitud (Hch 6,5), su práctica (1Tes 1,3) y su unidad (Ef 4,13).

e. Pablo puede llamar πίστις al mensaje mismo. En cuanto tal, la πίστις es un principio, en contraste con la Ley (Rm 3,31; cf. 3,27: la Ley de la fe). En estas líneas, la πίστις es el cristianismo, ya sea como el ser cristiano o como el mensaje cristiano (cf. Gál 6,10; 1,23). Hch 6,7 y Ef 4,5 ofrecen usos parecidos.

En la literatura griega, el verbo creer se usa con valor transitivo e intransitivo. Su valor transitivo significa confiar, mientras su uso intransitivo tiene dos significados: «dar crédito a», «creer» y «tener confianza en», «confiar»⁸¹. Normalmente, el primer sentido va con una cláusula ὅτι, mientras que el segundo sentido va con dativo. En los escritos herméticos «creer» llega a tener una conexión con la idea de revelación⁸². En los LXX, πιστεύειν se usa para traducir la forma hifil de una raíz 'mn. El hifil significa «permanecer firme» a una persona u objeto. Así, el significado del verbo hebreo se aproxima más al segundo sentido (creer + dativo)⁸³.

⁷⁹ *Ibíd.*, 431-449.

⁸⁰ El verbo creer + dativo de persona significa dar crédito a alguien; creer + dativo de cosa significa dar fe a las palabras o al mensaje de alguien; el verbo creer + ὅτι significa «creer que». También puede ir con acusativo de cosa; con infinitivo; con frases preposicionales. También el verbo creer se usa en el sentido absoluto. El objeto de la fe es Dios (Rm 4,3; Gál 3,6; Sant 2,23; Jn 5,24; Hch 27,25; 1Jn 5,10b). Balz y Schneider, *o. c.*, 945-946.

⁸¹ Dodd, 213.

⁸² *Ibíd.*, 213-214.

⁸³ *Ibíd.*, 215.

Respecto al grupo de palabras «πίστις/πιστεύειν/ὀλιγόπιστος/ἄπιστος», más de la mitad se hallan en historias de milagros. Con preferencia se emplea este grupo de palabras en los casos en que algunas personas acuden a Jesús en busca de auxilio. La fe consiste entonces en la certeza de que Jesús puede ayudarles, porque tiene poder sobre los espíritus y las enfermedades. Esta certidumbre es más que simple creencia en milagros; supone una actitud ante la persona y la misión de Jesús⁸⁴.

4.1.1. La fe en los sinópticos

En el evangelio de Marcos, el sustantivo fe (2,5; 5,34; 10,52) está relacionada con personajes que no son discípulos. Aquí la fe se define como la confianza radical en la persona de Jesús. Los textos como Mc 4,40; 11,22.23-25 recogen el tema de la falta de fe que caracteriza a los discípulos de Jesús. La ausencia de la confianza produce miedo. En cuanto el verbo creer equivale a ser de Cristo. De todo lo dicho, podemos decir que, en Mc, la fe se caracteriza por la confianza en la persona de Jesús que trae vida para todos aquellos que se acercan a él⁸⁵.

En el evangelio de Mateo se refuerza la visión de Marcos en el tema de la fe en dos direcciones: por un lado, añade dos personajes creyentes que no pertenecen al grupo de discípulos ni al pueblo de Israel (Mt 8,10: el centurión romano, y Mt 15,21-28: la mujer cananea). En cuanto a los discípulos, Jesús los llamó hombres de poca fe (Mt 8,26; 6,30; 16,8; 14,31; 21,21-22; 23,23; 24,45; 25,21.23). Lo específico de Mt está en el uso del verbo creer hasta tres veces en la parábola del padre y los dos hijos (21,28-32), insistiendo en la falta de fe de los sumos sacerdotes y ancianos del pueblo⁸⁶.

En cuanto a Lucas, sigue a Mc y Mt respecto al tema de la fe. Éste añade otros dos personajes: la pecadora pública perdonada (Lc 7,50), y el leproso samaritano (Lc 17,19). Se resalta la preferencia de Jesús por los marginados y pecadores. Lc matiza más la falta de fe de los discípulos con el uso del verbo creer y no creer. Solo dos de las nueve tienen paralelo con Mc (Mc 5,36 = Lc 8,50; Mc 11,31 = Lc 20,5). Lc utiliza de manera muy personal el verbo (1,20.45; 8,12-13; 16,11; 22,67; 24,25). Los dos usos lucanos del verbo «no creer» están relacionados con los discípulos (Lc 24,11.41). También en Lc la generación incrédula (Lc 9,41) se refiere en el contexto a los discípulos⁸⁷.

Según Romano Guardini, la fe es la actitud de una persona hacia Jesús. Y en los Sinópticos la fe es creer en una figura y unos hechos concretos (Revelación)⁸⁸. Esta fe es elemental; tiene un carácter de un comienzo, sin desarrollarse o articularse. La fe sinóptica

⁸⁴ Joachim Jeremías, *Teología del Nuevo Testamento*, Vol. 1 (Salamanca: Sígueme, 1974), 193-196.

⁸⁵ Balz y Schneider, 945-953.

⁸⁶ *Ibid.*

⁸⁷ *Ibid.*

⁸⁸ Romano Guardini, *Fe, amor y santidad* (Madrid: BAC, 2017), 13.

es un comportamiento concreto ante Jesús de Nazaret. Se expresa en la confianza en el poder milagroso que tiene para ayudar⁸⁹.

4.1.2. La fe en las cartas paulinas

El sustantivo πίστις y el verbo πιστεύω en Pablo se refiere:⁹⁰

a. Aceptación del mensaje. Para Pablo, la fe es primordialmente, no una disposición, sino una aceptación del mensaje relacionada con la confesión (Rm 10,9). La fe es una posibilidad histórica, no psicológica (Gál 3,25s). El acontecimiento de la historia de la salvación se hace real en el bautismo; la fe lo hace posesión del creyente. En cuanto a creencia en lo que el mensaje proclama, la fe reconoce su validez personal. Entraña obediencia como aceptación del acto divino tanto de gracia como de juicio en la cruz, lo cual aporta entendimiento tanto de Dios como de uno mismo. Dentro de este nuevo entendimiento brotan la confianza y la esperanza.

b. Modos de creer. Puesto que la fe implica confesión y obediencia, es un estado, así como un acto. Uno puede tenerla (Rm 14,22), estar en ella (2Cor 13,5), y mantenerse en ella (1Cor 16,13; cf. 1Tes 3,8; Rm 5,2). Pero el estar en la fe no es algo estático, ya que la fe está bajo ataque y tiene que afincarse (cf. Rm 11,20). Hay grados de fe (1Tes 3,10; 2Cor 10,15). Una fe débil (Rm 14,1-2) está relacionada con un conocimiento defectuoso de la conducta correcta (cf. Rm 14,2.23). La acción debe proceder de la fe (Rm 14,23) según la medida de la que cada uno goza (Rm 12,3).

Por su parte, R. Guardini ve que la fe en las cartas paulinas contiene estos elementos: confianza (convicción viva de que el hombre no puede hacer nada por si solo); reconocer y conocer que Dios sea Dios y el hombre sea el hombre; implica la renuncia al propio esfuerzo y tomar en serio que la salvación es gracia; la fe contiene un componente de liberación y de paz⁹¹. San Pablo subraya el aspecto de historicidad de la redención lo hace mediante el tiempo presente a través de la fe (es una realidad: a lo que fue históricamente; vivió e hizo). Cristo sigue viviendo en el creyente (Col 1,24; Flp 3,7-12; Gal 2,19). «De manera que el que está en Cristo es una criatura nueva; desapareció lo antiguo, mirad, ya es nuevo» (2Cor 5,17). Por lo tanto, en Pablo πιστεύειν/πιστία ocupan el centro de su pensamiento teológico. Los textos como Rm 10,9.14; 13,11; 1Cor 1,1,21; 2,5; 15,2.11; Gál 2,16, hablan de la aceptación del mensaje salvífico de Dios en Cristo. Así, la fe viene siempre de la Palabra (Rm 10,8.14.17; Gál 3,2.5)⁹².

⁸⁹ *Ibid.*, 18-19.

⁹⁰ Kittel, *Grande lessico*, 456-462.

⁹¹ Guardini, 31-35.

⁹² Balz y Schneider, 953-955.

4.1.3. La fe en el evangelio de Juan

El verbo πιστεύω aparece 98 veces en el EvJn y 9 veces en la primera carta de Juan. El sustantivo πίστις solo aparece en 1Jn 5,4. La acción πιστεύειν está ligada a los σημεῖα de Jesús que conducen a la fe (Jn 2,11.23; 4,53; 7,31; 11,15.42.45; 12,37, 20,31; según Jn 10,25.37s; 14,11 los ἔργα de Jesús deben conseguir la fe). Esta comprensión de la fe está sometida a una dura crítica⁹³.

Por un lado, la demanda de milagros que fundamenten la fe se pone de manifiesto como la actitud del mundo incrédulo (Jn 2,18; 4,48; 6,26s.30; 20,29). Se acentúa en que la fe está ligada a la palabra de Jesús o al testimonio acerca de Jesús (Jn 1,7; 4,39.41s.50; 5,24.47; 8,30s, 17,20; cf. 10,3.16.27; 18,37). Por otro lado, hay un ver con fe o un ver de la fe en la que los milagros de Jesús se convierten en signos del don que Jesús trae (Jn 6,40; 12,44s; 14,19; 16,16). En Juan, el conocer y saber forman parte de la estructura de la fe, y, de hecho, se asocian también entre sí πιστεύω y γινώσκω (6,69; 8,31s; 10,38; 17,8; 1Jn 4,16; cf. 16,30)⁹⁴.

El verbo πιστεύειν predomina en el EvJn. A pesar de ello, llama la atención de Lindsay que hay una ausencia evidente del uso explícito del verbo πιστεύειν en tres perícopas:⁹⁵ en el discurso de la Vid (Jn 15,2), en el relato de la Pasión (Jn 18,1-19,34) y en el relato de la aparición (Jn 21). Hay cuatro construcciones gramaticales en el uso del verbo πιστεύειν: primera, el uso absoluto (Jn 4,42; 5,44; 9,38; 11,15; 14,29; 16,31; 20,27.29); segunda, con la preposición εἰς (Jn 3,18; 6,29, 40; 9,35-36; 11,25.48; 12,36-37; 14,1; 16,9; 17,20); tercera, con la preposición διὰ (Jn 1,7; 4,39.42); y la fórmula πιστεύειν ὅτι (Jn 8,24; 11,27; 13,19; 16,30; 17,21)⁹⁶.

El sustantivo πίστις y el verbo πιστεύω se refieren:⁹⁷

1. Aceptación del mensaje. El sustantivo πίστις figura sólo en 1Jn 5,4, pero el verbo es común en Juan y suele denotar la aceptación del mensaje, ya sea con cláusulas de ὅτι, con εἰς, o en absoluto.

2. Con εἰς y dativo. En Juan, creerle a Jesús o a sus palabras es creer en Él, ya que el proclamador y el proclamado son el mismo, porque el proclamador mismo sale a nuestro

⁹³ *Ibid.*, 955-956.

⁹⁴ *Ibid.*

⁹⁵ Dennis R. Lindsay, "Believing in Jesus: John's Provocative Theology of Faith", *Restoration Quarterly* 58/4 (2016): 193-195. En cuanto al discurso de la Vid, la ausencia del verbo πιστεύειν puede ser más instructiva que desconcertante. Pues el evangelista utiliza otros conceptos que se asocian con el verbo πιστεύειν como αγαπάω (15,9.12.17), ακούω (15,15), ἀλήθεια (15,26), γινώσκω (15,18), y especialmente el verbo μὲνω (15,4.5.6.7.9.10.16). El tema de "observar mis mandamientos", que aparece en Juan 15,10.20, también está estrechamente relacionado con el uso de Juan de πιστεύειν en otras partes del Evangelio (por ejemplo 8,45-47; 14,12-15; cf 17,6-8). En cuanto a la narración de la pasión, la ausencia de lenguaje de fe es más instructivo. No aparece hasta después de la muerte de Jesús (19,35). Su aparición aquí llama la atención pues el verbo πιστεύειν aparece junto a otros conceptos como "ver", "testigo/testimonio", "verdadero" y "saber". Y finalmente, su ausencia en Jn 21 es un poco menos instructivo.

⁹⁶ *Ibid.*

⁹⁷ Kittel, *Grande lessico*, 471-488.

encuentro y habla con nosotros. El acto de Dios es palabra y Jesús es esta palabra-acto (Jn 1,1). Creer en Jesús es lo mismo que venir a Él, recibirlo a Él, amarlo (Jn 1,12; 5,43; 8,42).

3. Fe y salvación. La fe en la palabra que Jesús proclama, y que proclama a Jesús, trae la salvación (Jn 3,18; 5,24). En Juan, la palabra para decir salvación es «vida». Lo que el mundo llama vida no es vida; el mundo está en el error (Jn 8,44s).

4. La fe como renuncia al mundo. El mundo no conoce la verdadera vida ni la salvación y debe renunciar a sí mismo en una conversión hacia lo que no se ve (Jn 20,29). La fe misma no es una acción del mundo; tiene sus raíces en el otro mundo como don o acto de Dios. Hay que ser de Dios para oír su voz (Jn 8,47).

5. Fe y conocimiento. La fe nos hace permanecer en la Palabra (Jn 8,31), la cual a su vez permanece en los creyentes (Jn 15,4s). El conocimiento de la verdad viene con ese permanecer (Jn 8,32). El conocimiento es el conocimiento de la fe (Jn 17,24).

6. Fe y amor. El contenido de los mandamientos divinos corresponde a la unidad de fe y amor. La fe ve en Jesús al revelador del amor divino (Jn 3,16). El amor es engendrado por el recibir este amor (Jn 15,11s) y permanecer en Él (Jn 15,1s; cf. 1Jn 2,5.9s; 3,10-11; 4,7s). Se conoce que los creyentes son discípulos de Jesús, por su amor mutuo (Jn 13,35).

Según Marianne M. Thompson, la fe se puede definir como fidelidad en la confianza en el Dios que se da a conocer en Jesucristo⁹⁸. De esta definición se resaltan tres componentes básicos:⁹⁹ primero, la fe es fidelidad. Hay en el EvJn un énfasis en la importancia de perseverar, continuar, ser firme en la fe. Segundo, la fe es fe en el Dios que se da a conocer en Jesucristo. Incluso, donde la persona de Jesús parece ser el objeto explícito de la fe (por ejemplo, Jn 8,25.28.58; 17,3; 20,30-31), esa fe es dirigida a Dios por medio de Jesús. Tercero, la fe es firmeza en confiar en el Dios que se da a conocer en Jesucristo. El lenguaje de la fe de Juan es lenguaje de relación personal y experiencia: uno ama (Jn 13,34; 14,15.21.23-24; 15,12), sabe (Jn 14,7; 17,30), obedece (Jn 14,21-24; 15,12-14; 17,6), vive en comunión vital (Jn 14,23, 15,1-7) o en comunión personal (Jn 17,21.23), se enseña (Jn 6,45; 14,25; 16,13), tiene paz (Jn 14,1.27-28) y alegría (Jn 14,28; 15,11; 16,20-21; 17,13). El lenguaje de Juan toma prestado del mundo de la experiencia humana y de la vida: del parto (Jn 1,12-13; 3,1-6; 16,21), familia (Jn 1,12-13; 8,34-58; 14,18), amistad (Jn 15,15), comer y beber (Jn 6,31-58).

Al estudiar los personajes del EvJn, Manuel Moreno¹⁰⁰ observa que en los relatos como la curación del hijo del funcionario (Jn 4,43-54), la resurrección de Lázaro (Jn 11,14-15), la aparición a Tomás (20,24-29), se descubre un ejemplo de fe en Jesús. En este último relato, Juan amplía el tema de la fe/incredulidad. Por su parte, Moloney, al estudiar los textos de Jn 2,1-4,54, opina que el tema central es la fe correcta e incorrecta respecto a las

⁹⁸ Marianne Meye Thompson, "Signs and Faith in the Fourth Gospel", *Bulletin for Biblical Research* 1 (1991): 95.

⁹⁹ *Ibid.*, 95-96.

¹⁰⁰ Martín-Moreno, 138.177.261

palabras de Jesús¹⁰¹. Las localizaciones geográficas se convierten en un mapa de la fe en Jesús. Es aceptado en los confines de Israel (Jn 1,28; 10,42), en Galilea (Jn 2,11; 4,54), en Samaria (Jn 4,4) y en Betania. Sin embargo, en Jerusalén y Cafarnaúm son lugares donde se rechaza la enseñanza de Jesús (Jn 6,59; 8,20).

Según Tragan y Perroni, el ideal propuesto por el evangelista es creer sin haber visto (Jn 20,29), porque el verdadero fundamento del creer está en el testimonio de Jesús mismo (Jn 1,7; 4,39.41-42.50; 5,24.47; 8,30-31; 17,20), reposa en su Palabra (Jn 6,68-69). La fe nace del encuentro personal con Él. En el EvJn creer y conocer expresan la reacción humana a la acción divina manifestada en Jesús, el Cristo. Creer y conocer son una síntesis de la llamada evangélica a la esperanza y a la vida (Jn 3,21; 8,31-31)¹⁰².

Hablando de la fe de los discípulos y en particular lo que se refiere a Jn 16,30, han surgido diversas opiniones. En observación de C. Seglenieks, la mayoría opina que en este versículo se ve la poca fe de los discípulos (algunos hablan de la fe limitada o inmadura; otros hablan de la fe insuficiente o dudosa). Esta negatividad nace de una simple interpretación de la pregunta de Jesús. Este autor no comparte esta opinión de la mayoría. Su desacuerdo lo justifica así: primero, la confesión de los discípulos en Jn 16,30 debe entenderse como un reflejo positivo de la fe de los discípulos. Afirman una verdad clave de la identidad de que Jesús ha venido de Dios; segundo, la respuesta de Jesús debe leerse como un estímulo para perseverar frente a las pruebas, en lugar de una crítica a la falta de fe de los discípulos¹⁰³.

En el relato de María Magdalena y Tomás (Jn 20,1-18.24-29), a veces se suele comparar el grado de fe entre ambos personajes. En comparación con la fe del discípulo amado (icono de la fe perfecta), la de María Magdalena y la de Tomás se la clasifican como limitada. Sin embargo, Dorothy A Lee opina que esta interpretación no es del todo justificada. Dentro del esquema literario de Jn 20, ambos entablan una “lucha” por el entendimiento (la entrega del Espíritu: Jn 20,19-23) y llegan a la fe pascual. De ahí que Lee propone que la “lucha” debe leerse más en términos positivos que negativos, al igual que el malentendido es un marcador auténtico en el camino de la fe. Por tanto, la escena central del Jn 20 está en el don del Espíritu de Jesús¹⁰⁴. Lee dice que afirmar que el discípulo amado es central en Jn 20, porque su fe es mayor que la de los otros discípulos, es ignorar la ambigüedad de los vv.8-9. Es verdad que él tiene una relación única con Jesús (cf. Jn 13,23-26; 19,26-27.35) y que cree más que Pedro, pero aún no sabemos qué es ese “más”¹⁰⁵. Por tanto, las incomprensiones de ambos son reflejo de la característica de la comunidad que ha

¹⁰¹ Francis J. Moloney, *Johannine Studies 1975-2017* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2017), 331-353.

¹⁰² Tragan y Perroni, 101-102.

¹⁰³ Chris Seglenieks, “Now You Believe”: The Faith of the Disciples in John 16:30-33”, *Colloquium* 50/2 (2018): 90-92.

¹⁰⁴ Dorothy A. Lee, “Partnership in Easter Faith: The Role of Mary Magdalene and Thomas in John 20”, *JSNT* 58 (1995): 37-38.

¹⁰⁵ *Ibid.*, 38-39.

conocido a Jesús antes de la Pascua. Cada uno llega a la fe pascual y se convierte en receptor de la revelación¹⁰⁶.

Por su parte, B. A. Du Toit sostiene que existe una relación directa entre la cristología del EvJn y el aspecto de la fe. De hecho, dice que es necesario combinar la investigación del verbo πιστεύω con los discursos de despedida que hablan de la cristología joánica¹⁰⁷. En el discurso de despedida, el trato de Jesús con sus discípulos alcanza su punto culmen. Allí Jesús habla de la fe utilizando otros vocabularios como seguir (Jn 13,36), conocer a Jesús (Jn 14,7), conocer al Padre (Jn 14,9), estar en Jesús (Jn 14,20), obedecer sus mandamientos (Jn 14,21), amarlo (Jn 14,21). Aunque hay diferentes matices de significado, todos son ampliaciones de la afirmación de Jesús en Jn 14,1: «Creed en Dios y creed también en mí». Jesús los animó para avanzar en el camino de la fe. La fe plena solo se alcanzará cuando reciban el Espíritu Santo prometido por Jesús en su discurso de despedida¹⁰⁸.

Al estudiar el texto de Jn 20,1-10, Byrne opina que la fe del discípulo amado es un icono de la fe de las generaciones venideras. Lo que el discípulo amado ve en la tumba constituye una señal para él y que esto hace que su fe sea un anticipo de la de los creyentes subsecuentes¹⁰⁹. En su observación, Byrne se fijó en la posición del sudario que recuerda al episodio de Lázaro en Jn 11,44: «El muerto salió, atado de pies y manos con vendas, y el rostro envuelto en un sudario. Jesús les dijo: «Desatadlo, y dejadlo ir»¹¹⁰.

Síntesis: En el EvJn se ha constatado que la fe es un proceso paulatino de la fe inadecuada a la fe consolidada, verdadera, real, plena. Este proceso es lo que percibimos en los diversos encuentros y tratos de Jesús con sus discípulos o personajes del EvJn. En Jn 2,11 se dice que los discípulos creen en Él, pero luego, hay momentos en los que no han comprendido quién es realmente este hombre que habla con autoridad y obra signos. En Jn 6,29-30; 11,15 Jesús les insta a creer. Jesús trató de animarlos en el proceso de la fe. ¿Por qué la fe inadecuada se relaciona con la incompreensión? La respuesta sería que el ejecutor de los signos es el Hijo del Padre. El que capte y descubra este sentido alcanzará la fe plena.

Nos damos cuenta de que el evangelista Juan no se limita a expresar el misterio con una fórmula conceptual, sino también lo demuestra como una forma de vida, como la actitud de Cristo. Esta actitud se hace más evidente en el amor. En San Juan, el Logos

¹⁰⁶ Jesús se releva a María y lo que se revela es la confirmación de la promesa de Jesús en el discurso de despedida: su presencia final con la comunidad a través del Espíritu (cf. Jn 14,26; 15,26; 16,7-11.13-15). La confesión de Tomás Jn 20,28 encarna la fe pascual de la comunidad creyentes y al mismo tiempo es un momento de revelación (cf. Jn 1,1.14.18). Ambos dan testimonio de la resurrección. Por tanto, las palabras de Jesús son estímulos a la fe. Lee, "Partnership", 43-46.

¹⁰⁷ B. A. Du Toit, "The Aspect of Faith in the Gospel of John with Special Reference to the Farewell Discourses of Jesus", *Neotestamentica* 25/2 (1991): 327.

¹⁰⁸ *Ibid.*, 334-336.

¹⁰⁹ Brendan Byrne, "The Faith of the Beloved Disciple and the Community in John 20", *JSNT* 23 (1985): 87-88.

¹¹⁰ Lo que indica el sudario es que mientras Lázaro fue completamente pasivo en su regreso a la vida, Jesús se ha levantado activamente. De esta manera parecería que se cumple así la declaración del Buen Pastor: «nadie me la quita, sino que yo la doy por mi cuenta. Tengo poder para darla y tengo poder para recobrarla de nuevo. Este mandato recibí de mi Padre» (Jn 10,18). *Ibid.*, 87-88.

significa el sentido y la plenitud de la verdad y de la esencia del Dios vivo, manifestada en su Hijo Jesús. Este Logos sale al encuentro con la humanidad. Este Logos es la verdad; es la luz de los hombres; es la vida.

Se ha constatado que el tema de la fe es un tema transversal del EvJn. La fe aparece desde el principio hasta el final. El propósito del evangelista es provocar la fe en Jesús como Mesías e Hijo de Dios en sus oyentes. Esta fe implica una adhesión personal a Jesús. La unión existente entre el Hijo y el Padre se ha convertido en un paradigma de la relación de fe entre Jesús y sus creyentes. El clímax de la fe ideal en el EvJn lo ha representado Tomás: «¡Señor mío y Dios mío!» (Jn 20,28).

4.2. Noción básica de discipulado en el NT

En este apartado nos limitaremos al tema del discipulado en el NT y en particular en el EvJn.

4.2.1. El discipulado en los sinópticos

En griego, el sustantivo μαθητεύω significa hacer discípulo; en voz pasiva, llegar a ser discípulo. En el NT, el sustantivo μαθητής aparece 261 veces (en Mt 72 veces; en Mc 46 veces; en Lc 37 veces; en Jn 78 veces; en Hch 28 veces). El verbo μαθητεύω aparece 4 veces (Mt 13,52; 27,57; 28,19; Hch 14,21). El sustantivo μαθητής se concibe como la designación de alguien que se halla en relación de discípulo con otra persona y es instruido por ella¹¹¹.

Manuel Gesteira Garza habla de los principales términos para hablar del seguimiento en el NT:¹¹² primero, el verbo καλεῖν (llamar) aparece en todo el NT. En los evangelios éste se usa en tres formas: καλέω (llamar), προσκαλέω (llamar a sí), συγκαλέω (convocar). El verbo καλεῖν remite (1) a una «llamada» al seguimiento por parte de Jesús (Mc 1,20; Mt 4,21; Mt 10,1; Mc 6,7; Lc 9,1; Mt 10,1-6; 15,32; 20,25); (2) al sentido de «invitar» (Mt 22,3-4.8-9; Lc 14,16-17.24; 7,39, 14,7-13.16; Jn 2,2, Ap 19,9); (3) a la «elección y vocación» por parte de Dios (1Tes 2,12, 4,7; 5,24; Rm 8,30; 9,24; 1Cor 1,9; 7,15-24; Gál 1,6; 5,8.13; 1Pe 5,10; Heb 5,4). Segundo, el verbo ἐκλέγομαι (elegir), preferido por Lucas (Lc 6,13; Hch 1,2) y por Juan (Jn 6,70; 13,18; 15,16.19) para resaltar la autoridad de Jesús y su predilección. Este verbo “elegir” aparece también en las cartas paulinas, cuyo sujeto es Dios (Rm 8,33; 16,13; Ef 1,4; Col 3,12; Tit 1,1; etc.). Tercero, el verbo ἔρχομαι (venir), aparece en imperativo referido al seguimiento de Jesús (Mt 4,10; Mc 1,17; Mt 19,21; Mc 10,21; Lc 18,22). Este verbo destaca un carácter personalizado (Mt 16,24; Mc 8,34; Lc 9,22; 14,27; Mt 19,14; Mc 10,14; Lc 18,18; Jn 3,26; 5,40; 6,35.37.45.65; 7,37). Por tanto, suele ir acompañado de pronombres posesivos «a mí» o «a él». Cuarto, el verbo ἀκολουθεῖν (seguir), hace referencia tanto a los discípulos como a la gente en general. Aparece 56 veces en los sinópticos; 14 en Juan; 3 en los Hechos; y una vez en Pablo.

¹¹¹ Balz y Schneider, 114-115.

¹¹² Manuel Gesteira Garza, “La llamada y el seguimiento de Jesucristo”, en J. M. García-Lomas y J. M. García-Murga (eds.), *El seguimiento de Cristo* (Madrid: Comillas, 1997), 35-38.

Por su parte, Kittel observa que, en el NT, el sustantivo μαθητής figura solamente en los Evangelios y en los Hechos. Está atestiguado unas 250 veces, casi siempre para referirse a los que siguen a Jesús. Hechos lo tiene en forma absoluta para un discípulo de Jesús. Ocasionalmente se menciona a los discípulos del Bautista y de Pablo. En Marcos 2,18; 12,16 leemos acerca de los μαθηταί de los fariseos, y en Juan 9,28 de los μαθηταί de Moisés¹¹³.

También se ha constatado que hay una uniformidad del uso. En cada caso encontramos la adhesión a una persona. De Jesús, como jefe del grupo, es de quien se espera que dé la resolución en Marcos 2,18s, 23s. Es Él quien, como el Bautista, enseña a sus discípulos a orar (Lc 11,1s). El destino de los discípulos está ligado al de Él. Sin embargo, en Lucas comúnmente tiene μαθηταί para los discípulos personales de Jesús, pero después de Lc 22,45 nunca vuelve a usar el término en su Evangelio. Comienza nuevamente a usar el término en Hechos 6,1, pero esta vez para referirse a todos los creyentes¹¹⁴.

Según el testimonio recogido en Mc 3,7-12, las personas que seguían a Jesús se clasifican en dos grupos: un grupo separado frente a una gran multitud. Esta división la confirman estos textos (Mt 13,36; 14,22). Al grupo de la multitud se le aplica raras veces el sustantivo μαθητής. En Lc 6,13.17; 19,37.39 y en Jn 6,60.66; 7,3; 8,31; 19,38) aparece μαθητής como denominación de personas que pertenecían al grupo más amplio de adeptos. En general este término μαθητής se reserva para el grupo íntimo en torno a Jesús formado por los Doce (Mt 14,22; Jn 6,17; Mc 7,17; 9,28)¹¹⁵.

En la mayoría de los casos, los discípulos de Jesús han sido llamados por la iniciativa de Jesús (Mt 4,18-22; 9,9; Jn 6,70; 15,16). Además, a los discípulos se les revelaron los misterios del reino (Mt 13,1ss; 16,15-17.21; 17,22-23; 20,17-19). Según Mt 12,49, a los discípulos los considera como si fueran su madre y sus hermanos. Les enseñó a orar (Mt 6,9; Lc 11,2). El seguimiento de Jesús implica una renuncia (Mt 4,18-22, 9,9; Lc 14,26). Un rasgo característico de los discípulos de Jesús es su falta de comprensión ante las enseñanzas y las obras de Jesús (Mc 6,52; Mt 16,4-12; Mt 15,15-20; Mc 4,13, y sobre todo en los anuncios de la Pasión (Mt 16,21-23; Mc 9,31-32; Lc 18,34; Mc 4,40-41)¹¹⁶.

En relación con el tema del discipulado, Manuel Gesteira Garza presenta la singularidad del seguimiento de Jesús respecto de los rabinos. Los rabinos eran elegidos por sus discípulos debido a sus conocimientos de la Ley divina y tradiciones religiosas de Israel¹¹⁷. En el caso de Jesús, es al revés. Es Él quien los elige a ellos (Lc 6,13; Jn 13,18; 15,16.19). En algunos casos no acepta como discípulos a algunos que desean serlo (Mc 5,18-19; Mt 8,20; Lc 9,58). Jesús no actúa como maestro, sino como «precursor» o «pionero» de la fe y la salvación (Hch 5,31; Heb 2,10; 12,2): «va delante», como «camino nuevo y vivo»

¹¹³ G. Kittel, *Compendio del diccionario teológico del Nuevo Testamento* (EE. UU: Libros desafío, 2002), 434.

¹¹⁴ Kittel, *Compendio*, 434.

¹¹⁵ Balz y Schneider, 116-117.

¹¹⁶ *Ibid.*, 118-120.

¹¹⁷ Buscan al maestro no para seguirlo, sino para escuchar sus enseñanzas: pues no de un «seguir», sino de un «aprender». La meta era adquirir conocimientos y sabiduría. Los rabinos se hacen servir por sus discípulos. Cf. Gesteira-Garza, "La llamada", 58-59.

(Heb 10,20s), los incorpora al camino de la fe. Jesús comunica experiencia de vida. Invita a los que quieren seguirle a tomar la decisión (Mc 10,17-21; 12,32s). También incorpora al discipulado a las mujeres (Mc 14,40-41; Mt 27,55; Lc, 8,1-3; 23,49.55), a los pecadores públicos como Leví. Jesús se declara como «diácono» al servicio de los discípulos y de todos (Mc 10,45; Lc 22,25-26). Orienta su actuación hacia la creación de una nueva comunidad en la que se basa en la igualdad y la fraternidad. Por ello, todos son hermanos (Mt 12,48s; Mc 3,33-35; Lc 8,21; Mt 23,8; Heb 2,11.17). Formar una nueva familia propuesta por Jesús implica renuncia y abandono (Mt 10,24s; Mc 8,34. En fin, los llamados al seguimiento son invitados a compartir la vida, la misión y el destino de Jesús (Mt 4,17; 10,5-8; Mc 3,14-15; Mt 19,28)¹¹⁸.

De los datos que acaba de presentar M. Gesteira, nos damos cuenta de que el discipulado de Jesús tiene un carácter abierto, universal e inclusivo, frente al exclusivismo de los rabinos. Se insiste en que fue Jesús quien tomó la iniciativa; llamó a los que quiso; la llamada tenía un doble objetivo (el seguimiento y la colaboración). La llamada implica una misión, una tarea que hay que cumplir «... os haré pescadores de hombres» (Mc 1,17), jornaleros (Mt 9,38) o pastores (Mt 9,36). Con estos términos “pescadores” y “jornaleros” se pone de manifiesto un elemento provisional del trabajo que se realiza al servicio del otro¹¹⁹.

Los discípulos son personajes importantes en los evangelios por el papel de ser colaboradores de Jesús. Tienen algo en común: primero, Jesús los llamó; segundo, le acompañaron en todo momento y fueron testigos de lo que hacía y enseñaba; tercero, tuvieron momentos de crisis en su seguimiento¹²⁰.

4.2.2. El discipulado en las cartas paulinas

En las cartas paulinas, no se utiliza el verbo “seguir” ni el sustantivo “discípulo. Pablo prefiere el término apóstol (enviado) y el verbo μιμέομαι (imitar) y el sustantivo μιμητής (imitador). Su uso es muy peculiar: se refiere a la imitación del propio Pablo por parte de los creyentes. Solo hay dos casos en los que Pablo emplea el verbo μιμέομαι en voz pasiva (2Tes 3,7.9), y el sustantivo μιμητής (1Tes 1,6). La imitación de Cristo por Pablo es raíz y fuente de la imitación de Pablo por los fieles (1Cor 11,1; cf. 1Tes 1,6; 2Tes 3,7.9; 1Cor 4,16; Heb 12,2). Pero también la imitación se hace desde el recuerdo del camino de Cristo (Flp 2,5-11; 2Cor 8,8-9) a fin de que los fieles identifiquen con los sentimientos y la actitud de Cristo. La imitación en sentido paulino abarca tanto el aspecto exterior, como interior (Gál 2,20; Flp 2,5s; Rm 15,2-3; 2Cor 8,9; Col 3,13; Ef 4,32)¹²¹.

¹¹⁸ Gesteira Garza, “La llamada”, 58-61.

¹¹⁹ El otro como horizonte y norma de nuestros quehaceres.

¹²⁰ Felipe F. Ramos (dir.), *Diccionario de Jesús de Nazaret* (Burgos: Monte Carmelo, 2001), 276-277.

¹²¹ Gesteira Garza, “La llamada”, 49-52.

4.2.3. El discipulado en el evangelio de Juan

El sustantivo μαθητής «discípulo» aparece 74 veces en el EvJn. Es lo específico del Evangelio: primero, el término lo aplica a los discípulos particulares, destacando la figura del discípulo amado. Segundo, desde el principio aparecen como creyentes en Jesús. Tercero, la tensión que aparece en algunos momentos entre Jesús y el grupo de discípulos. Por último, la afirmación de que los discípulos bautizaban¹²².

En el EvJn se emplea tanto el verbo “seguir” como el sustantivo “discípulo”. El uso y el significado del sustantivo “discípulo”, se refiere a los primeros discípulos de Jesús y a los que creen por su testimonio. El verbo “seguir” nunca aparece con el sentido puramente físico, sino teológico. Es decir, la razón del seguimiento se basa en la persona de Jesús y en sus obras (Jn 6,2.28). Gesteira observa que en el tema del seguimiento, Juan es más cercano a la visión de Mt (Jn 1,37-40; cf. Mt 4,20; Jn 1,43; 12,26; 20,22; 21,19; cf. Mt 8,22; Jn 6,2; cf. Mt 4,25; Jn 18,15; Mt 26,58), pero con diferencias, en las que Juan resalta la iniciativa de algunos discípulos que buscan a Jesús y éste responde con la invitación, y finalmente, el encuentro fortuito (Jn 1,36-46). También resalta el sentido personalista del seguimiento (Jn 8,12; 10,4.27; 13,36.37); su valor salvífico (el paso de la oscuridad a la luz, de la muerte a la vida); está vinculado también al tema del creer (Jn 12,44) y al carácter abierto del seguimiento (Jn 10,4.27). Por tanto, el EvJn personaliza todo el misterio de la salvación en Cristo. El seguimiento se plantea más desde el amor que desde la obediencia (Jn 13,14-15.34-35)¹²³.

El grupo de los Doce solo aparece en Jn 6,70-71, y no es representativo de la visión joánica del discipulado. El discipulado ideal lo representa el Discípulo Amado, como modelo de fe en Jesús (Jn 20,3-9.20-21). Los discípulos son los que creen en Jesús (Jn 2,11) y están unidos a Él (Jn 15,1-8). Las dos primeras secciones del evangelio presentan el proceso de fe de los discípulos (Jn 1,19-2,11) y las actitudes de algunos personajes representativos (Jn 2,12-4,54). A partir de ahí, vivirán junto a Jesús un proceso de enfrentamiento con respecto a los judíos (Jn 5-12). Los preparará (Jn 13-17) y este proceso se culmina en (Jn 20). Los cap. 13-17 son una larga sección en la que Jesús se encuentra solo con sus discípulos¹²⁴.

Desde el punto de vista joánico, el discípulo es aquel que se adhiere personalmente al Maestro. Se deja modelar y configurar por sus palabras y obras. Esta adhesión personal la ilustra muy bien la metáfora de la vid (Jn 15,1) y la imagen del rebaño (Jn 10,16)¹²⁵. Para Juan, ser discípulo es creer en la resurrección. Es también creer en la especial relación entre Jesús y su Padre. Es permanecer en su Palabra (Jn 8,31) y participar en su pasión, muerte y resurrección con todas sus consecuencias. Es acoger como propia toda la herencia del

¹²² José Luján, *Concordancias del Nuevo Testamento* (Barcelona: Herder, 1991), 244; 124-126; 190-192. Cf. Balz y Schneider, 115-121.

¹²³ Gesteira Garza, “La llamada”, 47-49.

¹²⁴ Ramos, 279.

¹²⁵ Martín Moreno, 38-39.

Maestro¹²⁶. En opinión de Izquierdo, el discípulo se caracteriza por la «capacidad de realizar un itinerario, no exento de dudas y dificultades, pero confiado y sostenido» por Dios¹²⁷.

La llamada de Jesús supone una búsqueda previa en los que se acercan a él. De hecho, les preguntó: «¿Qué buscáis?» (Jn 1,38)¹²⁸. Esta pregunta es tan importante por su contenido como por aquel que la pronuncia. Jesús introduce el tema de la búsqueda que también caracteriza al cuarto evangelio¹²⁹. La primera palabra que pronunciaron fue «Rabbí». Esta palabra denota la calidad de la relación. A través de la pregunta «¿Dónde vives», comienzan reconociendo a Jesús como maestro. La idea que subyace detrás de la pregunta es permanecer. Es un verbo que implica adhesión, unión y relación.

De la respuesta de Jesús «venid y lo veréis» (Jn 1,39) se resalta la idea de ir a vivir (seguir y convivir). La permanencia y estabilidad es un don y obra del Espíritu. Permanecer con Jesús equivale a permanecer en su palabra (Jn 8,31). Quedarse con Jesús es habitar en su Palabra. Jesús permanece en el amor del Padre (Jn 15,10). El verbo permanecer lo mismo que el verbo amar, se conjuga con todos los sujetos y en todos sus tiempos. Esta permanencia mutua se expresa en la figura de la vid (Jn 15,1)¹³⁰. El camino del discipulado se realiza junto con Jesús.

El discípulo amado es el ideal de un discípulo auténtico (unidad con Jesús, percepción profunda de fe, sabe estar y reconoce al Señor). Estos valores se explicitan en los siguientes pasajes: Jn 15,1-7; 17,20-23; 13,22-26, hablan del discípulo amado que está unido con Jesús; Jn 13,26; 20,3-5; 21,7, hablan del que enseguida percibe la revelación de Jesús; Jn 19,26-27 habla del discípulo que sabe estar al pie de la cruz; por último, Jn 21,7 habla del que reconoce inmediatamente al Señor resucitado. Según Víctor Codina, seguir a Jesús implica:¹³¹ el reconocimiento, la aceptación de su proyecto, proseguir su estilo evangélico, formar parte de su comunidad y finalmente, vivir bajo la fuerza del Espíritu.

Síntesis: Se ha constatado que el discipulado es otro elemento importante del EvJn. El discípulo se caracteriza como un creyente de Jesús, el Logos encarnado. Además, éste permanece siempre unido a Jesús. No solamente está unido con Jesús, sino también reconoce en Él al revelador del Padre. De hecho, un discípulo ideal para el cuarto evangelio se manifiesta en el personaje del discípulo amado.

Ser cristiano es todo lo que se dice en relación con la persona de Jesús de Nazaret. Es decir, una persona se denomina “cristiano” o “cristiana” porque es seguidor de Jesús. No solamente es un seguidor, sino también que es propiedad de Jesús. Se suele decir que la

¹²⁶ *Ibid.*, 39.

¹²⁷ Izquierdo, 131.

¹²⁸ Esta pregunta nos remite al ministerio público de Jesús. El evangelista lo presenta no sólo como alguien que realiza grandes signos, sino como alguien que realiza preguntas. “Jesús es la Palabra que interroga”. *Ibid.*, 77.

¹²⁹ *Ibid.*

¹³⁰ Martín Moreno, 68.

¹³¹ Víctor Codina, “Fe y discipulado”, *Theologica Xaveriana* 57, nº. 161 (2007): 176-181.

vida cristiana se expresa con la metáfora del “camino” que conduce al encuentro con Jesús. Este camino se llama el seguimiento de Jesús.

CAPÍTULO II: ANÁLISIS DE LOS TEXTOS: Jn 3,1-21; 7,45-52; 19,38-42

Nos hemos fijado en estos textos donde aparece Nicodemo objeto de nuestro trabajo. Dicha presencia llama nuestra atención por muchos motivos: es el único que entabla un diálogo vivo con Jesús e interviene con sus preguntas (Jn 3,2.4.9); cuestiona el cumplimiento de la Ley (Jn 7,50s); ayuda a embalsamar y a dar sepultura al cuerpo de Jesús (Jn 19,39s). Este capítulo lo dividimos en tres partes. En cada parte haremos su propia delimitación, estructura y análisis.

2. Texto Jn 3,1-21

En Jn 3,1-21 aparece Nicodemo por primera vez en el EvJn. Se le identifica por su afinidad al partido: «ἐκ τῶν Φαρισαίων» (v.1), por su oficio: «ἀρχων τῶν Ἰουδαίων» (v.1), y porque fue de noche a hablar con Jesús «οὗτος ἦλθεν πρὸς αὐτὸν νυκτὸς» (v.2). El tema principal gira en torno a la revelación de Jesús como el enviado del Padre en favor de toda la humanidad. A continuación, vamos a delimitar y estructurar el texto.

2.1. Delimitación y Estructura

2.1.1. Delimitación

Vamos a delimitar el texto, es decir, mostraremos dónde empieza y dónde termina. Para tal fin, nos basamos en cuatro aspectos: el lugar, el tiempo, el grupo de personas y el tema. De este modo nos ayudará a establecer las fronteras del texto.

Existe la dificultad de trazar el comienzo de la perícopa con la que precede (Jn 2,23-25)¹³². Sin embargo, con la que sigue (Jn 3,22s) no hay problema¹³³. Nosotros opinamos que la perícopa empieza en Jn 3,1 pues, aparece otro sujeto Nicodemo (era fariseo y magistrado de los judíos), es igual que en Jn 3,2 por medio del pronombre demostrativo «οὗτος» vino a Jesús. Efectivamente, no sólo introduce el nuevo personaje, sino también un momento temporal singular «νυκτὸς»¹³⁴, y termina en Jn 3,21. El lugar no lo explicita el texto. Pero si

¹³² Algunos autores (Zumstein; Blich; Acevedo; Mateos y Barreto; Alday; Huidobro) lo vinculan con Jn 2,23-25 por la repetición de algunos conceptos: hacer signos (2,23; 3,2), la mención al nombre (2,23; 3,1), los verbos conocer-saber (2,24-25; 3,2) y la referencia al hombre (2,25; 3,1). Además, por la mención temporal y espacial (se encuentra en Jerusalén en la fiesta de la Pascua 2,23). Sin embargo, otros (Dodd; Brown; Moloney; Beutler; Farelly; Bassler) ven que la perícopa empieza en 3,1 por el personaje de Nicodemo, la forma (del diálogo pasa al monólogo), el tema (el nuevo nacimiento: 3,3.5.7 y el creer: 3,12.15.16.18).

¹³³ En Jn 3,22s encontramos indicios del nuevo relato: un cambio de escena por la fórmula: «Después de esto» (3,22), el lugar: «tierra de Judea» (3,22), de personajes: «Jesús y sus discípulos» (v.22), «Juan» (v.23), «los discípulos de Juan» (v.25), de tema: el testimonio de Juan sobre Jesús. Cf. Dodd, 357-361; Brown, 353-355; Beutler, 105-106; Mateos y Barreto, 207-208; Zumstein, 161-164; Moloney, 125-130. Es decir, todos coinciden que la perícopa termina en Jn 3,21.

¹³⁴ En el NT, el sustantivo νύξ aparece 61 veces (20 veces en Sinópticos, 16 en Hch, 11 en Corpus Paulinum, 6 en Jn, 8 en Apocalipsis). En la mayoría de los casos el vocablo tiene la función simbólica para referirse a la

atendemos a la perícopa precedente (Jn 2,23-25) nos damos cuenta de que el encuentro tuvo lugar «en Jerusalén en la fiesta de la Pascua» (Jn 2,23).

El tema de la perícopa es doble: por un lado, el diálogo se centra en la idea del nuevo nacimiento como condición necesaria para entrar en el Reino de Dios y, por el otro, el monólogo se centra en el creer. En opinión de Dodd, el discurso “se ha convertido en una especie de programa de toda la obra de Cristo” pues, habla de la elevación del Hijo del Hombre (Jn 3,13-15), del amor de Dios al mundo (Jn 3,16-17), de luz y juicio (Jn 3,18-21)¹³⁵. Para Brown, en Jn 3,1-21, se condensan algunos temas de la revelación¹³⁶ del EvJn.

2.1.2. Estructura

De los autores que han estudiado este evangelio, descubrimos diversas propuestas respecto de la estructura¹³⁷. De éstas múltiples propuestas, adoptamos la de Brown, pues pensamos que él combina entre la forma y el contenido.

Respecto de la forma, Nicodemo hace tres preguntas (3,2.4.9) y a las tres preguntas, Jesús da respuesta (3,3.5.11). El contenido (temas): 3,3-8 se refiere a la función del Espíritu; 3,11-15 alude al Hijo del Hombre; y 3,16-21 se habla de Dios. Combinando entre la forma y el tema, este pasaje se estructura así:¹³⁸

v. 1: Introducción

vv. 2-8: Nacer de lo alto por el Espíritu es necesario para entrar en el reino de Dios:

a). vv. 2-3: Primera pregunta y respuesta: el hecho de nacer de lo alto.

b). vv. 4-8: Segunda pregunta y respuesta: ¿cómo nacer?

vv. 9-21: Todo esto será posible únicamente cuando el Hijo haya ascendido al Padre, y solo a quienes crean en Jesús:

vv. 9-10: Tercera pregunta y respuesta:

acción salvífica de Dios (Mt 14,25; Mc 6,48; Jn 6,15-21; Lc 24,37) y también como esfera del juicio escatológico (Lc 12,20; 17,34; Jn 9,4) y de la traición (Jn 13,30). Pero también como el espacio de la decisión de fe (Mt 2,14; 26,31.34; Mc 14,30; Jn 3,2; 19,39; 11,10). Balz y Schneider, 448-452.

¹³⁵ Dodd, *Interpretación*, 354-357.

¹³⁶ Los temas de la revelación son el Espíritu (3,3-8), el Hijo del Hombre (3,11-15), Dios (3,16-21). Cf. Brown, 332-333. Sin embargo, para Mateos y Barreto, el tema de la perícopa girará en torno al verdadero fundamento de la fe en Jesús, *o. c.*, 182.

¹³⁷ Dodd lo estructura por el género literario y el tema: 3,1-10: el diálogo dramático (tema: el nuevo nacimiento) y 3,11-21: el monólogo (tema: el creer en el Logos encarnado), *o. c.*, 352-357; Zumstein lo hace desde la secuencia narrativa y el tema: 2,23-25 (El sumario); 3,1-12 (Un diálogo entre los dos protagonistas) y 3,13-21 (Un monólogo de Jesús joánico). El tema de la perícopa es la revelación de Jesús, *o. c.*, 138-140; Moloney se basa en las formas, género literario y tema: vv.1-2a (la escena y se presenta a dos personajes); vv.2b-11/12 (el diálogo entre Jesús y Nicodemo); vv.11/12-21 (el discurso de Jesús), *o. c.*, 112-113; Mateos y Barreto lo hacen a base del lugar, del tiempo, de la expresión, y del tema: 2,23-25 (reacción en Jerusalén: Jesús, Mesías reformador); 3,1-12 (Reacción farisea: Jesús, Mesías-maestro); 3,13-21 (El Mesías levantado en alto), *o. c.*, 181-182.

¹³⁸ Brown, 333.

a). vv. 11-15: El Hijo tiene que ascender al Padre.

b). vv. 16-21: La fe en Jesús es necesaria.

Brown insiste en que todo el discurso se unifica mediante una inclusión¹³⁹. Sigue diciendo el autor que, si consideramos Jn 2,23-25 como introducción a la escena de Nicodemo, tenemos otra inclusión: en Jn 2,23 se habla de los que «le dieron su adhesión»; en Jn 3,18 se insiste en que la salvación es sólo para los que «creen en el Hijo único de Dios»¹⁴⁰.

2.2. Contexto inmediato

El texto de Jn 3,1-21 se encuentra dentro del marco del primer viaje a Jerusalén (Jn 2,13-3,36). En Jn 2,13-22, se habla de que Jesús tuvo el enfrentamiento con las autoridades de Jerusalén y en Jn 2,23-25 se habla de diversas reacciones ante los signos de Jesús. En este marco, Nicodemo aparece por primera vez: «Ἦν δὲ ἄνθρωπος ἐκ τῶν Φαρισαίων, Νικόδημος ὄνομα αὐτοῦ, ἀρχῶν τῶν Ἰουδαίων» (Jn 3,1), y entra en contacto con Jesús reconociendo su papel como Rabí venido de Dios «... καὶ εἶπεν αὐτῷ· ῥαββί¹⁴¹, οἶδαμεν ὅτι ἀπὸ θεοῦ ἐλήλυθας διδάσκαλος...» (3,2).

El tema de la perícopa es muy diverso. Para Mateos y Barreto, el tema girará en torno al verdadero fundamento de la fe en Jesús¹⁴². Según Moloney, habla de la fe de aquellos que llegaron a creer en Jesús por los signos que hacía¹⁴³. Por su parte, Dodd habla de que Jn 3,1-21 se ha convertido en “una especie de programa de toda la obra de Cristo”¹⁴⁴. Brown opina que, en Jn 3,1-21, se condensan los principales temas de la revelación manifestado a través de Jesús¹⁴⁵.

Respecto al pasaje que sigue (Jn 3,22s), autores como Robertson; Mateos y Barreto; Dodd; Barret; Brown; Moloney y Zumstein coinciden en que hay una delimitación clara al

¹³⁹ La escena empieza con la llegada de Nicodemo y termina con la afirmación de que los hombres han de abandonar las tinieblas y acercarse a la luz. Nicodemo inicia la conversación saludando a Jesús como maestro que viene de Dios; en la última parte del discurso se afirma que Jesús es el Hijo único de Dios (v. 16), al que Dios ha enviado al mundo (v. 17) como luz del mundo (v. 19). *Ibid.*

¹⁴⁰ Cf. Brown, *Ibid.* Por su parte, Bligh destaca la iniciativa de Nicodemo. El encuentro no fue casual porque Nicodemo fue quien vino a Jesús. Quizás fue guiado por el Espíritu, como el anciano Simeón en Lc 3,27. John Bligh, “Four Studies in St John, II: Nicodemus”, *Heythrop* 8, nº. 1 (1967): 42.

¹⁴¹ El vocativo ῥαββί aparece 15 veces en los evangelios (Mt 23,7.8; 26.25.49; Mc 9,5; 11,21; 14,45; Jn 1,38.49; 3,2.26; 4,31; 6,25; 9,2; 11,8). Era término para dirigirse a las personas doctas y su significado original es «grande». En el EvJn, ῥαββί se traduce por maestro. Se emplea por primera vez en los labios de los discípulos de Jesús (Jn 1,38). Balz y Schneider, 1291-1294. En Juan 3,26 se llama ῥαββί al Bautista. Jesús es llamado ῥαββί por Pedro en Mc 9,5 y por Judas en Mc 14,45. Cf. Gerhard Kittel y Gerhard Friedrich Geoffrey W. Bromiley, *Theological Dictionary of the New Testament* (Michigan: Grand Rapids, 2003), 961-965.

¹⁴² Mateos y Barreto, 182.

¹⁴³ Moloney, *El evangelio*, 111.

¹⁴⁴ Como la elevación del Hijo del Hombre, el amor de Dios al mundo, Jesús, luz del mundo y el juicio. Cf. Dodd, *Interpretación*, 357.

¹⁴⁵ Brown, 330.

respecto, por la fórmula «después de esto»¹⁴⁶. Además, se da una transición del lugar (Judea), el cambio de personajes (Jesús y discípulos, Juan el Bautista) y el tema (testimonio de Bautista sobre Jesús). Si Jn 3,1 (el uso de la partícula δὲ) atestigua el vínculo de Jn 2,23-25 (unidad de pensamiento: primer ministerio público de Jesús y la interpretación de los signos), en cambio, Jn 3,22 interrumpe el episodio del relato por la expresión «Después de esto, Jesús fue... al país de Judea»¹⁴⁷.

2.3. Crítica textual

Hay dos consideraciones importantes en el estudio bíblico respecto de la crítica textual: la primera es la crítica externa, y la segunda es la crítica interna. En Jn 3,1-21, descubrimos algunas variantes textuales. A continuación, las presentamos:

2.3.1. La variante ἀπεκρίθη Ἰησοῦς (v.3) está testificada por los papiros 66 y 75, los unciales B, K, L, W, Γ, ψ, 050, 083, la familia 1 y otros minúsculos. Por el contrario, los unciales κ, A, N, Δ, Θ, la familia de minúsculo 13, y otros más leen ἀπεκρίθη ὁ Ἰησοῦς. Ambas variantes están equilibradas. Por tanto, hay que acudir al testimonio interno: a favor de la segunda variante está basada en Hch 7,45, Heb 4,8, Lc 3,29, Mt 1,1.27,16s y Col 4,11. Es posible que el artículo ὁ se haya añadido posteriormente por influjo de estos textos. Juicio crítico del texto: teniendo en cuenta el testimonio externo y la preferencia por la lectura breve nos parece la primera variante debe considerarse como la original.

2.3.2. La variante αὐτὸν [ὁ] Νικόδημος (v.4) está atestiguada por los unciales κ, A, K, Γ, Δ, los minúsculos de la familia 1 y 13, y otros minúsculos más 565, 700, 892, 1241 y 1424. Por el contrario, los papiros 66 y 75, los unciales B, L, N, W, Θ, ψ, y algunos minúsculos 050, 579, y el leccionario 2211 leen αὐτὸν Νικόδημος. El testimonio externo habla claramente en favor de la segunda variante, aunque también está bien testificada la primera. El testimonio interno de la primera variante está apoyado por Jn 3,1.4.9; 7,50; 19,39. Es decir, hay un uso coherente del autor al respecto. Juicio crítico del texto: a pesar de que el testimonio interno habla en favor de la primera variante, en este caso, es preferible la segunda variante, pues está apoyada por unciales importantes.

2.3.3. La variante ἀπεκρίθη Ἰησοῦς (v.5) está apoyado por los manuscritos¹⁴⁸ importantes. Por el contrario, los unciales B, L, N, el minúsculo de familia 13 y otros 33 y 1424 leen ἀπεκρίθη ὁ Ἰησοῦς. El testimonio interno: la variante ἀπεκρίθη ὁ Ἰησοῦς esta apoyada por Hch 7,45; Heb 4,8; Lc 3,29; Mt 1,1.21.25; 27,16s; Col 4,11. Es posible que el artículo ὁ se haya añadido posteriormente por la influencia de estos textos. Juicio crítico del texto: aunque está apoyado por su testimonio interno, nos parece que la lectura preferible es la del testimonio externo por su brevedad.

¹⁴⁶ Es una fórmula itineraria que marca un nuevo comienzo de un relato.

¹⁴⁷ Marc Michel, "Nicodème ou le non-lieu de la vérité", *Revue des Sciences Religieuses*, Tomo 55, Fasc 4, (1981): 228.

¹⁴⁸ Manuscritos, en adelante lo mencionamos con la sigla mss.

Otra variante: **εἰσελθεῖν εἰς** (v.5) esta apoyado por los mss. importantes. Por el contrario, **ιδειν** está testificado por el uncial κ^* y la Vetus Latina. El testimonio externo está a favor de la lectura **ιδειν**. El testimonio interno: **εἰσελθεῖν εἰς** está atestiguado por Mt 2,21; Heb 10,5; Mc 9,25; Mt 5,20; 26,41; Lc 9,46; Jn 8,36; 8,51. Es posible que el testimonio interno se mantenga para armonizar con estos textos. Juicio crítico del texto: aunque el testimonio interno está a favor de la lectura **εἰσελθεῖν εἰς**, se debe preferir la variante que lee **ιδειν**, pues está apoyada por el uncial. Además, es coherente al estilo del autor (8,51.52.55; 14,23.24; 15,20; 17,6; 1 Jn 2,5).

Otra variante **τοῦ θεοῦ** (v.5). Algunos mms. griegos (κ^* 245, 291, 472, 1009 ¹²⁶) y la mayoría de los escritos patrísticos tempranos lo sustituyen por **τῶν οὐρανῶν**. Probablemente esta última es original. Pero lo llamativo es la edad y la diversidad de los testigos que lo apoyan y la probabilidad de que los copistas hayan introducido a **τῶν οὐρανῶν** para imitar con el pasaje de Mt 5,20; 7,21; 18,3; 19,23¹⁴⁹. Las ediciones modernas del NT han simplificado gradualmente la descripción de esta lectio en el aparato crítico, a pesar de que «**βασιλείαν τῶν οὐρανῶν**» aparece no sólo en algunas citas literarias patrísticas, sino como en un manuscrito muy importante del Codex Sinaitico¹⁵⁰.

2.3.4. La variante **ἐκ τοῦ πνεύματος** (v.8) está atestiguado por los mejores manuscritos. El uncial κ , Vetus Latina y Siriaco leen **ἐκ τοῦ υδατος και**. El testimonio interno: a favor del testimonio externo está apoyado por (Jn 3,3.5.7; Heb 1,7; Sal 104,4). Juicio crítico del texto: aunque la segunda variante está apoyada por el uncial Sinaitico y Vetus Latino y Siriaco, nos parece que la primera variante es más preferible.

2.3.5. La variante **πιστεύσετε** (v.12) esta atestiguado por los mss. importante. Por el contrario, el papiro 75, los unciales 050, 083, el minúsculo 579 y el leccionario 2211, y algunos Vetus Latina leen **πιστευετε**. El testimonio externo claramente está a favor de su textualidad. El testimonio interno: la variante **πιστευετε** está apoyado por Jn 5,38.48; 6,36; 8,45.46; 10,25.26.37.38; 12,36; 14,1.11; 16,31. Es coherente al estilo del autor. Juicio crítico del texto: a pesar de que el testimonio externo está a favor de su textualidad, sin embargo, el testimonio interno es coherente al estilo del autor.

2.3.6. La variante **ἀνθρώπου** (v.13). Los papiros 66 y 75, los unciales κ , B, L, T, W, 083, 086, la familia 33, 1241 y Eusebio leen **ἀνθρώπου** (v.13). Por el contrario, los unciales A, K, N, Γ, Δ, Θ, Ψ, 050, los minúsculos de familia 1 y 13, y otras versiones latinas leen **ων εν**

¹⁴⁹ Bruce M. Metzger, *Un Comentario textual al Nuevo Testamento*, 1ª ed. (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006), 174.

¹⁵⁰ Batovici opina que, «**τῶν οὐρανῶν**» en Jn 3,5 es una variante más importante de lo que podrían sugerir los aparatos de ediciones críticas recientes. Tiene un testigo importante a su lado (Codex Sinaitico) y varios testimonios patrísticos, y sin duda funcionaria bien en su contexto joánico. Sólo carece de apoyo en papiro para la afirmación de que es la lectura original al final del v. 5, con alguna posibilidad de éxito, en caso de que uno utilice este argumento. Se trata de una variante persistente con una historia propia, que ilustra un caso particular de la noción de texto vivo de los evangelios. Dan Batovici, "The τῶν οὐρανῶν Variant Reading in John 3:5", *Museikon*, 1 (2017): 15-17.

το οὐρανῶ. El testimonio externo está a favor de la primera variante a pesar de que la segunda está atestiguada por muchos manuscritos.

Respecto de esta variante, Bruce M. Metzger señala que, por un lado, «una minoría prefirió la lectura ἀνθρώπου ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ, con estos argumentos: de ser original la lectura breve, con el apoyo de los testigos egipcios, no puede verse la razón que llevó a los copistas a añadir las palabras ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ; la variedad de lecturas implica que, al haberse considerado que la expresión ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ resultaba objetable o superflua en el contexto, fue modificada para evitar que se pensara que el Hijo del Hombre se hallaba en el cielo en ese preciso momento. Por otro lado, la mayoría se mostró impresionada por la calidad del apoyo externo en favor de la lectura más breve y consideró las palabras ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ como una glosa interpretativa que refleja un desarrollo cristológico tardío¹⁵¹.

El examen de la evidencia externa e interna para la lectura de Jn 3,13, indica que la lectura más larga (que incluye la cláusula «que está en el cielo») tiene una atestación externa exhaustiva. Esta lectura larga es una prueba de la omnipresencia del Jesús terrenal¹⁵². Sigue diciendo este autor que, dado la fuerza y la diversidad de la atestación externa, la improbabilidad de una omisión accidental y la probabilidad intrínseca que favorece la inclusión de la frase sugiere que el texto más extenso que incluye las palabras «que esté en el cielo» merece ser tomado más en serio por los editores del griego del NT¹⁵³. También R. Larry Overstreet opina que la lectura de texto mayor representa la mayoría de las variantes textuales, es el verdadero texto de Juan 3,13. Dicho texto sirve como una evidencia de la doctrina de la omnipresencia de Cristo y también del concepto de unión hipostática¹⁵⁴.

2.3.7. La variante **υἱὸν τὸν** (v.16). Los papiros 66, 75, los unciales κ*, B, W leen υἱὸν τὸν (v.16). Por el contrario, el papiro 63, los unciales κ², A, K, N, Γ, Δ, Θ, Ψ, el minúsculo de familia 13, los minúsculos 579, 700, 892, 1241, 1424, 1844, 12211¹, Orígenes, Vetus Latina, Siriaco leen υἱὸν αὐτοῦ τὸν. Ambos están muy equilibrados. El testimonio interno: la variante υἱὸν τὸν está apoyada por Jn 1,14.18; 3,18; 1Jn 4,9. Juicio crítico del texto: a pesar de que la segunda variante está apoyada por muchos testimonios, optamos por la primera, pues es más breve.

¹⁵¹ Metzger, 174.

¹⁵² La omisión, aunque temprana y apoyada por los principales representantes del texto alejandrino es menos probable que sea original debido a la escasez y limitación geográfica del soporte de los manuscritos. No parece haber una razón concluyente basada en criterios externos para rechazar el fuerte testimonio textual e histórico a favor de la lectura más larga. David Alan Black, "The Text of John 3:13", *Grace Theological Journal* 6,1 (1985): 49-66.

¹⁵³ *Ibid.*

¹⁵⁴ En su ministerio en este mundo fue visto como el Hijo del Hombre, y nunca dejó de ser Dios. Cuando Jesús interactúa con Nicodemo, él explica que Aquel que ha bajado del cielo con la verdad como una persona puede nacer «de arriba», del cielo, es el mismo Dios. El mismo Dios está demostrado por el hecho de su omnipresencia, que mientras hablando a Nicodemo en el mundo en su cuerpo humano, él también simultáneamente está en el cielo en su divinidad. R. Larry Overstreet, "John 3:13 and the Omnipresence of Jesus Christ", *The Evangelical Theological Society* (November 2003): 26-27.

2.3.8. La variante **τὸν υἱὸν εἰς** (v.17). Los papiros 66, 75, los unciales κ, B, L, T, W, 083, el minúsculo de familia 1 y 565 leen τὸν υἱὸν εἰς (v.17). Por el contrario, el papiro 63, los unciales A, K, N, L, Γ, Δ, Ψ, 086, los minúsculos de familia 1 y 13, y otros más leen τὸν υἱὸν αὐτοῦ εἰς. Finalmente, el uncial Θ lee αὐτον. Los testimonios externos están muy equilibrados, en cambio, la última variante no tiene más apoyo textual. El testimonio interno: el verbo πιστεύειν no se construye nunca, excepción de éste, con la preposición ἐν, sino siempre con εἰς. Por tanto, el ἐν αὐτῷ no debe relacionarse con «creer», sino con vida eterna»¹⁵⁵. Juicio crítico del texto: si se admite esta explicación del testimonio interno, entonces la variante τὸν υἱὸν εἰς ha de tenerse por original.

2.3.9. La variante **ὁ δὲ μὴ πιστεύων ἤδη κέκριται** (v.18). Los papiros 36, 63, 66 y 75, los unciales A, K, L, N, Γ, Δ, Θ, Ψ, 083, 086, los minúsculos de familia 1 y 13, y otros más leen ὁ δὲ μὴ πιστεύων ἤδη κέκριται (v.18). Por el contrario, algunos unciales κ, B, W, y otros minúsculos lo omiten. Según el testimonio externo, se ha de conceder clara preferencia a la primera variante, pues está atestiguado por los manuscritos importantes.

2.3.10. La variante **τὰ ἔργα αὐτοῦ** (v.20). Los unciales κ, B, Γ, Δ, 050, 083, 086, los minúsculos 579, 700, 12211, Orígenes y Vetus Latina τὰ ἔργα αὐτοῦ (v.20). Por el contrario, el papiro 75, los unciales A, K, W, y algunos minúsculos leen αὐτοῦ τὰ ἔργα. El papiro 66, los unciales N, Θ, Ψ, el minúsculo de familia 13, y otros pocos leen τὰ ἔργα αὐτοῦ ὅτι πονηρὰ ἐστίν (εἰσὶν Ψ). El testimonio externo está bastante dividido. El testimonio interno: el uso común en Juan es τὰ ἔργα αὐτοῦ (Jn 3,20; 7,7; 14,10). Juicio crítico del texto: teniendo en cuenta el testimonio externo e interno, nos parece que debe considerarse la original, la primera variante.

2.4. Análisis exegético de Jn 3,1-21

En la perícopa de Jn 3,1-21 veremos dos maestros (cf. 3,2 donde se llama a Jesús ῥαββί “excelencia” y en 3,10 se dirige a Nicodemo como διδάσκαλος τοῦ Ἰσραήλ), discutiendo sobre la condición necesaria para entrar en el Reino de Dios. Aquí encontramos un doble género literario: diálogo (3,1-12) y monólogo (3,13-21). Ambos están interconectados por los personajes, el tema, el lugar y el tiempo en que se desarrolla la perícopa.

A continuación, presentamos el análisis de cada versículo de la perícopa.

Ἦν δὲ ἄνθρωπος ἐκ τῶν Φαρισαίων, Νικόδημος ὄνομα αὐτῷ, ἀρχὸν τῶν Ἰουδαίων.

Había un hombre de los fariseos, su nombre era Nicodemo, magistrado de los judíos (v. 1).

En este versículo hay tres aspectos que nos llaman nuestra atención.

¹⁵⁵ Barret, 214.

Primera, Ἦν δὲ ἄνθρωπος ἐκ τῶν Φαρισαίων¹⁵⁶. La partícula ἐκ está en el genitivo partitivo¹⁵⁷. Normalmente, en Juan, esta partícula tiene su función explicativa y transicional, y no adversativa¹⁵⁸. Fijándonos en esta explicación, podríamos decir que la partícula ἐκ subraya el aspecto de pertenencia. Es decir, Nicodemo pertenecía al grupo de los fariseos. Pero también, autores como Mateos y Barreto, Robertson, Cotterell¹⁵⁹, Moloney, Brown, Zumstein, la vinculan con la descripción de Jn 2,23-25, para identificarlo con los que habían creído en los signos obrados por Jesús. Entonces podemos decir que Nicodemo pertenece al partido fariseo y miembro del Sanedrín. Esta anotación es importante, pues todo el debate posterior (sobre su papel dentro del EvJn) tiene mucho que ver con todo esto.

Segunda, Νικόδημος¹⁶⁰ ὄνομα αὐτοῦ (sust. nom. masc. sing.). Esta forma de presentación es típica de Juan (cf. Jn 1,6: ὄνομα αὐτοῦ). ¿Quién es Nicodemo según el EvJn? El testimonio interno lo define como «un hombre de los fariseos», «magistrado de los judíos» (3,1); «que era uno de ellos» (7,50); «el que de primero había ido a él de noche» (19,39). Los estudiosos del EvJn lo identifican como una de las personas mencionadas en Jn 2,23-25. De hecho, su «nosotros» (v.2) casi le convierte en portavoz de aquel grupo¹⁶¹. Otros (Robertson, Barret, Alday) lo identifican como un nombre griego y aparece en Josefo (Ant. XIV. iii. 2) como el nombre de un embajador de Aristóbulo a Pompeyo¹⁶² que hacia los años 70 residía en Jerusalén un potentado muy generoso, llamado Naqdimón. Es posible que Nicodemo residiera en Jerusalén desde joven¹⁶³.

Michael Goulder presenta la imagen de Nicodemo de este modo:¹⁶⁴ i) es un fariseo; ii) es gobernante de los judíos; iii) viene a Jesús por la noche; iv) llama a Jesús Rabí; v) los judíos-cristianos en realidad creían que Jesús era un maestro que vino de Dios; vi) su fe se

¹⁵⁶ En el NT se menciona a los fariseos 98 veces y principalmente en los sinópticos. En Mt 3,7s los fariseos se oponen al Bautista, y en Mc 10,1s; 12,13s son un partido contendiente contra Jesús. Muy temprano toman la resolución de que él debe morir (Mc 3,6). También en Juan los fariseos se oponen al Bautista (1,19), chocan con Jesús en cuanto a la observancia del sábado (5,1s) y toman la resolución de dar muerte a Jesús (7,32). Pero en Juan son más prominentes «los judíos» como conjunto (los dirigentes intelectuales y religiosos); los fariseos se hallan ahora en contacto más íntimo con los principales sacerdotes (7,32; 11,47), y se da poca cuenta de la distinción entre escribas y fariseos (cf. Jn 9). La separación de los fariseos respecto al pueblo sigue desempeñando un papel (7,49), pero no hay un juicio colectivo contra los fariseos y en el caso de Nicodemo, Juan 3,1-2 describe a un fariseo que simpatiza con Jesús (cf. 12,42). Balz y Schneider, 1925-1929. Cf. Dempsey Rosales Acosta, *Introducción a los evangelios canónicos* (Estella: Verbo Divino, 2019), 113-116.

¹⁵⁷ Max Zerwick y Mary Grosvenor, *Análisis gramatical del griego del Nuevo Testamento* (Estella: Verbo Divino, 2008), 346.

¹⁵⁸ Archibald Thomas Robertson, *Imágenes verbales en el Nuevo Testamento: tomo 5 – Juan y Hebreos* (Barcelona: Clie, 1990), 67.

¹⁵⁹ F. P. Cotterell, “The Nicodemus Conversation: A Fresh Appraisal”, *The Expository Times* 96 (1984-85): 238.

¹⁶⁰ Nicodemo es un personaje que atraviesa el EvJn de punta a punta, aunque aparece solo tres veces. Su itinerario está rodeado de ambigüedad y misterio. Cf. Christian Grappe, “Les nuits de Niodéme (Jn 3,1-21; 19,39) á la lumière de la symbolique baptismale et pascale du quatrième évangile”, en *Revue D’Histoire et de Philosophie Religieuses*, Tomo 87, nº. 3 (2007): 267.

¹⁶¹ Brown, 334.

¹⁶² Robertson, 67; Cf. R. Bauckham, “Nicodemus and the Gurion Family”, *Journal of Theological Studies*, Vol. 47 (1996): 1-37.

¹⁶³ Barret, 307-308.

¹⁶⁴ Michael Goulder, “Nicodemus”, *Scottish Journal of Theology*, Vol. 44 (1991): 154-155.

basa en las señales; vii) Jesús, con visión divina, ve directamente a través de su pretensión; viii) formula preguntas a Jesús; ix) habla débilmente a sus compañeros fariseos; x) es un ejemplo de un discípulo que no profesa públicamente su adhesión a Jesús; xi) aparece en la sepultura de Jesús junto con José de Arimatea.

Tercera, ἄρχων τῶν Ἰουδαίων. El sustantivo ἄρχων¹⁶⁵ (nom. sing.) significa gobernante, autoridad, dirigente. Podría referirse a un magistrado o miembro del consejo judío (cf. Jn 7,50; 11,47). Una vez más se resalta su adhesión al grupo de los judíos¹⁶⁶. ¿Quién es este grupo que Nicodemo supuestamente representa? Según Farelly, los grupos que representa son:¹⁶⁷ i) fariseo y líderes de los judíos; ii) uno de los “muchos”; iii) un creyente secreto; vi) un representante de “el mundo”.

οὗτος ἦλθεν πρὸς αὐτὸν νυκτὸς καὶ εἶπεν αὐτῷ· ῥαββί, οἶδαμεν ὅτι ἀπὸ θεοῦ ἐλήλυθας διδάσκαλος· οὐδεὶς γὰρ δύναται ταῦτα τὰ σημεῖα ποιεῖν ἃ σὺ ποιεῖς, ἐὰν μὴ ᾖ ὁ θεὸς μετ’ αὐτοῦ.

Éste vino a él de noche y le dijo: maestro, sabemos que has venido de Dios como maestro, nadie, pues puede hacer estas señales que tú haces, si no está Dios con él (v.2).

En este versículo nos fijamos en tres aspectos. Primero, vino de noche; segundo, maestro; tercero, sabemos...

Primero, ἦλθεν πρὸς αὐτὸν νυκτὸς¹⁶⁸. νυκτὸς es genitivo de tiempo. En el EvJn, la expresión “de noche”¹⁶⁹ adquiere un sentido simbólico y teológico. Dicha expresión siempre está en relación con «la tiniebla» (Jn 1,5). La noche y las tinieblas simbolizan el dominio del mal, la mentira y la ignorancia (cf. Jn 9,4; 11,10). Se oponen a la verdadera luz y al día (Jn 3,19s; 9,4; 11,9-10; 13,30).

¹⁶⁵ El término ἄρχων denota un «alto funcionario», principalmente en la vida civil, rara vez en la esfera religiosa, aunque Neh 12,7 se refiere a los ἄρχοντες de sacerdotes y Dn 10 a los seres celestiales que resguardan y representan a los estados individuales. El NT usa el término 1) para los oficiales romanos y judíos de diversas clases; 2) para Cristo en Ap 1,5; y 3) para el príncipe demoníaco (Beelzebú) que, según alegan los fariseos, está detrás de los exorcismos realizados por Jesús (Mt 12,24), pero cuyo poder está quebrantado (Jn 12,31), que no puede tocar al Cristo sin pecado (Jn 14,30), y que ya ha quedado bajo juicio (Jn 16,11); en las mismas líneas, Pablo habla del ἄρχων que actúa en los no cristianos (Ef 2,2) y de varias potestades de este mundo que han perdido su fuerza al tratar de hacer presa suya, por ignorancia, al Señor de la gloria (1Cor 1,6.8). Kittel, *Theological Dictionary*, 488-490.

¹⁶⁶ En el EvJn se refieren a los adversarios de Jesús (cf. Jn 1,19; 2,13-22; 5,16-18); se presentan como hostiles a Jesús (cf. Jn 9,22; 11,45-53; 12,42; 16,2; 18,28-19,16). Los judíos son aquellos personajes del relato que toman una decisión sobre Jesús. Es decir, no representan al pueblo judío. Cf. Francis J. Moloney, *The Gospel of John* (Minnesota Collegeville: The Liturgical Press, 1998), 9-11. Esta idea de Moloney lo suscribe también Martín-Moreno cuando dice que no se refiere «una etnia, ni cultura, ni un pueblo, sino una ideología» que se encarna en el poder. Martín-Moreno, 72.

¹⁶⁷ Farelly, “An Unexpected Ally”, 35-38.

¹⁶⁸ νύξ significa «noche», «oscuridad», «lo oscuro», y figuradamente «ceguera», «daño» o «muerte». La noche es tiempo para los demonios, pero también es tiempo para las revelaciones, especialmente por medio de sueños. En el NT, νύξ aparece 61 veces (20 en sinópticos, 16 en Hch, 11 en el Corpus Paulinum, 6 en Jn y 8 en Ap) y tiene primeramente el sentido literal de «noche». En la mayoría el vocablo desempeña la función de símbolo teológico. Por ejemplo, Nicodemo viene a ver a Jesús de noche (Jn 3,2). Jesús pasa toda la noche en diálogo con Dios (Lc 6,12). Balz y Schneider, vol. 2, 448-452.

¹⁶⁹ De noche simboliza su paso de las tinieblas a la luz, Jesús (Jn 3,21). Cf. Schnackenburg, 417.

Cotterell ha recogido cuatro posibles significados respecto a la palabra “de noche”:¹⁷⁰ i) como un simple marcador cronológico; ii) como reflejo de un deseo de anonimato por parte de Nicodemo; iii) como reflejo de la preocupación del redactor por el simbolismo de la noche frente al día; vi) como reflejo de la conocida costumbre de los rabinos de utilizar la noche para discusiones teológicas.

¿Por qué se fue de noche? Hay muchas interpretaciones al respecto. Para Robertson, quiso evitar los comentarios de otros miembros del Sanedrín y de otros círculos. Además, su interés de conocer a Jesús era real¹⁷¹. Zumstein resalta el carácter secreto de su iniciativa (v.2), pero también el hecho de que Nicodemo está sumido en las tinieblas (Jn 3,19)¹⁷². Lo cierto es que el encuentro no fue casual porque Nicodemo fue quien vino a Jesús. Quizá fue guiado por el Espíritu, como el anciano Simeón en Lc 2,25-27¹⁷³. George R. Wells piensa que, lo más probable de su venida fue que tenía un interés intelectual en ciertas fases del mensaje de Jesús¹⁷⁴.

Segundo, el sustantivo ῥαββί¹⁷⁵ (voc. masc. sing.) es el modo de dirigirse en arameo a un maestro. Técnicamente, Jesús no era Rabí reconocido de las escuelas, pero Nicodemo lo reconoce como tal (cf. Jn 1,38: Andrés y Juan)¹⁷⁶. Este título significa que tiene a Jesús por un conecedor y maestro de la Ley y los Profetas. Con este reconocimiento, parece ser que Nicodemo está dando un paso gigante, respecto de la hostilidad de los judíos narrados en Jn 2,13-22. Strombeck opina que la importancia completa de esta declaración es que un hombre normal se acercó a Jesús como un maestro que podía decirle cómo vivir una vida aceptable a Dios y así entrar en su Reino¹⁷⁷. Nicodemo toma la iniciativa y no habla sólo por sí mismo, sino por los muchos que creen¹⁷⁸.

El verbo οἶδαμεν (perf. ind. act. 1ª plu. de οἶδα) parece hablar por otros de su clase (cf. Jn 9,31: el ciego de nacimiento). Moloney subraya el carácter representativo de

¹⁷⁰ Cotterell, “The Nicodemus Conversation”, 238.

¹⁷¹ Robertson, 67.

¹⁷² Zumstein, vol. 2, 142.

¹⁷³ Bligh, “Four Studies”, 42.

¹⁷⁴ La conversación comienza como si Nicodemo admitiera libremente el valor trascendente del nacimiento de arriba y estuviera interesado simplemente en los medios para adquirirlo. Su primera pregunta no está formulada, pero está necesariamente implícita. George R. Wells, “Some Aspects of the Discourse with Nicodemus”, *The Biblical World*, Vol. 51, nº. 1 (1918): 4-5.

¹⁷⁵ La designación formal de Jesús como rabino procedente de un rabino suscita ciertas expectativas que esperan ser confirmadas en el discurso sucesivos. Sin embargo, en nuestro caso, el uso Rabbí no determina claramente la relación entre Jesús y Nicodemo. Formalmente, indica respeto, pero si vemos en conjunto del relato podría suponer un elemento de sarcasmo en el uso del término por Nicodemo. Y en nuestro caso, la comprensión del rabino debe depender necesariamente del conjunto del discurso. Cf. Cotterell, “The Nicodemus Conversation”, 239.

¹⁷⁶ Robertson, 68.

¹⁷⁷ La Ley no tiene poder vivificante. No pudo cambiar la naturaleza pecaminosa del hombre. En cuanto a todo esto, Nicodemo estaba en absoluta oscuridad; una oscuridad que aún mayor que la de la noche en que vino a Jesús. J. F. Strombeck, *Grace and Truth: Studies in the Gospel According to St. John (Bibliotheca Sacra, ¿1956?)*, 96-97.

¹⁷⁸ Es una figura representativa como la mujer Samaritana. Jesús habla a través de él a los muchos en la ciudad que están dispuestos a creer. Cf. Bligh, “Four Studies”, 42.

Nicodemo¹⁷⁹. Ese «nosotros» podrían ser los fariseos, o los ἄρχοντες, o los dos grupos, pero lo más probable es que se refiere a los «muchos» de Jn 2,23¹⁸⁰. En opinión de Cotterell, el “sabemos” aquí se ha tomado para referirse a uno u otro de cuatro grupos:¹⁸¹ i) el ἄρχων, el cuerpo del Sanedrín, del cual Nicodemo era miembro; ii) el grupo de personas, sus propios discípulos, o simplemente un grupo representativo de rabinos que lo acompañan; iii) todo el pueblo, con Nicodemo como representante de las masas; iv) los muchos de Jn 2,23 que habían creído en Jesús.

Tercero, ἀπὸ θεοῦ ἐλήλυθας διδάσκαλος¹⁸². La posición enfática de las palabras ἀπὸ θεοῦ podría implicar que Jesús es más que maestro, es un profeta¹⁸³. Reconoce la superioridad de Jesús (cf. Jn 3,10) y sus credenciales como maestro que ha venido de Dios¹⁸⁴. Robertson ve en esta frase la explicación de por qué Nicodemo vino a Jesús de noche¹⁸⁵.

οὐδεὶς γὰρ δύναται ταῦτα τὰ σημεῖα ποιεῖν ἢ σὺ ποιεῖς, ἐὰν μὴ ᾗ ὁ θεὸς μετ’ αὐτοῦ. La frase δύναται (ind. pres. 3ª sing. de δύναμαι) y ποιεῖν (ind. pres. act. de ποιεω) podría hacer alusión a Jn 2,23, en la que Jesús estaba en el centro de la atención y el interés de Nicodemo era real, pero quiso ser cauto. Por tanto, Nicodemo aceptaría a Jesús como maestro, por las señales que realizó (cf. Jn 2,23). Pero la única señal que realizó hasta este capítulo es la de Caná. Se supone que los lectores de Juan están familiarizados con la tradición sinóptica, en la que se describen innumerables milagros del Señor¹⁸⁶.

ἐὰν μὴ ᾗ ὁ θεὸς μετ’ αὐτοῦ. Esta frase está construida en forma de condición «si no está...». Según Robertson, la idea que transmite esta frase es de probabilidad más que una realidad¹⁸⁷. Aunque desde el punto de vista gramatical la frase está en forma de condición, si nos atenemos al conjunto de dicha frase, nos damos cuenta de que Nicodemo admite

¹⁷⁹ Moloney, *El evangelio*, 120.

¹⁸⁰ Barret, 308.

¹⁸¹ Cotterell, “The Nicodemus Conversation”, 239.

¹⁸² El término aparece 58 veces en el NT: 48 casos están en los Evangelios, 41 se refieren a Jesús (29 en palabras dirigidas a él), una al Bautista, una a Nicodemo, una a los maestros junto con los cuales Jesús se sentó de niño, dos al maestro en relación con el discípulo. En otros lugares hay referencias a διδάσκαλοι como grupo en las iglesias (Hch 13,1; 1 Cor 12,28–29; Ef 4,11). El hecho que a Jesús se lo trate como διδάσκαλος muestra que externamente él encaja en la imagen de un maestro rabínico. Enseña como un rabino, y tiene en torno a sí un grupo similar de alumnos. El uso paralelo de ῥαββί en Juan 1,38; Mateo 26,25; Juan 3,2 ayuda a confirmar esto. También lo confirma el hecho que los discípulos desempeñen muchos de los deberes de un discípulo (Mc 4,34s; 5,37s; 11,1s; Mt 26,17s). También hay otros que honran a Jesús como maestro (Mt 8,15; Lc 10, 40; 8,3). Cf. Kittel, *Compendio*, 133-134.

¹⁸³ Barret, 308.

¹⁸⁴ Mary Margaret Pazdan, “Nicodemus and the Samaritan Woman: Contrasting Models of Discipleship”, *Biblical Theology Bulletin*, Vol. 17/issue 4 (1987): 146.

¹⁸⁵ Robertson, 68; Cf. Ricardo Pietrantonio, “¿Desde la concepción o por el nacimiento? La conversación con Nicodemo (Juan 3:1-21)”, *Cuadernos de Teología*, Vol. 21 (2002): 69-70.

¹⁸⁶ Barret, 308.

¹⁸⁷ Robertson, 68.

doblemente el carácter divino de los signos de Jesús: reconoce el origen divino de su misión y que Dios acompaña siempre su actividad¹⁸⁸.

J. Bligh opina que las primeras palabras de Nicodemo muestran que está de acuerdo con la inferencia que hizo el ciego de nacimiento en Jn 9,17. Jesús conduce al ciego a un acto de fe en su filiación divina e incluso a un acto de adoración. De la misma manera, trata de llevar a Nicodemo por el mismo camino¹⁸⁹.

ἀπεκρίθη Ἰησοῦς καὶ εἶπεν αὐτῷ· ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι, ἐὰν μὴ τις γεννηθῆ ἄνωθεν, οὐ δύναται ἰδεῖν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ.

Respondió Jesús y le dijo: en verdad, en verdad te digo, a menos que alguien nazca de nuevo, no puede ver el Reino de Dios (v. 3).

En este versículo nos detenemos en tres puntos.

Primero, ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι. Esta fórmula aparece 25 veces en el EvJn (1,51; 3,3.5.11; 5,19.24.25; 6,26.32.47.53; 8,34.51.58; 10,1.7; 12,24; 13,16.20.21.38; 14,12; 16,20.23; 21,8). Según Moloney, la fórmula es un recurso literario que marca la unidad de la perícopa¹⁹⁰. Otros, como Zumstein y Alday resaltan su valor de revelación¹⁹¹, pues lo que viene después habla precisamente de la condición para acceder al Reino de Dios. Dicha condición se refiere al nuevo nacimiento de lo alto.

Segundo, ἐὰν μὴ τις γεννηθῆ ἄνωθεν. El verbo γεννηθῆ (aor. subj. pas. de γεννάω¹⁹²) y el verbo γεννηθῆναι (aor. ind. pas. de γεννάω) aparece 8 veces en esta perícopa: 6 en boca de Jesús (3,3.5.6 (2x).7.8) y 2 en la de Nicodemo (3,4(2x)). Varios autores sostienen que γεννηθῆ debe traducirse por ser engendrado (cf. Brown; Beasley-Murray). En cambio, Moloney lo traduce por «nacer», para mantener posibilidades espaciales y temporales de la construcción «renacer de lo alto»¹⁹³.

En cuanto al adverbio ἄνωθεν¹⁹⁴, originalmente significa «de arriba» (Mc 15,38), luego «del cielo» (Jn 3,31, y también, probablemente Jn 3,3.7), «desde el principio» (Lc 1,3), y finalmente «de nuevo», «otra vez» (πάλιν ἄνωθεν: Gál 4,9). Parece ser que este doble

¹⁸⁸ Mateos y Barreto, 186.

¹⁸⁹ Bligh, "Four Studies", 43.

¹⁹⁰ Moloney, *El evangelio*, 114.

¹⁹¹ Zumstein, 143.

¹⁹² El verbo γεννάω aparece 97 veces en el NT, de las que 40 se hallan en Mt 1,2-16; el verbo aparece otras 5 veces en Mateo, 18 veces en la Carta primera de Juan, 7 en Hechos, 4 en Lucas, 6 en las cartas paulinas auténticas, 4 en Hebreos; el verbo se encuentra, además, en Mc 14,21; 2Tim 2,23 y 2Pe 2, 12. En los escritos joánicos, la idea de la generación experimenta un ulterior desarrollo y una nueva profundidad, porque la generación es un nacimiento que procede de Dios (1Jn 2, 29; 3, 9; 4, 7), y del Espíritu (Jn 3, 5.6.8) o, en términos generales, «de lo alto» (Jn 3,3.7). Balz y Schneider, Vol. 1, 731-734.

¹⁹³ Moloney, *El evangelio*, 120.

¹⁹⁴ El ἄνωθεν es un adverbio: a) de lugar, «desde arriba» (Mt 27,51), y b) de tiempo «desde un período anterior» (Hch 26,5). Otros sentidos son entonces «desde el principio» (Lc 1,3) y «de nuevo» (Gál 4,9). En Juan 3,3.7 el uso original se inclina en favor de «desde arriba», que es el único sentido que se conecta con Job 3,4 y Sant 1,17 para sugerir «de Dios». En otros lugares Juan usa ἄνωθεν en el sentido «desde arriba» (3,31; 19,11.23) y siempre describe el nacimiento en función de su origen (1,13; 1 Jn 2,29; 3,9; 4,7; 5,18; Jn 3:5-6). Cf. Kittel, *Compendio*, 376-378.

significado conforme el estilo joánico, en especial “la técnica del equivoco”. Es lo que se ha constatado en diversos comentarios de Juan.

En otros pasajes de Juan (cf. 3,32; 19,11,23), el sentido de este adverbio es «de lo alto», y así lo entienden también los Sinópticos como acabamos de citar (cf. Mc 15,38; Mt 27,51; Lc 1,3). Por tanto, se trata de un segundo nacimiento, de regeneración, de un nacimiento de lo alto por el Espíritu¹⁹⁵. El don del Espíritu desciende de Cristo resucitado y glorificado (cf. Jn 7,39). Por tanto, decir que un hombre debe renacer de arriba significa que debe recibir el Espíritu de vida del Cristo exaltado¹⁹⁶.

Tercero, οὐ δύναται ἰδεῖν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ. El uso del verbo ἰδεῖν (inf. aor. act. de ὀράω¹⁹⁷) y εἰσελθεῖν (inf. aor. act. de εἰσέρχομαι¹⁹⁸) son sinónimos en el lenguaje joánico. El complemento de estos verbos es “ver el reino de Dios”. El verbo «ver» puede significar “mirar con atención, contemplar, observar, examinar”¹⁹⁹, pero también significa “experimentar, encontrar, participar de”²⁰⁰. Es imposible establecer una distinción entre ambos, pues ver significa experimentar y Juan hablará de «ver la vida» (Jn 3,36) y «ver la muerte» (Jn 8,51)²⁰¹.

Beutler opina que la expresión «no puede ver el Reino de Dios» (Jn 3,3), no es típicamente joánica, sino que tiene sus paralelos en los sinópticos (Mc 9,1; Lc 9,27)²⁰², y en especial en Mt 18,3 y Mc 10,15: hacerse como niños. Este eco sinóptico muestra la procedencia de una tradición oral²⁰³. En cuanto a la expresión el Reino de Dios, a diferencia de los sinópticos (es muy frecuente), en Juan su uso es muy restringido (3,3.5)²⁰⁴. Sólo en Jn 18,36s habla el Jesús joánico de «su» Reino²⁰⁵.

En el v. 2, Nicodemo acaba de decir que Jesús era "de Dios" (v. 2) y es posible que Jesús esté de acuerdo con él, refiriéndose a sí mismo como de Dios, nacido de lo alto, pues más adelante dice «nadie ha subido al cielo, sino el que descendió del cielo, el Hijo del Hombre" (v. 13). Así pues, en la actualidad es el único nacido de lo alto, y la enseñanza es

¹⁹⁵ Robertson, 69; Cf. Pietrantonio, ¿Desde la concepción?, 71-72.

¹⁹⁶ Bligh, “Four Studies”, 44.

¹⁹⁷ En el NT ὀράω aparece 113 veces. Su significado es ver. En Jn 3,11; 6,46; 8,38 ὀράω se usa para «ver» a Cristo. En Juan 12,21, ver significa «hablar con». Con frecuencia el verbo «ver» significa «percibir», «experimentar», «notar», «verificar», «percatarse», «saber», «juzgar», «tomar nota», «hacer caso». Para Juan, el ver es el ver de la fe. Su significación más probable destaca el elemento personal en el encuentro con Jesús. Cf. Kittel, *Compendio*, 692-695.

¹⁹⁸ εἰσέρχομαι significa «ir a», «entrar», «penetrar». εἰσέρχομαι + indicación de lugar; también en sentido absoluto (Lc 11,37). También se combina con εἰς (Mc 2, 26; cf. 1,21; 3, 1; 11, 11.15; Lc 1,9; 4,16); con personas entrar en posesión de una persona (Mc 9, 25; Mt 12,45; Lc 11, 26). La expresión «entrar en el reino de Dios» tiene su origen en la predicación de Jesús (Mc 10,15; Lc 18,17; Mt 18,3; Jn 3,3.5). Balz y Schneider, 1219-1222.

¹⁹⁹ García Santos, 617-618.

²⁰⁰ Brown, 324.

²⁰¹ Alday, 150.

²⁰² Beutler, 98.

²⁰³ Schnackenburg, 418.

²⁰⁴ Brown, 324.

²⁰⁵ Beutler, 98.

que toda su misión es compartir este nacimiento de lo alto con los demás²⁰⁶. Sólo aquellos que reciben esta nueva vida mediante el nuevo nacimiento pueden ver el Reino de Dios. De este modo, pone en evidencia que la Ley no puede ser un medio para alcanzar la salvación²⁰⁷.

Λέγει πρὸς αὐτὸν [ὁ] Νικόδημος· πῶς δύναται ἄνθρωπος γεννηθῆναι γέρων ὢν; μὴ δύναται εἰς τὴν κοιλίαν τῆς μητρὸς αὐτοῦ δεύτερον εἰσελθεῖν καὶ γεννηθῆναι.
Le dice Nicodemo a él: ¿cómo puede nacer un hombre siendo viejo? ¿Acaso puede en el vientre de su madre entrar por segunda vez y nacer? (v. 4).

En este versículo nos detenemos en dos aspectos.

Primero, πῶς δύναται ἄνθρωπος γεννηθῆναι γέρων ὢν. El término γέρων (sust. nom. mas. sing) significa «hombre mayor», «viejo», «anciano»²⁰⁸, y la conclusión más lógica es que el propio Nicodemo era ya anciano, lo cual cuadraría con su condición de ἄρχων²⁰⁹. Robertson opina que la expresión «γέρων ὢν» expresa el error de Nicodemo²¹⁰, al comprender el adverbio ἄνωθεν sólo en sentido «de nuevo». Otros resaltan su escepticismo²¹¹. Bligh piensa que Nicodemo está burlándose de Jesús²¹², pues es imposible que un hombre nazca de nuevo.

Segundo, μὴ δύναται εἰς τὴν κοιλίαν τῆς μητρὸς αὐτοῦ δεύτερον εἰσελθεῖν καὶ γεννηθῆναι. Con esta segunda pregunta queda enfatizado su error²¹³. Parece ser que él no captó toda la riqueza del significado del adverbio ἄνωθεν²¹⁴. Esta incomprensión de Nicodemo se percibe a través del empleo del adverbio «δεύτερον» que significa «de nuevo, una segunda vez»²¹⁵. Ante la incomprensión de Nicodemo, a continuación (v.5) Jesús responde que el renacimiento es necesario, si uno quiere entrar en el Reino²¹⁶.

El que fue presentado como fariseo y líder de los judíos (Jn 3,1), como portavoz de los poseedores del conocimiento (Jn 3,2, el que será llamado maestro de Israel (Jn 3,10), no entiende lo que dice Jesús. Éste interpreta el adverbio ἄνωθεν en el sentido biológico, cuando en realidad se trata de nacer desde arriba. Los errores que Nicodemo experimenta

²⁰⁶ David F. Ford, "Meeting Nicodemus: A Case Study in Daring Theological Interpretation", *Scottish Journal of Theology* 66, nº. 1 (2013): 9.

²⁰⁷ Strombeck, 97-98.

²⁰⁸ Zerwick y Grosvenor, 347.

²⁰⁹ Pero si se acepta esa conclusión, no podría ser ni aquel «potentado generoso», residente en Jerusalén ni el personaje prominente del año 70 d. C. Es posible que Nicodemo hablara en general, sin una referencia específica a sí mismo; es igualmente posible que no se lo presente aquí como persona histórica real, sino más bien como personaje representativo. Cf. Barret, 313.

²¹⁰ Robertson, 69.

²¹¹ Mateos y Barreto, 188.

²¹² Bligh, "Four Studies", 44.

²¹³ Robertson, 69.

²¹⁴ Cf. Mateos y Barreto, 188; Brown, 325; Schnackenburg, 420; Zumstein, 143-144; Moloney, 120-121.

²¹⁵ Zerwick y Grosvenor, 347.

²¹⁶ Bligh, "Four Studies", 44.

así pueden sugerir que solo está allí como un hombre (Jn 2,24 y 3,1) que representa el creer, basado en los signos (Jn 2,23 y 3,3), de los cuales Jesús les desafía (Jn 2,24-25)²¹⁷.

ἀπεκρίθη Ἰησοῦς· ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι, ἐὰν μὴ τις γεννηθῆ ἔξ ὕδατος καὶ πνεύματος, οὐ δύναται εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ.

Respondió Jesús: en verdad, en verdad te digo, a menos que alguien nazca de agua y del Espíritu, no puede entrar en el Reino de Dios (v. 5).

En este versículo nos fijamos en tres elementos:

Primero, nos encontramos con la segunda respuesta de Jesús, ante la incompreensión de Nicodemo expresado en la pregunta cómo (cf.v. 4).

Segundo, ἐὰν μὴ τις γεννηθῆ ἔξ ὕδατος²¹⁸ καὶ πνεύματος²¹⁹. Ambos sustantivos van regidos por la misma preposición ἔξ. La expresión «ser engendrado por el Espíritu» la hallamos en Mt 1,20, pero aplicanda a María²²⁰. Ante la resistencia de Nicodemo, Jesús prosigue con su declaración modificando el adverbio de nuevo/arriba por otra «de agua y del Espíritu» (v. 5). La descripción de Jesús del nuevo nacimiento tiene dos aspectos: purificación y transformación²²¹.

En cuanto a la preposición ἔξ y el sustantivo ὕδατος, existen muchas teorías: una de ellas se refiere al bautismo²²², esencial para el nacimiento del Espíritu; otras insisten en el lenguaje en el v. 6 como significando el nacimiento de la carne en contraste al del Espíritu²²³. Este nacimiento de lo alto se había anunciado en el prólogo como resultado de

²¹⁷ Grappe, "Les nuits de Nicodème", 268-269.

²¹⁸ Aparece 78 veces en el NT, de los cuales 45 están en los escritos joánicos (23 en el EvJn, 4 en 1Jn y 18 en el Ap). Su uso literal se refiere a la necesidad vital de agua. El uso literal de agua se refiere al agua potable (Mc 9,41; Lc 16,24), pero también la experiencia de inundaciones (Mt 8,32; 14,28s; Mc 9,22; Lc 8,24s). El uso ritual aparece en prácticas judías (Lc 7,44; Jn 13,5; Mt 27,24; Jn 2,7.9; 5,4.7), bautistas (Mc 1,8; Jn 1,26.31.33; 3,23; Hch 1,5; 11,16) y cristianas (Hch 8,36-39; 10,47; Ef 5,26; Heb 10,22). Balz y Schneider, Vol. 2, 1820-1823.

²¹⁹ En el EvJn, πνεῦμα como ámbito en antítesis a σὰρξ. πνεῦμα y σὰρξ representan los ámbitos de Dios y el mundo en Juan 3,6; 6,63. πνεῦμα es el equivalente de θεός, σὰρξ de διάβολος o de κόσμος. En Juan 3,3s πνεῦμα es el mundo divino que sólo es accesible a aquellos que viven en el espíritu porque han nacido del Espíritu. El viento (πνεῦμα; 3,8) es como el Espíritu. En Jn 7,38-39 el Espíritu, como agua de vida, va a fluir hacia la comunidad en la proclamación mediante la palabra y el acto, pero sólo después de la muerte de Jesús. En la impartición del Espíritu en Juan 20,22, el Espíritu es el poder de proclamación que conduce al conocimiento del verdadero Dios que significa la vida. Kittel, *Theological Dictionary*, 870.

²²⁰ Brown, 325.

²²¹ Hay tres razones que apoyan esta interpretación. Primero, armoniza con el contexto literario de Juan 3. Segundo, esta interpretación es consistente con el uso joánico de γεννάω, ὕδατος y πνεῦμα. Tercero, la reprensión de Jesús a Nicodemo en Jn 3,10 por no comprender el AT indica que el nuevo nacimiento se basa en el AT. Jn 3,3 tiene un fundamento en Ez 36,25-27 donde «agua» y «Espíritu» se usan en paralelo. La relación coordinada entre Jn 3,5 y Ez 36,25-27 demuestra que el «agua» es una limpieza del pecado, y que el «Espíritu» de Dios transforma el corazón. Robert V. McCabe, "The Meaning of "Born of Water and the Spirit" in John 3:5", *DBSJ* 4 (1999): 85-106.

²²² La alusión al bautismo tiene como eje la expresión «del agua». Tomando «agua» en su sentido objetivo, Brown no cree que en el evangelio mismo haya base suficiente para establecer la relación existente entre el nacer del agua y el nacer del Espíritu a nivel de la interpretación sacramental. En cambio, si tomamos el v. 5 como una referencia al bautismo y al don del Espíritu, es posible que Jn se refiera a la comunicación del Espíritu mediante el bautismo. Cf. Brown, 342.

²²³ Cf. Robertson, 70; Moloney, 121; Schnackenburg, 420.

creer en y recibir a Jesús (Jn 1,12-13)²²⁴. La instrucción de Jesús a Nicodemo no apunta directamente al bautismo, sino a la nueva creación por el Espíritu de Dios (Ez 11,19; 36,25s; Is 44,3; Jr 31,33)²²⁵. Es decir, el punto culminante de la argumentación no lo constituye el bautismo como tal, sino el Espíritu. O sea, la idea principal sería la participación en el Reino que se ofrece a todos sin excepciones.

Huidobro piensa que la expresión «ser engendrado del agua y del Espíritu» remite a Jn 19,34: del costado de Jesús crucificado mana agua y sangre. El agua y el Espíritu aparecen también en Jn 7,37-39, como dones que reciben quienes creen en Jesús (cf. Is 32,15; 44,3; Ez 36,25-26)²²⁶. Según John Reid, la expresión “en agua”, nuestro Señor se está refiriendo a la obra de su precursor e insinúa a Nicodemo la necesidad de arrepentimiento para entrar en el Reino de Dios. Juan Bautista había presentado su bautismo con agua como inadecuado, pero no como innecesario. Incluso, había indicado la clase de bautismo que supliría todo lo que fuera inadecuado en el bautismo del Espíritu, que sería dado por Aquél que vino después de él²²⁷.

Tercero, el cambio del verbo «entrar» por «ver» el Reino de Dios. Sobre este punto ya lo hemos mencionado en el v. 3, insistiendo en la idea de que ambos verbos se suscriben en la participación del ser humano en el Reino de Dios²²⁸. Esta participación nos la ofrece Jesús, el Logos encarnado. De hecho, vino “para elevar a los hombres hasta Dios”²²⁹.

τὸ γεγεννημένον ἐκ τῆς σαρκὸς σὰρξ ἐστίν, καὶ τὸ γεγεννημένον ἐκ τοῦ πνεύματος πνεῦμά ἐστιν.

Lo que es nacido de la carne es carne, y lo que es nacido de Espíritu es espíritu (v. 6).

En el v. 6, Jesús sigue explicando su idea mediante una oposición. La σὰρξ²³⁰ ἐστίν (nom. sust. fem. sing de εἶμι) en contraste de πνεῦμά ἐστιν. Representan dos principios de vida: la carne y el Espíritu; cada uno transmite la vida que posee. La carne denota la condición humana débil, inacabada. El Espíritu, denota dinamismo y vitalidad²³¹.

Para Robertson el contraste sirve para recordar a Nicodemo la crudeza de su pregunta en Jn 3,4²³². Brown lo ve para referirse a la oposición que hay entre el hombre mortal y el que ha llegado a ser hijo de Dios por obra del Espíritu Santo²³³, entre dos

²²⁴ Moloney, *El evangelio*, 114.

²²⁵ Schnackenburg, 421.

²²⁶ Huidobro, 199.

²²⁷ Pudo haber tenido la intención de recordar la enseñanza de Juan a Nicodemo refiriéndose al “agua” aquí. John Reid, “Born of Water and Spirit”, *The Expository Times* 15, nº. 9 (June 1904): 413-415.

²²⁸ Robertson, 70.

²²⁹ Brown, 334.

²³⁰ El sustantivo σὰρξ aparece 147 veces en el NT. Es uno de los términos favoritos de Pablo aparece 72 veces (26 en Romanos, 18 en Gálatas y 25 en la tradición post-paulina). Su significado se extiende desde la sustancia carne hasta la designación de la humanidad entera. En el EvJn el sustantivo σὰρξ aparece 13 veces (1,13.14; 3,6 (2x); 6,51.52.53.54.55.56.63; 8,15; 17,2). Balz y Schneider, 1369-1370.

²³¹ Barreto, 190.

²³² Robertson, 70

²³³ Brown, 338.

categorías de seres²³⁴. En cambio, Schnackenburg cree que Juan no piensa en el dualismo platónico que existe en el ser humano, sino hace referencia al contraste entre la existencia transitoria de la creatura humana en la tierra y el inviolable poder de la vida absoluta y espiritual de Dios²³⁵. Según Strombeck, la naturaleza vieja se aclara por la declaración del v.6. Aquí, la Ley y la gracia se combinan y se muestran excluyentes entre sí. La carne está siempre relacionada con La ley y el Espíritu con la gracia. La Ley estaba dirigida a la carne, pero nunca al Espíritu²³⁶

En cuanto al uso del sustantivo «σάρξ» tiene un doble uso en Juan: se refiere a la carne de Jesús (Jn 1,14; 6,51-56), y tiene un sentido positivo y en otras ocasiones se refiere a la carne de los seres humanos (Jn 1,13; 3,6; 8,15; 17,2). En general, se refieren al ser humano²³⁷. La carne «σάρξ» caracteriza al ser humano en su carácter efímero. El Espíritu «πνεῦμά» representa la intervención de Dios en el mundo para dar a sus criaturas la vida auténtica. La existencia del πνεῦμά es como don divino²³⁸.

μὴ θαυμάσης ὅτι εἶπόν σοι· δεῖ ὑμᾶς γεννηθῆναι ἄνωθεν.

No te asombres porque te dije: a vosotros os es necesario nacer de nuevo (v. 7).

«μὴ θαυμάσης» (aor. subj. act.). En Juan, la palabra θαυμάσσω generalmente significa «maravillarse, sorprenderse, extrañarse»²³⁹. Jesús repite el extremo dado en el v. 3 con ἄνωθεν, y sin ἐξ ὕδατος. Moloney observa en este versículo que hay una ligera irregularidad en la sintaxis de esta orden. Después de «μὴ», se esperaría la forma imperativa presente del verbo, prohibiendo que continuara sorprendiéndose. En su lugar, encontramos el subjuntivo aoristo, lo que hace que el imperativo tenga un carácter más expresivo y absoluto²⁴⁰.

Por su parte, Zumstein opina que el v. 7 retoma la afirmación apodíctica del v. 3. Jesús tiene en cuenta la objeción planteada por Nicodemo en el v. 4, y precisa su declaración de dos formas: primero, si ha captado la antítesis desarrollada en v. 6, Nicodemo no debe extrañarse. Segundo, el paso de una formulación general (v. 3) a la segunda persona del plural «ὑμᾶς» muestra que la invitación de Jesús se dirige directamente a Nicodemo²⁴¹, representante de los judíos de la fe ambigua (Jn 2,23). Aunque se ha presentado como portavoz de los que saben (v. 2), se le invita a una transformación

²³⁴ Dodd, *Interpretación*, 353.

²³⁵ Schnackenburg, 422.

²³⁶ Strombeck, 98.

²³⁷ Moloney, *El evangelio*, 121.

²³⁸ Zumstein, 144-145.

²³⁹ Zerwick y Grosvenor, 347.

²⁴⁰ Moloney, *El evangelio*, 121-122.

²⁴¹ La expresión “no te extrañes” es típica de los rabinos. Jesús se dirige a Nicodemo en singular, pero enseguida hablará en plural. Cf. Brown, 325.

radical de su existencia²⁴². El nacimiento que habla Jesús está en estrecha relación con la idea de entrar en el Reino de Dios²⁴³.

τὸ πνεῦμα ὅπου θέλει πνεῖ καὶ τὴν φωνὴν αὐτοῦ ἀκούεις, ἀλλ' οὐκ οἶδας πόθεν ἔρχεται καὶ ποῦ ὑπάγει· οὕτως ἐστὶν πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ πνεύματος.
El viento sopla donde quiera y oyes su voz, pero no sabes de dónde viene y adónde va; así es todo el nacido del Espíritu (v. 8).

En el v. 8, nos encontramos con otra palabra típica de Juan πνεῦμα (sust. nom. neut. sing. de πνέω). En griego πνεῦμα puede significar viento o espíritu. También aparece φωνήν (sust. acc. fem. sing. de φωνή) significa sonido²⁴⁴. πνεῖ (pres. ind. act. 3ª sing. de πνέω) siempre aparece como viento. De todo esto se podría decir que φωνή puede ser sonido (de viento) o voz (del Espíritu).

Según Brown, la comparación del viento no es original de Juan, pues en Ecl 11,5 descubrimos algo semejante²⁴⁵. Dicha comparación, resalta el aspecto libre y el dinamismo del Espíritu. Moloney insiste en el carácter parabólico del dicho. El viento es un misterio; podemos experimentarlo, pero nadie sabe de dónde viene y adónde va. Sucede lo mismo con el Espíritu²⁴⁶. Su origen y meta le vienen otorgados, proceden de lo divino²⁴⁷. Es decir, su procedencia y destino se aclarará a medida que avanza el relato²⁴⁸.

La expresión nacido del Espíritu hace referencia directa al Espíritu Santo que obra más allá de nuestro entendimiento. El Espíritu es de Dios. De hecho, sabe de dónde viene y a dónde va. Al que nace de Él se le conoce por su voz²⁴⁹. Por tanto, la idea de fondo es el cambio en el espíritu de un hombre cuando renace del Espíritu Santo²⁵⁰.

²⁴² Zumstein, 145.

²⁴³ Para los judíos el Reino de Dios suponía un privilegio. De hecho, ser hijo de Abrahán era una manifestación de este derecho (Mt 3,9; Lc 3,8; Jn 8,33.37.39). En cambio, Jesús puso en cuestión este privilegio. Pues para él, la pertenencia al reino de Dios no se basa en las razas, sino en acoger a las palabras del Logos encarando.

²⁴⁴ Zerwick y Grosvenor, 347.

²⁴⁵ «Si no entiendes cómo un aliento entra en los miembros de un seno preñado, tampoco entenderás las obras de Dios, que lo hace todo» (Ecl 11,5). Aquí se mantiene una ambigüedad parecida a Jn 3,8. Brown, 338.

²⁴⁶ Moloney, *El evangelio*, 122.

²⁴⁷ Schnackenburg, 423-424.

²⁴⁸ El nacimiento de arriba se ilustra por medio del viento. Sus efectos se pueden experimentar, sin embargo, no se sabe de dónde viene y a dónde va. Con esta analogía se pretende poner en evidencia la realidad el viento como su naturaleza misma. Este artículo lee Jn 3,3-8 en su conjunto narrativo. Karl Olav Sandnes, "Whence and Water. A Narrative Perspective on Birth ἄνωθεν (John 3,3-8)", *Biblica*, Fasc. 2, Vol. 86 (2005): 153-154. Es más, Jn 3,3-8 pertenece a un patrón epistemológico que se encuentra a lo largo del evangelio: lo semejante se conoce por igual. La naturaleza misteriosa y enigmática de la identidad de Jesús arroja luz sobre el "donde y hacia dónde" de Jn 3,8. La cristología se convierte así en clave para comprender la naturaleza misteriosa de la fe, 173.

²⁴⁹ Este versículo guarda un estrecho vínculo con Jn 8,14: «... porque sé de dónde he venido y a dónde voy; pero vosotros no sabéis de dónde vengo ni a dónde voy». Mateos y Barreto, 192.

²⁵⁰ Jesús puede estar aludiendo al cambio producido en el hombre que nació ciego (cf. Jn 9,1ss). Bligh, "Four Studies", 45.

Ἀπεκρίθη Νικόδημος καὶ εἶπεν αὐτῷ· πῶς δύναται ταῦτα γενέσθαι.
Respondió Nicodemo y le dijo: ¿cómo pueden estas cosas hacerse? (v. 9).

En el v. 9, Nicodemo vuelve a caer en su malentendido «πῶς». Parece ser que no le sirve de ayuda las explicaciones anteriores. Barret sugiere que el v. 9 no se debe traducir: «¿Cómo puede ser eso?», sino «¿Cómo puede suceder eso?»²⁵¹. Nicodemo sigue con su pregunta «el cómo» suponiendo que conoce y Jesús le propuso «el qué», porque lo que tiene que nacer es el hombre nuevo. Jesús cambia el planteamiento y Nicodemo sigue con su escepticismo y desorientación²⁵². Respecto a la pregunta «cómo» los autores como Moloney, Beutler, Zumstein y Schnackenburg están de acuerdo en subrayar la incompreensión y el escepticismo de Nicodemo respecto a las palabras de Jesús²⁵³. Nicodemo no es capaz de salir de su esquema, pues como dice Strombeck, el velo de la Ley todavía estaba en su corazón y mente²⁵⁴. O sea que la Ley le incapacitó para no percibir la novedad de Jesús.

Aunque la forma de las palabras es muy parecida a la que usó en el v. 4, el significado no es necesariamente idéntico. Cuando se anunció a Zacarías el nacimiento de Juan Bautista, respondió con incredulidad (Lc 1,18); cuando se anunció a María el nacimiento virginal de Jesús, respondió sin incredulidad, pero con palabras muy similares «¿Cómo puede ser esto?, pues no tengo marido?» (Lc 1,34). Cuando se anuncia a Nicodemo el milagro del renacimiento, responde, primero con nostalgia en el v. 4, y, en segundo lugar, en el v. 9, con una mezcla de desesperación y desconcierto: ¿Cómo puede ser esto?²⁵⁵. Por lo tanto, Jesús ve que Nicodemo está a medio camino de aceptar sus palabras y que momentáneamente ha perdido de vista cosas; como maestro en Israel debe saber muy bien que el bautismo está esbozado en textos como Ez 36,25-26; Is 44,3; Jl 3,1 y que para Dios todas las cosas son posibles, incluso la renovación espiritual en la vejez²⁵⁶.

Fijándose en la pregunta misma (Jn 3,9), Filtverdt planteó ¿qué tipo de pregunta es la que aparece en Jn 3,9? ¿es una cuestión de modalidad? ¿una pregunta retórica? o real sobre las condiciones en las que podría tener lugar un nacimiento de arriba? Este autor sostiene que la cuestión es real y legítima a la que Jesús da una respuesta sustantiva²⁵⁷.

²⁵¹ Barret, 317.

²⁵² Mateos y Barreto, 193.

²⁵³ Cf. Moloney, *o. c.*, 116; Beutler, *o. c.*, 99; Zumstein, *o. c.*, 146; Schnackenburg, *o. c.*, 425.

²⁵⁴ Strombeck, 98.

²⁵⁵ Bligh, "Four Studies", 45-46.

²⁵⁶ *Ibid.*

²⁵⁷ Ole Jakob Filtverdt, "Revisiting Nicodemus's Question in John 3:9", *Journal of Theological Studies*, Vol. 70 (2019): 110-111. Este autor no está de acuerdo con aquellos que valoran negativamente a Nicodemo. Pues dice que, no se critica a Nicodemo por formular la pregunta o por no conocer su respuesta, sino por pensar que ya sabía quién era Jesús y por no darse cuenta de su propia necesidad de nacer de lo alto.

ἀπεκρίθη Ἰησοῦς καὶ εἶπεν αὐτῷ· σὺ εἶ ὁ διδάσκαλος τοῦ Ἰσραὴλ καὶ ταῦτα οὐ γινώσκεις.
Respondió Jesús y le dijo: tú eres el maestro de Israel ¿y no conoces estas cosas? (v. 10).

La calificación de Jesús a Nicodemo como «ὁ διδάσκαλος²⁵⁸ τοῦ Ἰσραήλ» contiene una cierta ironía. Probablemente su doctrina farisaica le impedía abrirse a la novedad que ha traído Jesús²⁵⁹. Esta opinión la ratifica también Mateos y Barreto²⁶⁰. Jesús reprocha a Nicodemo por el hecho de que no comprende nada de lo que le está hablando. Este reproche sigue luego en el v. 11²⁶¹.

Moloney opina que el uso del artículo determinado «ὁ διδάσκαλος», no pretende caracterizar a Nicodemo como el único maestro de Israel. Tiene un carácter retórico e indica que se trata de un maestro importante, pero no el único²⁶². En cambio, Barret opina que el artículo subraya la condición de Nicodemo como maestro excelente, reconocido por todos. Por eso, Nicodemo, como representante del pueblo de Dios, debería haber entendido más que ninguno el significado del Espíritu y del nacimiento de lo alto²⁶³.

En estas palabras de Jesús podría haber indicio de que en la pregunta de Nicodemo hay un poso de incredulidad. Cuando Jesús emprende su exposición (Jn 3,11-21), Nicodemo se eclipsa y vuelve a la sombra en la que salió²⁶⁴. A pesar de la incompreensión de Nicodemo, Jesús responderá a la pregunta sobre el cómo. En dicha respuesta Jesús insistirá en que él es el único que puede hacerlo, pues nadie más ha ascendido al cielo. Sólo Jesús ha visto a Dios (1,18; 5,37; 6,46; 14,7-9)²⁶⁵.

Strombeck opina que aquí había una buena razón por la que Nicodemo no dio el paso, pues la Ley no tiene nada que decir sobre el tema de nacer del Espíritu. Este tema

²⁵⁸ El término aparece 58 veces en el NT: 48 casos están en los Evangelios, 41 se refieren a Jesús (29 en palabras dirigidas a él), una al Bautista, una a Nicodemo, una a los maestros junto con los cuales Jesús se sentó de niño, dos al maestro en relación con el discípulo. En otros lugares hay referencias a διδάσκαλοι como grupo en las iglesias (Hch 13,1; 1Cor 12,28-29; Ef 4,11). El uso muestra que cuando alguien se dirige a Jesús como διδάσκαλος, no denota un respeto especial. Sin embargo, cuando el término se aplica a otros individuos como el Bautista o Nicodemo, siempre da a entender que se trata de una persona que muestra el camino de Dios a partir de la Ley. El hecho que a Jesús se lo trate como διδάσκαλος muestra que externamente él encaja en la imagen de un maestro rabínico. Enseña como un rabino, y tiene en torno a sí un grupo similar de alumnos. En Mt 22,16, los círculos de escribas reconocen que Jesús enseña el camino de Dios en la verdad. Se presenta a sí mismo como el que da cumplimiento a la ley, y a la vez como el camino hacia su realización (Mt 5,17.20). Kittel, *Compendio*, 165.

²⁵⁹ Robertson, 71.

²⁶⁰ Siendo Nicodemo una figura representativa, engloba el magisterio fariseo, se habían cerrado al Espíritu y a la acción de Dios. Cf. Mateos y Barreto, 193.

²⁶¹ C. Saayman, "The Textual Strategy in John 3:12-14: Preliminary Observation", *Neotestamentica* 29, nº. 1 (1995): 28.

²⁶² Moloney, *El evangelio*, 122.

²⁶³ Barret, 317.

²⁶⁴ Brown, 342-343.

²⁶⁵ *Ibid.*

pertenece a la gracia y la verdad que vino por Jesucristo. De hecho, más adelante (v. 14) Jesús explica cómo es posible nacer de nuevo²⁶⁶.

ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι ὅτι ὃ οἶδαμεν λαλοῦμεν καὶ ὃ ἑώρακαμεν μαρτυροῦμεν, καὶ τὴν μαρτυρίαν ἡμῶν οὐ λαμβάνετε.

En verdad, en verdad te digo, que hablamos lo que sabemos y testificamos de lo que hemos visto, y no recibís nuestro testimonio (v. 11).

En este versículo nos centramos en dos aspectos:

Primero, ὃ οἶδαμεν λαλοῦμεν. Es la primera vez que Juan pone en boca de Jesús el verbo λαλέω²⁶⁷. Aquí, percibimos que el sabemos de Jesús se opone al de Nicodemo (3,2)²⁶⁸, que en realidad más bien es no saber, como se ha constatado en estos versículos (3,8.10). Hay una diferencia entre los dos saberes: el de Jesús se basa en la experiencia, mientras el de Nicodemo se basa en lo que había aprendido²⁶⁹. Moloney opina que el trasfondo de la frase podría reflejar la existencia de unas fuentes diferentes, pero es posible que mientras el debate sobre el significado de «cosas terrenales» haya formado parte del conflicto entre la comunidad y la sinagoga (v. 11), la revelación de «las cosas celestiales» proceda solamente de Jesús, por la utilización del «yo»²⁷⁰.

Se han dado muchas explicaciones el por qué Jesús utiliza el plural «sabemos». Algunos hablan del plural mayestático²⁷¹. Otros se refieren a la comunidad del tiempo del evangelista²⁷². Como posible solución, Brown considera el v. 11 como la continuación del v. 10, en la que Jesús refutó a Nicodemo. De este modo, el «nosotros» vendría como respuesta a ello.

Segundo, καὶ ὃ ἑώρακαμεν μαρτυροῦμεν, καὶ τὴν μαρτυρίαν ἡμῶν οὐ λαμβάνετε. El verbo μαρτυροῦμεν (pres. ind. act. 1ª plur de μαρτυρέω²⁷³) significa «ser testigo, dar testimonio, testificar dar testimonio»²⁷⁴. El testimonio es otra palabra clave del EvJn.

²⁶⁶ Strombeck, 98.

²⁶⁷ El verbo λαλέω aparece 269 veces en el NT, y 51 veces en el EvJn. El significado original de λαλέω es «balbucear», «charlar y parlotear». En el NT, λαλέω significa «hablar», «decir» (Mt 9,33; Lc 11,14; cf Mc 7,37; Mt 12,22; 15,31). λαλέω puede ser también transitivo (Jn 8,40.45: «he dicho la verdad»); aparece también con las preposiciones: πρὸς τινα», μετὰ τινος. Con frecuencia aparece como expresión idiomática «predicar», «proclamar». Balz y Schneider, *Diccionario exegético*, Vol. 2, 2-4.

²⁶⁸ Zumstein, 147.

²⁶⁹ Mateos y Barreto, 194.

²⁷⁰ Moloney, *El evangelio*, 116.

²⁷¹ El plural mayestático se refiere al conjunto del testimonio del Padre y del Hijo. Cf. Brown, 326.

²⁷² Mateos y Barreto, 194.

²⁷³ El verbo μαρτυρέω aparece 76 veces en el NT: 63 veces en voz activa y 13 en pasiva. La mayoría aparece en Juan (33) y las Cartas de Juan (10), Hch (11), Heb (8), Pablo (5), Ap (4), Pastorales (2), Mt (1), Lc (1) y Col (1). En sentido absoluto significa «dar testimonio», «afirmar solemnemente»; con acusativo de cosa significa «atestiguar»; con dativo de persona + ὅτι significa «testificar/confirmar alguna cosa a alguien». En Mt 23,31 tiene matiz jurídico. En Pablo, su uso más frecuente tiene un sentido forense (2 Cor 8,3; Rom 10,2; Gál 4,15; cf. Hch 26,5; 22,5; 23,11). En el EvJn, el verbo μαρτυρέω casi siempre se refiere a Jesús (Jn 1,7s.15; 1,19-34; 3,26; 5,31-40; cf. Jn 18,37). El que da testimonio de Jesús son el Bautista, el Padre y a veces sus adversarios. Balz y Schneider, *Diccionario exegético*, Vol. 2, 168-173.

²⁷⁴ García Santos, 543.

Teniendo en cuenta esta noción, nos parece que en este versículo Jesús está dando testimonio en base a un conocimiento personal²⁷⁵. Parte de su propia vivencia en Dios, el origen de todo. Zumstein piensa que esta frase remite a la revelación cristológica²⁷⁶.

Llama la atención de Reynolds en este versículo cuando Jesús usa la primera persona del plural en su discusión con Nicodemo. Dice que la mayoría opina que el «nosotros» se considera como grupo fuera de la narrativa: se le ha llamado la comunidad joánica, el testimonio apostólico o la Iglesia²⁷⁷. En cambio, Reynolds, basado en el contenido similar y la manera de hablar y testificar que comparten Jesús y el Espíritu y la proximidad de los comentarios de Jesús sobre el Espíritu, el Espíritu es el referente más plausible para su inclusión en el «nosotros» de Jesús²⁷⁸.

Otro aspecto que nos llama la atención del versículo es la expresión καὶ τὴν μαρτυρίαν ἡμῶν οὐ λαμβάνετε. El verbo λαμβάνετε (pres. ind. aor. act. 3ª. plur. de λαμβάνω²⁷⁹) pone en evidencia el carácter permanente del rechazo (cf. Jn 1,11.26). El rechazo es expresión de una decisión tomada frente a la persona de Jesús, el revelador del Padre²⁸⁰.

εἰ τὰ ἐπίγεια εἶπον ὑμῖν καὶ οὐ πιστεύετε, πῶς ἂν εἶπω ὑμῖν τὰ ἐπουράνια πιστεύσετε.

Si las cosas terrenas dije a vosotros y no creéis, ¿cómo si digo a vosotros las cosas celestiales creeréis? (v. 12).

εἰ ... εἶπον es condición real en el pasado²⁸¹, dada como cierta frente al ἂν εἶπω (sub. aor. fut. de λέγω) condición probable. Con esta fórmula Jesús reprocha a Nicodemo por su incredulidad. Para eso, busca una base común para introducirle en la novedad del Reino de Dios²⁸². Las «cosas de la tierra» remiten a la conversación sobre el «nuevo nacimiento» (vv. 2-11)²⁸³. Los tiempos de los verbos apoyan esta lectura: mientras que el decir de las «cosas terrenas» ya se ha realizado en aoristo (εἶπον), y la pregunta por el creer

²⁷⁵ Robertson, 71-72.

²⁷⁶ En la primera aserción el «sabemos» de Jesús se opone al de Nicodemo (v. 2). La segunda perífrasis, centrada en el testimonio, requiere dos observaciones: primero, el verbo dar testimonio en Juan designa siempre la revelación cristológica. Segundo, sorprende la primera persona del plural. La primera persona del plural señala más bien una fusión de horizontes entre el tiempo prepascual y postpascual. A este «nosotros» se opone un «vosotros», que designa a aquellos que con Nicodemo rechazan la revelación, cf. Zumstein, 147.

²⁷⁷ Benjamin E. Reynolds, "The Testimony of Jesus and The Spirit: The "We" of John 3:11 in its Literary Context", *Neotestamentica* 41, nº. 1 (2007): 157.

²⁷⁸ *Ibid.*

²⁷⁹ El verbo λαμβάνω aparece 260 veces en el NT (54 veces en Mt, 51 en Lc, 46 en Jn, 17 en Heb y 23 en Ap) significa «tomar», «asir», «recibir», «aceptar». En Juan, la expresión «aceptar un testimonio» es un elemento importante de su teología: tanto con respecto a la soberanía de Jesús (5,34) como a la decisión que debe adoptar el hombre (3,11; 3,22s; 1 Jn 5,9). Esta decisión es el resultado de una elección (1,12; 13,20; 17,8; 5,43; 12,48; 18,31; 19,1.6.23.27.40). Balz y Schneider, *Diccionario exegetico*, Vol. 2, 5-10.

²⁸⁰ Zumstein, 147.

²⁸¹ Zerwick y Grosvenor, 347.

²⁸² Barreto, 194.

²⁸³ Zumstein, 147.

se plantea en presente (πιστεύων), el anuncio de las «cosas celestiales» está por venir, lo mismo que la cuestión del creer que les concierne (el futuro)²⁸⁴.

Nos parece interesante el estudio de C. Saayman respecto del v. 12. Saayman ha recogido tres puntos de vistas diferentes del versículo:²⁸⁵ Primero, se refiere a aquellos que toman la posición de que Jesús se aleja de Nicodemo después de este versículo. Los representantes de esta idea son Schnackenburg y Grese. Segundo, se refiere a aquellos que opinan que Jesús continúa con su revelación de las cosas celestiales, a pesar de que Nicodemo lo considera imposible. Los defensores de esta idea son Bultmann, Brown, Schulz y Rebell. Tercero, se refiere a aquellos que combinan estos dos puntos y afirman que Jesús procede a responder a la última pregunta de Nicodemo del v. 13 en adelante. Su defensor es Burkett.

Después de presentar estos tres puntos de vistas, propone su propia lectura argumentando así:²⁸⁶ primero, la conversación continúa después del v. 12; segundo, Jesús no habla en absoluto del «ἐπουράνια» en la parte del diálogo, simplemente crea la expectativa de que va a hablar de cosas que sabe y que está fuera del alcance de la comprensión de Nicodemo; tercero, no hay coherencia temática en el diálogo. Como resultado de su lectura, Jesús no continúa de una manera dura, que muestre una falta de respeto por la incapacidad de Nicodemo para seguirlo. En su lectura, la forma en que se conduce el diálogo, en lugar de ser una parodia de ellos, se convierte en una afirmación y una ilustración de las palabras de Jn 3,16²⁸⁷.

Schnackenburg ve que los términos «terrestre-celestial» se emplean aquí en sentido de gradación y de contraposición²⁸⁸. Por su parte Barret, opina que no es fácil determinar el contraste en este versículo. Sus posibilidades son: a) el término ἐπίγεια se refiere a acontecimientos, como «nacer de nuevo», que se producen en la tierra, aunque son de origen y significado divino, mientras que ἐπουράνια son acontecimientos celestes, como el hecho de que el Padre envíe a su Hijo al mundo. Así se puede objetar que el «nacimiento de lo alto» es un acontecimiento del cielo; b) los ἐπίγεια son acontecimientos que tienen lugar en la tierra, como el nacimiento biológico, mientras que ἐπουράνια se refiere a acontecimientos celestes, como la generación ἄνωθεν. Para evitar serias objeciones, quizá se puedan combinar esas dos líneas de interpretación, teniendo en cuenta que el verbo πιστεύειν, cuando no va con dativo, no significa «creer en», en sentido genérico, sino «tener fe en» Dios, o en Jesús. En este caso, τὰ ἐπίγεια podría referirse a acontecimientos del

²⁸⁴ *Ibid.*, 148.

²⁸⁵ Saayman, "The Textual", 28-31.

²⁸⁶ *Ibid.*, 32.

²⁸⁷ Saayman defiende su argumento en siete pasos. Su objetivo consiste en demostrar que la estrategia textual en Jn 3,1-14 es que Jesús inicialmente castiga a Nicodemo y le causa gran preocupación, pero luego de nuevo lo tranquiliza. Por lo tanto, Jesús finalmente no está siendo duro, ni él (o el narrador) se aleja de Nicodemo o del grupo representado por él. Él explica el kerigma con esperanza de convencer a Nicodemo. Tal vez esto es una de las razones del por qué Nicodemo reaparece en la narración del cuarto evangelio mostrando una creciente lealtad a Jesús. *Ibid.*, 32-45.

²⁸⁸ Schnackenburg, 427-428.

universo físico (el nacimiento biológico, el soplo del viento), pero no considerados en sí mismos, sino en cuanto hacen referencia metafóricamente a Cristo o a la acción de Dios en él, y están ordenados a producir fe²⁸⁹. Sandnes cree que en el v. 12 se subraya claramente el aspecto epistemológico del creer que incluye el conocer (v. 10) y el aceptar (v. 11)²⁹⁰.

καὶ οὐδεὶς ἀναβέβηκεν εἰς τὸν οὐρανὸν εἰ μὴ ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς, ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου.

Y nadie ha subido al cielo, sino el que descendió del cielo, el Hijo del Hombre (v. 13).

Esta frase ha generado diversas opiniones. Muchos interpretan el nexo «Y nadie ha subido al cielo» como el motivo de la ascensión del Hijo del Hombre²⁹¹. Tanto Robertson como Pietrantonio niegan la alusión a la Ascensión²⁹².

Mateos y Barreto piensan que el v. 13 plantea la cuestión de quién es el verdadero Mesías. El origen de Jesús no es simplemente humano, sino que procede de Dios²⁹³. Pero el uso del tiempo perfecto plantea una dificultad. Parece suponer que el Hijo del Hombre ya ha ascendido al cielo²⁹⁴. Para Moloney, el trasfondo del v.13 se encuentra en la especulación judía contemporánea relativa a la ascensión de personajes como Moisés, Abrahán, Isaías, Henoc. En contra de esta especulación, se encuentra la afirmación positiva del único revelador, el Hijo del Hombre que ha bajado del cielo²⁹⁵. Es aquí donde Jesús habla por primera vez aplicándose a sí mismo la expresión «Hijo del Hombre» que según Dn 7,14, es una figura del más allá²⁹⁶.

El «καὶ» que abre el v. 13 lo vincula al argumento del v. 12. Nadie tiene acceso a las «cosas del cielo». Este principio admite una única excepción: «el que bajó del cielo, el Hijo del Hombre» (13b). Al afirmar la katábasis el texto establece la competencia del Hijo del Hombre para ser el Revelador: sólo el que tiene su origen en Dios puede hablar de Dios²⁹⁷. Al sugerir que la katábasis del Hijo del Hombre está en relación con su anábasis, el v. 13b se

²⁸⁹ Barret, 318.

²⁹⁰ Sandnes, "Whence and Whither", 156.

²⁹¹ Moloney, *El evangelio*, 122-123.

²⁹² Cf. Robertson, 72; Pietrantonio, "Desde la concepción?", 78.

²⁹³ Mateos y Barreto, 195-196.

²⁹⁴ Brown, 328. Huidobro opina que el v. 13 tiene como sujeto οὐδεὶς (nadie). El sujeto adquiere relevancia en relación con la cláusula subordinada εἰ μὴ (únicamente/solo) y con la oración subordinada relativa (el Hijo del Hombre). El sujeto de la oración está construido retóricamente de tal modo que resalta la exclusividad del Hijo del hombre (1,1; 14,6). El Hijo del Hombre es el único que ha descendido de los cielos y ascendió en el momento de la gloria. Por eso, solo él ha visto al Padre. El v. 13 utiliza ἀναβέβηκεν (ha ascendido), pretérito perfecto de indicativo, para indicar que la acción del verbo continúa tendiendo implicaciones hasta el presente. Su significado es ascender, subir. Este verbo tiene relación con la oración subordinada relativa ὁ καταβάς (aquel que ha descendido). En el cuarto evangelio, solo el Hijo del Hombre ha ascendido al cielo y descendido del cielo. El significado de ἀναβέβηκεν (v. 13) se ilumina con los verbos ὑψώω y ὑψωθῆναι del v. 14 (8,28; 12,32). «ὑψώω» significa levantar, aumentar, exaltar. En el NT significa ser levantado (Lc 10,15; Hch 2,33; exaltar en Mt 23,12). Cf. Huidobro, 205-207.

²⁹⁵ Moloney, *El evangelio*, 123.

²⁹⁶ Beutler, 101.

²⁹⁷ Zumstein, 149-150.

relaciona de manera implícita con el v. 13a. El que «bajó» del cielo es también el que está en condiciones de «subir» a él, porque su origen está en el cielo²⁹⁸.

Según la comprensión gramatical tradicional de la forma del tiempo perfecto griego, «ἀναβέβηκεν»²⁹⁹ se entiende como una acción pasada con resultados continuos en el presente. Esta comprensión gramatical sugiere que el ascenso del Hijo del Hombre tiene lugar antes de su descenso. Casi todos los intentos de una solución a este versículo suponen «ascenso pasado con resultados presentes»³⁰⁰.

Prior opina que el verdadero punto de declaración en el v. 13 es afirmar que sólo el Hijo del Hombre ha ascendido al cielo, y él es el mismo que descendió para traer la revelación de Dios, dando testimonio de lo que ha visto (3,11)³⁰¹. De hecho, el título no se usa debido a la mención de descendencia, sino debido a la afirmación en v. 13a. Y lo hizo para ser entronizado como el Hijo del Hombre celestial³⁰².

Por su parte, Barret ve en la descripción de Jesús «ὁ καταβάς»³⁰³ como una referencia a la encarnación. El Hijo del Hombre baja del cielo a la tierra para transmitir a los hombres «τὰ ἐπουράνια»³⁰⁴. Respecto al «ἀναβέβηκεν» (el perfecto), hay que suponer que este versículo es un comentario que se hace desde la misma perspectiva que el v. 11; no es una afirmación que se pueda situar en el contexto del ministerio público de Jesús, sino que es el testimonio que da la Iglesia, después de la muerte y ascensión de su Maestro³⁰⁵.

R. Larry Overstreet opina que el v. 13 sirve como una evidencia de la doctrina de la omnipresencia de Cristo, y también del concepto de la unión hipostática³⁰⁶. Por su parte,

²⁹⁸ *Ibid.*, 150-151.

²⁹⁹ El verbo ἀναβαίνω aparece en el NT un total de 82 veces (9 veces en cada uno de los sinópticos, 19 en Hch, 13 en Jn, 4 en Pablo, 3 en Ef, y 13 en Ap), significa «subir», «ascender». Balz y Schneider, *Diccionario exegetico*, vol. 1, 220-223.

³⁰⁰ Madison N. Pierce y Benjamin E. Reynolds, "The Perfect Tense-Form and the Son of Man in John 3.13: Developments in Greek Grammar as a Viable Solution to the Timing of the Ascent and Descent", *New Testament Studies* 60 (2014): 149-150. Sin embargo, en opinión de estos autores que, desde la perspectiva de la gramática, este versículo puede traducirse legítimamente: «nadie asciende al cielo», expresando lo que las gramáticas anteriores han llamado un «perfecto atemporal», y, por tanto, el versículo describe una cualidad única del Hijo del Hombre, 154.

³⁰¹ John W. Pryor, "The Johannine Son of Man and the Descent-Ascent Motif", *JETS* 34, nº. 3 (September 1991): 349.

³⁰² *Ibid.*, 351.

³⁰³ El verbo βαίνω no se usa en el NT ni en Filón, y que sólo se usa dos veces en Josefo y cuatro en la LXX, es principalmente intransitiva en el griego clásico y significa «ir», «cabalgar», luego «irse, marcharse», «preceder», «venir». Kittel, *Theological Dictionary*, 95.

³⁰⁴ Barret, 319.

³⁰⁵ *Ibid.*

³⁰⁶ En este artículo R. Larry Overstreet pretende, por un lado, determinar cuál es la variante más plausible al texto original, y por otro, desde este trasfondo hace su propia interpretación para aportar al debate teológico sobre la omnipresencia de Cristo. Después de examinar con exhaustivo las variantes textuales, tanto los testigos internos como externos, él llega a la conclusión de que la lectura del texto mayoritaria representa la mayoría de las variantes, es el verdadero texto de Jn 3,13 (incluye el que está en el cielo). Su trasfondo histórico es familiar para los estudios del NT con su hincapié en el nacer de nuevo y como el Hijo de Dios viene a revelar su importancia y como se puede lograr. Larry Overstreet, "John 3:13 and the Omnipresence", 1-27.

Sandnes habla de que sólo Jesús tiene acceso a los secretos del cielo, porque ha descendido del cielo y también ascendió allí (cf. 1,51). Su origen y destino es enteramente con Dios³⁰⁷

Καὶ καθὼς Μωϋσῆς ὑψωσεν τὸν ὄφιν ἐν τῇ ἐρήμῳ, οὕτως ὑψωθῆναι δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου.

Y como Moisés levantó la serpiente en el desierto, así debe ser levantado el Hijo del Hombre (v. 14).

En el v. 14 se ha hecho muchos estudios sobre cuál podría ser el trasfondo veterotestamentario de la cita y, además, en qué consiste la comparación. Por lo menos hay dos opiniones al respecto. Algunos (Robertson; Moloney; Mateos y Barreto) ven que se cita a Nm 21,7ss, donde Moisés puso la serpiente de bronce sobre una asta. Otros (Beutler; Obielosi) ven que no sólo cita a Nm 21,7ss, sino también a Is 52,13, por la figura del siervo³⁰⁸.

Teniendo estos textos como trasfondo, Jesús establece un paralelismo entre el acto de Moisés y la Cruz. En Juan, «ὑψώω»³⁰⁹ siempre hace referencia a la Cruz (Jn 8,28; 12,32.34). Hay una estrecha relación entre lo que Moisés hizo con la serpiente y lo que tiene que ocurrirle al Hijo del Hombre³¹⁰. El discurso de la «subida» pasa a la «exaltación»³¹¹. Se ha producido un cambio de referencia: la ascensión del Hijo del Hombre queda proyectada hacia el futuro. Se subraya el modo único de su exaltación que se realizará en la cruz³¹².

Es verdad que el significado de la «exaltación» sigue siendo discutida. Para unos, el Jesús joánico habla aquí de su exaltación en la cruz, a la cual sigue su glorificación; para otros, de su exaltación en un sentido amplio, que también incluye su exaltación al Padre y su glorificación. En opinión de Beutler, esta última parece corresponder mejor a la perspectiva joánica³¹³.

Barret opina que el punto de comparación no es la serpiente, sino el hecho de «levantarla»³¹⁴. Es decir, está en la elevación para la salvación del pueblo. Aquí concuerdan las dos tradiciones del paso por el desierto y del Siervo de Dios (Is 52,13 LXX)³¹⁵. El verbo

³⁰⁷ Sandnes, "Whence and Whither", 156.

³⁰⁸ Jn 3,14-15 no fue influenciado sólo por Nm 21,4-9, sino también por otro texto del AT, particularmente de Is 52,13. Obielosi se fija en dos argumentos: por un lado, se basa en la historia de las fuentes y el análisis lingüístico, y por otro, se basa en la exégesis de algunas palabras, especialmente ὑψωθῆναι. Dominic Obielosi, "Καὶ καθὼς Μωϋσῆς ὑψωσεν τὸν ὄφιν ... (John 3,14-15) and the Influence of Isaiah 52,13 LXX", *Estudios Bíblicos LXXII* (2014): 235.

³⁰⁹ El verbo ὑψώω aparece 20 veces en el NT. En Hch 13,17 significa «engrandecer», sin embargo, en el resto del NT su significado es «exaltar». El verbo ὑψώω designa la entronización de Jesús (Flp 2,6-11; Hch 2,33; 5,31). En el EvJn, el verbo ὑψώω tiene sentido teológico: se refiere a la elevación de Jesús en la cruz, pero también su exaltación al cielo (Jn 3,14; 8,28; 12,32.34). Balz y Schneider, *Diccionario exegetico*, Vol. 2, 1910-1912.

³¹⁰ Moloney, *El evangelio*, 123.

³¹¹ Beutler, 101.

³¹² Barret, 320.

³¹³ Beutler, 101.

³¹⁴ Barret, 321.

³¹⁵ Beutler, 101.

«elevar» no sólo designa la crucifixión de Jesús, sino que incluye su exaltación en la cruz y su exaltación por la resurrección y ascensión al Padre (Jn 8,28; 12,32-34; 13,1; 20,17)³¹⁶.

Zumstein piensa que la tradición joánica sobre el Hijo del Hombre se nutre del AT (Nm 21,8-9; cf. Sab 16,5-8). La elevación del Hijo del Hombre se compara con la elevación de la serpiente por Moisés (v. 14). Este vínculo intertextual produce una triple ganancia hermenéutica: la declaración tiene un aspecto soteriológico; la imagen tiene alcance cristológico; la cruz es el cumplimiento de la voluntad de Dios. Es decir, la salvación está ligada a la cruz³¹⁷.

La idea de la salvación se expresa también en el motivo del «δεῖ» divino, de la necesidad de la salvación según el plan divino. Visto desde la gramática, el sujeto de esta oración está implícito en el presente indicativo, tercera persona del verbo principal (δεῖ). Lo que es necesario está indicado en la oración subordinada «ὑψωθῆναι δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου». Así, se le da un valor soteriológico de carácter histórico al hecho que Jesús sea levantado porque se le relaciona con la cruz³¹⁸.

El "debe" «δεῖ» de Jn 3,14 es utilizado por Mateo (16,21), Marcos (8,31) y Lucas (9,22) en las predicciones de la pasión y muerte de Jesús como 'Hijo del Hombre', sugiriendo que es la voluntad de Dios, y la misma sugerencia la hace Juan expresando su propia teología de la cruz³¹⁹. Para Schnackenburg, la fórmula «δεῖ» es una fórmula kerigmática con la que el evangelista quiere expresar una importante idea de Jesús. Además, es autónomo el empleo tipológico de Nm 21,8s. Esta tipología es única en el NT y probablemente se debe a la propia meditación teológica del evangelista. Juan aprovecha tres puntos del relato que enlaza entre sí: la elevación, su virtud salvadora y el designio latente de Dios (δεῖ). El punto de comparación es la «elevación» y de ahí se asocia la idea de que de esta «elevación» proviene la salvación para muchos³²⁰.

Para Brown, la frase «ser levantado en alto» se refiere a la muerte de Jesús en la cruz³²¹. El verbo "levantar"³²² no se utiliza en la traducción griega de Números, pero es una palabra común en otras partes de la Septuaginta. De especial interés es su uso en Isaías 52,13 sobre el siervo sufriente: Mi siervo será exaltado (ὑψωθησεται) y glorificado en gran medida (δοξασθησεται). Aquí la exaltación y la gloria se unen en relación con un siervo de

³¹⁶ Alday, 157.

³¹⁷ Zumstein, 151.

³¹⁸ Huidobro, 208.

³¹⁹ Ford, "Meeting Nicodemus", 4.

³²⁰ Schnackenburg, 445.

³²¹ En hebreo, נָשָׂא (levantar en alto) tiene un doble uso: la muerte y la glorificación (Gn 40,13.19); en arameo «זִּעְקָא» significa a la vez «crucificar, colgar» y «levantar en alto». Por consiguiente, «ser levantado en alto» se refiere a una acción ascendente continua: Jesús inicia su ascenso al Padre cuando se aproxima a la muerte (13,1) y estará completa con su ascensión (20,17). Cf. Brown, 344.

³²² El verbo levantar es deliberadamente ambiguo. Se refiere a la resurrección de Cristo en la cruz, pero al mismo tiempo a su exaltación o glorificación. En el pasaje paralelo Jn 12,31-32, Jesús ve la cruz como comienzo de su glorificación. Bligh, "Four Studies", 49.

Dios que sufre, en el contexto de un pasaje con muchas palabras griegas también utilizadas por Juan³²³.

ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων ἐν αὐτῷ ἔχη ζωὴν αἰώνιον.
para que todo aquel que cree en Él tenga vida eterna (v. 15).

El uso final de «ἵνα» con presente de subjuntivo en voz activa de «ἔχω», significa que él pueda seguir teniendo vida eterna. Es más que sin fin, por cuanto es compartir la vida de Dios en Cristo (Jn 5,26; 17,3; 1Jn 5,12). Aquí ἐν αὐτῷ (en él) se toma con ἔχη en lugar de con πιστεύων³²⁴. En el v. 15 se muestra por qué Jesús introdujo en el discurso el tema de ser levantado en alto: porque su exaltación daría paso al don de la vida eterna para los que creen en Él. «La vida eterna es la vida de los hijos de Dios, la vida engendrada de lo alto, por el Espíritu»³²⁵.

Beutler ve que el «ἐν αὐτῷ» del v. 15, se debe relacionar con la recepción de la vida y no con el «creer» en Jesús: «para que todo el que cree tenga vida en él vida eterna»³²⁶. Zumstein opina que el v. 15 es un comentario del evangelista, que expresa el sentido soteriológico de la elevación mencionada en el v. 14. El tema del «nuevo nacimiento» se retoma a través de la fórmula «vida eterna»³²⁷.

Para Schnackenburg, en el v. 15 solo del Hijo del Hombre exaltado en la cruz proviene la salvación. Cuando sea «elevado de la tierra, atraerá a todos a sí» (Jn 12,32). La certeza de esto se basa en el plan salvífico de Dios (v. 14: δεῖ) y su objetivo (v. 15: ἵνα) es la comunicación de vida a los creyentes, pero también quiere glorificar al Hijo otorgando vida eterna a todos los que han sido confiados a éste (Jn 17,2; 13,21s). Su mediación se dice expresamente con el ἐν αὐτῷ. Esta locución no depende de ὁ πιστεύων, sino que va con el ἔχη. La indicación del objeto de la fe por medio de «ἐν» sería completamente extraña en Juan, que usa siempre «la fe en», pero también en el NT sería excepción (Mc 1,15); «ἔχειν ἐν», en cambio, aparece con frecuencia en Jn 14,30; 16,33; 20,31; 1Jn 4,16³²⁸.

οὕτως γὰρ ἠγάπησεν ὁ θεὸς τὸν κόσμον, ὥστε τὸν υἱὸν τὸν μονογενῆ ἔδωκεν, ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν μὴ ἀπόληται ἀλλ' ἔχη ζωὴν αἰώνιον.
Así de tal manera amó Dios al mundo, que entregó a su Hijo unigénito, para que todo aquel que cree en Él no perezca, sino tenga vida eterna (v. 16).

El uso de γὰρ (v. 16) está muy en el estilo de Juan para introducir sus comentarios (2,25; 4,8; 5,13, etc.). En los vv. 16-21, Juan recapitula de una forma sumaria la enseñanza de Jesús a Nicodemo. El verbo ἠγάπησεν (ind. aor. act. 3ª. sing de ἀγαπάω³²⁹) es frecuente

³²³ Ford, "Meeting Nicodemus", 3.

³²⁴ Robertson, 73.

³²⁵ Brown, 345.

³²⁶ Beutler, 101.

³²⁷ Zumstein, 151.

³²⁸ Schnackenburg, 447-448.

³²⁹ El verbo ἀγαπάω aparece 143 veces en el NT, significa «amar». ἀγαπάω aparece junto con otros dos términos ἀγάπη (amor) y ἀγαπητός (amado). Ambos vocablos se refieren al amor de las personas. Balz y Schneider, *Diccionario exegético*, Vol. 1, 23-26. En Juan ἀγαπάω enfatiza el amor del Padre por el Hijo (Jn

en los escritos de Juan (Jn 14,23; 17,23; 1Jn 3,1; 4,10) para referirse al amor de Dios para con el hombre. El amor de Dios se expresa en la encarnación y en la muerte del Hijo.

Wayne Hancock opina que en el v. 16 no se habla de la extensión del amor, sino más bien de qué manera (el modo) cómo Dios ama. La entrega tiene en vista la misión. El dar no sólo se refiere a la encarnación, sino también al levantar. Por eso, el Hijo del Hombre al ser levantado es un don de Dios para la salvación del mundo. Dios amó al mundo, por eso sacrificó a su Hijo³³⁰.

La expresión tanto que dio el Hijo unigénito subraya la realidad del resultado. El verbo ἔδωκεν (ind. aor. act. 3ª. sing de δίδωμι³³¹) se refiere no sólo a la encarnación, sino también a la crucifixión³³². Dios entregó su Hijo para que el ser humano se aleje del juicio. Y el juicio se puede evitar creyendo en el Hijo de Dios³³³. El contraste entre la carne y el Espíritu lo ha vencido por el amor de Dios (v.16)³³⁴. En el v.16 comienza con una declaración del amor de Dios por la humanidad entera. Este amor por la humanidad implica una elección u opción consciente de Dios que se materializa en el acto del envío de su unigénito³³⁵.

De todo lo dicho podemos concluir que, en el v. 16, se concentra la visión joánica de la salvación. De hecho, nos parece muy sugerente la observación de Hancock, pues dice que este versículo hay que leerlo en su contexto más amplio (vv. 14-17: el tema de la salvación joánica)³³⁶.

οὐ γὰρ ἀπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν εἰς τὸν κόσμον ἵνα κρίνη τὸν κόσμον, ἀλλ' ἵνα σωθῆ ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ.

porque Dios no envió a su Hijo al mundo para juzgar al mundo, sino para que el mundo sea salvado por medio de Él (v. 17).

3,16.35). El amor de Dios nos llega por medio de él (Jn 17,23s). El amor a Dios es la realidad final para la comunidad, y permanecer en este amor es la ley de su vida (Jn 15,9–10). Kittel, *Theological Dictionary*, 17.

³³⁰ Wayne Hancock, "Salvation and Judgment in the Gospel According to John: An Exegetical Analysis of John 3:14-21", *Princeton Theological Seminary* (December 2016): 4-5.

³³¹ El verbo δίδωμι aparece 416 veces en el NT. Es el verbo más general para designar el proceso por el cual un sujeto transmite voluntariamente algo a alguien. En Juan δίδωμι adquiere una marcada cualificación teológica. Dar es un aspecto de la actividad divina. Es una acción que procede de Dios (unas 42 veces como sujeto) por medio de Cristo (receptor en 28 de los 42 casos; dador 26 veces) y tiene como destino a los hombres. Balz y Schneider, *Diccionario exegético*, vol. 1, 969-975.

³³² Brown, 329.

³³³ Schnackenburg, 463.

³³⁴ Sandnes, "Whence and Whither", 156.

³³⁵ Joan Salazar Infante, "Nuancing the Notion of Conflict in the Gospel of John: John 3:16-21 as a Test Case", *Hapag* 10, nº. 2 (2013): 162-163.

³³⁶ Juan comienza conectando la obra de Cristo con el papel de la serpiente en Nm 21,5-9. La serpiente que se levanta no tenía poder de dar vida por sí misma a los mordidos. Es decir, los israelitas se salvaron por el acto de creer al mirarla. Así la imagen del levantamiento de la serpiente y mirarla se convierte el paradigma para comprender la obra de Cristo para la salvación (v.15-16). Hancock, "Salvation and Judgment", 3.

En el v. 17 el uso de γὰρ³³⁷ explica el acto de Dios enviando al Hijo al mundo. Juan emplea tanto el verbo ἀποστέλλω como πέμω para referirse a la acción de Dios de enviar al Hijo, y πέμω más frecuentemente, pero sin una diferencia real en el significado. El Mesías sí juzga al mundo, como Jesús enseñó (Mt 25,31ss; Jn 5,27), pero éste no fue el propósito primario o único de su venida, sino para que el mundo sea salvo por medio de Él. Primer aoristo de subjuntivo en pasiva de σώζω, el usual verbo salvar, de donde se deriva σωτήρ. El verbo σώζω se emplea frecuentemente de salud física (Mc 5,28), pero aquí se refiere a la salvación espiritual como en Jn 5,34³³⁸. Cuando Juan se refiere al juicio final, habla de «el último día» (Jn 5,27-29; 12,48); pero su idea principal es que el ministerio de Jesús tiene efectos de juicio. El significado de σώζειν es igual que el de la vida eterna³³⁹.

El amor de Dios consiste en un acto histórico único («ἠγάπησεν» y «ἔδωκεν» ambos están en aoristo), que se concreta en el don del Hijo único. Al dar a su Hijo, Dios se da a sí mismo. El v. 17, que explicita el motivo del don mediante el envío, apoya esta hipótesis: el don del Hijo consiste en su envío, que culmina en la cruz. Este amor ilimitado de Dios se dirige al mundo entero «τὸν κόσμον»³⁴⁰.

Dios nos ha enviado a su Hijo porque ama mucho al mundo. La finalidad de su acción es «para que el mundo se salve por medio de Él» (v. 17). Para Juan, la salvación es lo mismo que vida eterna. Esta vida solo se alcanza por medio del Hijo³⁴¹. El objetivo del envío es evocar la fe en el Hijo para tener la vida eterna. Es decir, el interés de Dios es ofrecer vida eterna para la humanidad³⁴²

La traducción frecuente «entregó» presupone un παρέδωκεν griego, que significa la entrega en la cruz (Is 53,6.12). Juan usa el verbo compuesto παρ-έδωκεν sólo en caso de la traición de Judas; en ἔδωκεν se refiere al envío al mundo (v. 17), así se prepara el drama de la muerte de cruz³⁴³. El «γὰρ» del v. 17 sólo tenía por objeto la salvación. Según Schnackenburg, el trasfondo es la apologética³⁴⁴.

Hemos dicho que Jn 3,16 pone en evidencia el amor supremo de Dios por el mundo, sin embargo, el mundo no ha correspondido el mismo amor. De hecho, en los versículos siguientes se nos presentan dos tipos de respuestas ante el amor de Dios.

³³⁷ Zumstein hace tres anotaciones: i) el don del Hijo es presentado con la categoría del envío (en aoristo). Es decir, el Hijo es el rostro de Dios para el mundo; ii) este envío tiene un alcance escatológico. Es decir, para Juan, el actuar escatológico de Dios no tiene lugar en un juicio final al fin de los tiempos, sino en la encarnación del Hijo; iii) si el v. 16 había puesto en evidencia el carácter positivo de la venida del Hijo, el v. 17 profundiza en esta dimensión soteriológica. Cf. Zumstein, 153-154.

³³⁸ Robertson, 75.

³³⁹ Barret, 325.

³⁴⁰ Zumstein, 153.

³⁴¹ Huidobro, 211-212.

³⁴² Salazar Infante, "Nuancing the Notion", 163.

³⁴³ Schnackenburg, 462.

³⁴⁴ *Ibid.*, 463.

ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν οὐ κρίνεται· ὁ δὲ μὴ πιστεύων ἤδη κέκριται, ὅτι μὴ πεπίστευκεν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ μονογενοῦς υἱοῦ τοῦ θεοῦ.

El que cree en Él no es juzgado, el que no cree ya ha sido juzgado, porque no ha creído en el nombre del unigénito Hijo de Dios (v. 18).

En este versículo nos fijamos en tres aspectos:

Primero, ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν οὐ κρίνεται. El único criterio para el proceso del juicio es ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν (creer en Él). El creer en Él implica una adhesión total a Jesús como único revelador del Padre (Jn 1,18). El creyente no viene a juicio (Jn 5,24), pues ha aceptado la luz³⁴⁵. Por tanto, el juicio en este caso es más bien un auto juicio producido por cómo uno reacciona ante Jesús. Juicio no es acción de Dios, sino más bien una negatividad del individuo.

Segundo, ὁ δὲ μὴ πιστεύων ἤδη κέκριται. En cambio, ἤδη κέκριται (ind. perf. voz pas. 3ª. sing de κρίνω³⁴⁶) ya ha sido condenado. La sentencia la da el mismo ser humano y no Dios³⁴⁷. Ante la oferta salvífica de Dios, el ser humano debe ejercer su libertad, tomando decisión o posicionarse. El verbo «κέκριται» (en perfecto) eso significa que el juicio ya se ha producido, aunque aún no se ha pronunciado la sentencia. La negación μὴ con indicativo es más bien rara³⁴⁸.

Tercero, ὅτι μὴ πεπίστευκεν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ μονογενοῦς υἱοῦ τοῦ θεοῦ. Con esta frase ὅτι μὴ πεπίστευκεν (ind. perf. act. 3ª. sing de πιστεύω) se pone de relieve el aspecto permanente de rechazo. La fe en Cristo nos salva de la condenación. La frase «ὅτι μὴ πεπίστευκεν» resalta una actitud permanente de rechazo³⁴⁹.

Schnackenburg piensa que en el v. 18 se subraya la escatología presencializada. El juicio tiene lugar aquí y ahora y se decide en base a la fe o a la incredulidad con respecto al Hijo unigénito de Dios. La idea principal es que Dios no quiere condenar, sino salvar. Si se da el juicio, la culpa es únicamente de los hombres, que no creen en su Hijo³⁵⁰.

Hemos visto que en este v. 18 se ha puesto de relieve que la respuesta de los que están en el mundo al don de Dios está dividida: hay quienes creen y quienes no. El que cree no es juzgado, mientras que el que no cree ya está juzgado³⁵¹. Nos damos cuenta de que la acción de Dios pone al cosmos en una situación difícil, pues tiene que posicionarse: acoger o rechazar al enviado de Dios. A pesar de este desafío, no hay que olvidarse de que el interés primordial del Dios es salvaguardar la humanidad (cf. Jn 3,17).

³⁴⁵ Mateos y Barreto, 199.

³⁴⁶ La palabra κρίνω significa «separar», «seleccionar», «decidir», «juzgar», «evaluar», «ir a juicio», «buscar justicia», también «explicar», luego «creer», «resolver». La LXX usa κρίνω principalmente para términos legales, si bien también puede denotar liberación de los oprimidos (Sal 72,2). En Juan, el juicio se pone en manos del Hijo (Jn 5,22). Jesús ha venido a salvar, no a juzgar (Jn 3,17), pero aun así su palabra va a juzgar en el último día (Jn 12,48). Kittel, *Theological Dictionary*, 461-463.

³⁴⁷ Mateos y Barreto, 199.

³⁴⁸ Barret, 325-326.

³⁴⁹ Robertson, 75.

³⁵⁰ Schnackenburg, 463-464.

³⁵¹ Salazar Infante, "Nuancing the Notion", 164.

αὕτη δέ ἐστιν ἡ κρίσις ὅτι τὸ φῶς ἐλήλυθεν εἰς τὸν κόσμον καὶ ἠγάπησαν οἱ ἄνθρωποι μᾶλλον τὸ σκότος ἢ τὸ φῶς· ἦν γὰρ αὐτῶν πονηρὰ τὰ ἔργα.

Y ésta es la condenación que la luz ha venido al mundo y los hombres amaron más las tinieblas que la luz; porque sus obras eran malas (v. 19).

En el v. 19 se explica la causa de la exclusión. El sustantivo κρίσις significa «juicio, sentencia»³⁵². Tiene el significado de condena. Brown piensa que no se alude a la sentencia, sino más bien al contenido de la acción³⁵³. La luz es el Hijo y es una prueba del amor de Dios a la humanidad (Jn 3,16). Su presencia en el mundo coloca al hombre ante la opción de aceptarlo o rechazarlo. La exclusión se entiende como una opción de mala fe (Jn 1,4; 2,24; 3,1)³⁵⁴. En el v. 19, la luz³⁵⁵ toma el papel activo de la venida al mundo. Jesús es la luz del mundo (cf. Jn 1,4.5.9.11).

Y los hombres amaron la oscuridad. El sustantivo σκότος es común en Juan como metáfora del estado en que se encuentran los pecadores (Jn 8,12; 12,35.46; 1Jn 1,6; 2,8,9,11)³⁵⁶. Schnackenburg lo entiende como fuerza del mal personificada, por oposición a la luz³⁵⁷. La expresión «los hombres» describe al conjunto de la humanidad y no a una categoría particular. Lo que se concreta en las «obras malas» es la elección de las «tinieblas», es decir, la incredulidad aboca al desorden ético estigmatizado por el v. 19c. Este desorden ético no es puntual, sino duradero, como atestigua el imperfecto «ἦν»³⁵⁸.

Ahora, la oferta salvífica de Dios se expresa en término de luz. En Juan, la luz se refiere a Jesús (Jn 1,5.7-9; 8,12; 9,5)³⁵⁹. La aparición de Jesús como luz en el mundo divide la humanidad en dos tipos: aquellos que odian la luz y los que la aman.

πᾶς γὰρ ὁ φαῦλα πράσων μισεῖ τὸ φῶς καὶ οὐκ ἔρχεται πρὸς τὸ φῶς, ἵνα μὴ ἐλεγχθῇ τὰ ἔργα αὐτοῦ.

Porque todo el que cosas malas está haciendo odia la luz, y no viene a la luz, para que sus obras no sean redargüidas (v. 20).

En este versículo nos fijamos en dos aspectos:

Primero, πᾶς γὰρ ὁ φαῦλα πράσων μισεῖ τὸ φῶς. El adjetivo φαῦλα (acc. neut. plur. de φαῦλος) significa «indigno, malo»³⁶⁰. El que practica lo malo odia la luz. No viene a la luz porque la luz revela su propia maldad y lo hace sentirse incómodo. La luz expone y denuncia

³⁵² Zerwick y Grosvenor, 348.

³⁵³ Brown, 330.

³⁵⁴ Mateos y Barreto, 201-202.

³⁵⁵ El Hijo es la luz del mundo que da la luz de la vida a los que le siguen (cf. Jn 8,12; 9,5; 11,9). El Hijo comparte el interés salvífico de Dios (Jn 12,47). Salazar Infante, "Nuancing the Notion", 167.

³⁵⁶ Robertson, 76.

³⁵⁷ Schnackenburg, 466-467.

³⁵⁸ Zumstein, 155.

³⁵⁹ Hancock, "Salvation and Judgment", 6.

³⁶⁰ Zerwick y Grosvenor, 348.

la maldad³⁶¹. Quien realiza obras malas pretende evitar ser descubierto en el carácter pernicioso de sus actos³⁶².

Segundo, καὶ οὐκ ἔρχεται πρὸς τὸ φῶς³⁶³, ἵνα μὴ ἐλεγχθῆ τὰ ἔργα αὐτοῦ. La cláusula final negativa ἵνα μὴ con ἐλεγχθῆ (sub. aor. pas. de ἐλέγχω) significa que no, no fuera expuesto, reprochado³⁶⁴ sus obras. La opción por la tiniebla se hace por odio a la luz y éste nace por el miedo de ser descubierto por la luz. Lo que separa al hombre de Dios es su conducta. Acercarse a la luz equivale a cercarse a Jesús (Jn 6,37) e indica la adhesión, la fe en Él. Por lo tanto, acercarse a la luz significa dar la propia adhesión a la vida que Dios ofrece en Jesús³⁶⁵. La noción de «luz» tiene aquí una dimensión metafórica (cf. Jn 1,19). La oración final «ἵνα» recurre a un verbo «ἐλέγχειν» que tiene sentido forense y significa sacar a la luz³⁶⁶.

ὁ δὲ ποιῶν τὴν ἀλήθειαν ἔρχεται πρὸς τὸ φῶς, ἵνα φανερωθῆ αὐτοῦ τὰ ἔργα ὅτι ἐν θεῷ ἐστὶν εἰργασμένα.

El que practica la verdad, viene a la luz, para sean manifiestas de él las obras, que han sido hechas en Dios (v. 21).

En este versículo nos centramos en dos aspectos:

Primero, ὁ δὲ ποιέω τὴν ἀλήθειαν ἔρχεται πρὸς τὸ φῶς. El verbo ποιῶν (pres. act. nom. mas. sing de ποιέω) significa «actuar en conformidad con», «hacer, realizar, ejecutar»³⁶⁷. En nuestro caso el verbo ποιέω va con el sustantivo ἀλήθειαν (sust. ac. fem. sing de ἀλήθεια³⁶⁸) que significa verdad³⁶⁹. Entonces, practicar la verdad significa «actuar en conformidad con lo que es verdad»³⁷⁰. También hacer la verdad significa «ser fiel»³⁷¹. Implica «la lealtad»³⁷² al amor recibido. Por lo tanto, el que practica la verdad, la lealtad

³⁶¹ Los agentes de injusticia y muerte no pueden soportar su denuncia (Jn 1,5; 11,53; 12,10; 19,15). Mateos y Barreto, 202.

³⁶² Zumstein, 156.

³⁶³ El término φῶς es muy frecuente en el EvJn (aparece 23 veces) y 6 veces en la primera Carta de Juan. La metáfora «ver la luz» se emplea para referirse a la proclamación cristiana de la salvación (Lc 8,16; 11,33; cf. Mc 4,21; Mt 5,15). Para Juan, el concepto de luz se refiere a la realidad de la salvación traído por medio de Cristo (Jn 1,1-18; 3,19-21; 8,12). Balz y Schneider, *Diccionario Exegético*, vol. 2, 2023-2026.

³⁶⁴ Zerwick y Grosvenor, 348.

³⁶⁵ Mateos y Barreto, 202.

³⁶⁶ Zumstein, 156.

³⁶⁷ García Santos, 695.

³⁶⁸ La palabra común del AT para η ν κ (verdad) aparece unas 126 veces. Denota una realidad que es firme, sólida, vinculante, y por lo tanto verdadera. El uso del NT está determinado en parte por el término hebreo, y en parte por el uso extrabíblico de ἀλήθεια, significa «no ocultamiento», «el verdadero estado de cosas». Kittel, *Theological Dictionary*, 45.

³⁶⁹ En Juan, se refieren a las verdades eternas, reveladas por Jesús.

³⁷⁰ Zerwick y Grosvenor, 348.

³⁷¹ Brown, 330.

³⁷² La lealtad es una cualidad del amor del Padre y de Jesús Mesías (Jn 1,14.16.17). Cf. Mateos y Barreto, 203.

viene a la luz³⁷³. La expresión «viene a la luz» implica que es atraído por la luz. No dice que sean perfectos, sino sólo que han sido llevadas a cabo en la esfera de Dios³⁷⁴.

Segundo, ἵνα φανερωθῆ αὐτοῦ τὰ ἔργα ὅτι ἐν θεῷ ἐστὶν εἰργασμένα. La conjunción ἵνα con φανερωθῆ (subj. aor. pas. 3ª. sing. de φανερώω) significa «hacer claro/visible»³⁷⁵ la obra conforme a la verdad. Está claro que, para Juan, el amor no es una teoría, sino una práctica. El amor se expresa en obras. En Juan la «verdad» designa la realidad de Dios tal como ha sido manifestada en Jesús³⁷⁶. El concepto «verdad» es la suma y compendio de lo que es propio de Dios. A la verdad de Dios solo puede abrirse el que es de la verdad (18,37) y se rige por ella en su obrar.

Aquí (v. 21) la acción y la verdad van de la mano en "hacer lo que es verdadero". Esto podría parecer una teología muy activista, y en muchos aspectos lo es. El resto del Evangelio lo explica, sobre todo en términos de amar como Jesús amó. Esta inhabitación, sugerida por "en Dios" en Jn 3,21, es el contexto último de todo ser humano, entendimiento y acción, y en Juan se asocia con una morada que va más allá del activismo. En la imagen del Prólogo del Hijo único que está "junto al corazón del Padre" o "en el seno del Padre" (Jn 1,18), está la imagen literal del discípulo al que Jesús amaba reclinado "en el seno de Jesús" (Jn 13,23)³⁷⁷.

Síntesis: la principal enseñanza del texto (Jn 3,1-21) se centra en el tema de la interpretación de los signos realizados por Jesús, y de la percepción de la persona de Jesús³⁷⁸. Es decir, quién es Jesús y cuál es su enseñanza. El tema en cuestión es sobre la aceptación y el lugar de Jesús dentro de la teología judía. Por tanto, el conjunto del texto es la exposición joánica de la hermenéutica cristiana en su enfrentamiento con la hermenéutica judía y, en particular, con la hermenéutica farisea. El texto es rico por su trasfondo veterotestamentario (Nm 21,7s; Is 52,13), su referencia al apocalíptico (el Hijo del Hombre) y su cristología (Hijo único). El texto testifica la veracidad de Jesús en el contexto del conflicto con el judaísmo. En este caso, nos parece que Michel acertó en formular el

³⁷³ El tema de la luz es también otra característica de Juan. En Jn 8,12 Jesús define a sí mismo como «Yo soy la luz del mundo, el que me sigue no caminará en la oscuridad, sino que tendrá la luz de la vida». Y en Jn 12,46 se dice que «Yo vine al mundo como luz, para que todo el que crea en mí no siga en la oscuridad». De estas citas se pone en evidencia que Jesús es la luz del mundo y su misión es ayudar al ser humano para que no camine en las tinieblas.

³⁷⁴ Robertson, 77.

³⁷⁵ Zerwick y Grosvenor, 348.

³⁷⁶ Zumstein, 156-157.

³⁷⁷ Pero esa imagen centrada en la acción no hace plena justicia a la frase final: "hecho en Dios". El uso que hace Juan de la pequeña preposición "en" podría considerarse como otra clave de toda su teología, acompañada del verbo correspondiente μένω que significa habitar, permanecer, quedarse, estar. Ambos aparecen a lo largo del Evangelio, y se les da contenido a través de muchos relatos, frases, imágenes y metáforas. Un buen ejemplo de que se usan repetidamente juntos, y centrados en el amor de Dios, es la parábola de la vid en el capítulo 15, ya comentada por su ejemplo de "como... así...". El contenido culminante de este amplio "en" viene en la oración final de Jesús a su en el capítulo 17: "Yo en ellos y tú en mí, para que sean para que el amor con que me has amado esté en ellos y yo en ellos". en ellos y yo en ellos" (Jn 17:23, 26). Ford, "Meeting Nicodemus", 12-13.

³⁷⁸ Michel, "Nicodème ou le", 234.

trasfondo del problema “¿Es Jesús creíble?”³⁷⁹. El texto nos va a decir que la persona de Jesús y sus enseñanzas sigue cobrando su validez para las generaciones venideras.

3. Texto Jn 7,45-52

En esta perícopa es la segunda vez que Nicodemo aparece en el EvJn. Respecto de su aparición en Jn 3,1-21, ahora él interviene a favor de Jesús cuestionando de alguna manera el procedimiento legal de la Ley. Nuestro objetivo es ver la evolución de este personaje a lo largo del EvJn.

3.1. Delimitación y Estructura

3.1.1. Delimitación

La delimitación de Jn 7,45-52 respecto al texto anterior y el texto posterior es clara. En Jn 7,43-44 el relato nos informa que «surgió una división en el pueblo a causa de él³⁸⁰; y algunos de entre ellos querían apresarle, pero nadie lo agarró». El texto que sigue Jn 7,53-8,11 narra el episodio de la adúltera³⁸¹.

En el v. 45 entra en escena los «οἱ ὑπηρέται» (los alguaciles), «τοὺς ἀρχιερεῖς καὶ Φαρισαίους» (los principales sacerdotes y fariseos) y en el v. 50 aparece «Νικόδημος» (Nicodemo) de nuevo. Jesús desaparece por completo de la escena, y volverá a aparecer más tarde en Jn 8,12 (Jesús, luz del mundo).

El tema de la perícopa Jn 7,45-52 relata la división en el Sanedrín a causa de las palabras de Jesús pronunciadas en Jn 7,37-39. En Jn 7,45 el pronombre demostrativo «ἐκεῖνοι» (éstos) se supone que se refiere a los principales sumos sacerdotes y fariseos. La discusión entre ellos comenzó a partir de la pregunta «διὰ τί οὐκ ἠγάγετε αὐτόν» (¿Por qué no le habéis traído?).

¿En qué momento sucedió? Dentro del texto no vamos a encontrar la respuesta explícita. La pista nos la dará Jn 7,14: «Cuando la fiesta³⁸² estaba ya a la mitad, Jesús subió al

³⁷⁹ *Ibid.*

³⁸⁰ Esta palabra «a causa de él» se refiere al discurso directo de Jesús en Jn 7,37-38 donde él se revela a sí mismo como «agua viva».

³⁸¹ Hay debate entre los especialistas respecto de la presencia del episodio de la adúltera. Para Brown se trata de una inserción posterior, pues no aparece en ninguno de los testigos textuales griegos importantes como papiros Bodmer, tampoco en la versión Vetus Siriaca ni en la versión copta. Cf. Brown, 570-572. Para Zumstein se trata de una interpolación tardía. Cf. Zumstein, 358. Otros como Mateos y Barreto lo omiten de sus comentarios. Es decir, de Jn 7,52 pasan directamente al pasaje de Jn 8,12s. Cf. Mateos y Barreto, 390-392.

³⁸² En el judaísmo se conocen tres fiestas importantes: fiestas de Pascua (origen agrícola, se celebra las cosechas y el nacimiento de los corderos; se vincula con la salida de Egipto), fiesta de las Semanas (siete semanas después de la salida de Egipto; se conmemora la entrega de la ley por parte de Dios a Moisés) y la fiesta de las Tiendas (marca finales de la cosecha: las uvas, las aceitunas, las almendras, las avellanas). Para Israel, la fiesta de las Tiendas es la más importante. Cf. Zumstein, 321-322; Brown, 559-561; Mateos y Barreto, 384.

templo y enseñaba» y Jn 7,37-38: «El último día, el principal de la fiesta, Jesús, en pie, gritó: «Si alguno tiene sed, venga a mí y beba. El que cree en mí, como dijo la Escritura, de su seno brotarán torrentes de agua viva». Es decir, la perícopa se sitúa en Jerusalén, en el último día de la fiesta de las Tiendas.

Jesús acaba de hacer una invitación pues es el agua viva (Jn 7,37-38). Estas palabras dividen a la audiencia: algunos le reconocen como el Profeta (Jn 7,40); otros como el Mesías (7,41). Pero otros se oponen (7,41-42)³⁸³. Dice Grochowski que la enseñanza de Jesús y la curación que obró en sábado provocó divisiones entre sus oyentes (Jn 7,21-23; cf. 5,8-9). Además, el tema de las discusiones se refiere a su mesianismo y profetismo (7,25-27.40-44)³⁸⁴. Para Zumstein, su unidad textual está marcada por el lugar del acontecimiento (Jerusalén), por el tiempo (fiesta de las tiendas), y por los personajes (Jesús, el único revelador y sus adversarios)³⁸⁵.

3.1.2. Estructura

Hay muchas propuestas respecto de la perícopa de Jn 7,45-52³⁸⁶. En esta perícopa adoptamos la propuesta de Brown. Nuestro autor se basa en el tema de la perícopa donde se habla de la frustración y la impotencia del Sanedrín. Los guardias del templo se sienten impresionados por las palabras de Jesús, hasta uno de ellos alza su voz en defensa de Jesús. Brown propone la siguiente estructura:³⁸⁷

vv. 45-49: conclusión del intento de detenerlo.

vv. 50-52: la réplica de Nicodemo.

Basándose en esta propuesta de Brown, vemos que la estructura de Jn 7,45-52 es muy clara. Nos encontramos con la actitud de los dirigentes judíos y sus consecuencias. La enseñanza de Jesús provoca división en el Sanedrín. Según Dodd, los vv. 45-52 corresponden al cuarto diálogo en la que continúa el mismo tema (la acción hostil contra Jesús). Los

³⁸³ Grappe, "Les nuits", 269.

³⁸⁴ Zbigniew Grochowski, "Nicodemus. A Disciple Liberated by the Cross of the Christ from the Darkness of Fear and Disbelief", *BibAn* 10, nº. 4 (2020): 647.

³⁸⁵ El conjunto del cap. 7 nos informa de que Jesús está en peligro (Jn 7,1.13.19.25.30.32.44), y esto sucedió durante la fiesta de las Tiendas en la que él tuvo que enfrentarse, por un lado, con la multitud (7,12-13.20.25-27.31.40-44) y por otro, con las autoridades judías (7,11.32.45-49). El tema en debate es sobre la identidad de Jesús, en particular su mesianismo. Cf. Zumstein, 317.

³⁸⁶ Zumstein, lo estructura a partir de las reacciones de las autoridades religiosas: vv.45-46: los guardias volvieron con las manos vacías a sus jefes; vv.47-49: la reacción de los jefes; vv.50-52: la objeción de Nicodemo. Cf. Zumstein, 352; Beutler lo estructura por el tema: vv.45-49: el intercambio dialogal entre los guardias y el Sanedrín; vv.50-52: el Sanedrín con Nicodemo. Cf. Beutler, 215; Mateos y Barreto lo hacen también por el tema: la vuelta de los guardias con las manos vacías provoca la indignación de los fariseos (45-49) y una invectiva contra Nicodemo (50-52). Cf. Mateos y Barreto, 380; Barret lo estructura a base de la actitud y reacciones de los dirigentes y sus consecuencias. Cf. Barret, 479.

³⁸⁷ Brown, 564-565;

interlocutores son los sumos sacerdotes y los fariseos, sus siervos y el senador Nicodemo. Jesús está ausente de la escena³⁸⁸.

En síntesis: podemos decir que todos los autores coinciden en clasificarlo como parte de las reacciones de las autoridades religiosas ante el discurso de Jesús. Es decir, las palabras pronunciadas por Jesús en Jn 7,37-38 han tenido efecto en los oídos de sus oyentes.

3.2. Contexto inmediato

La perícopa de Jn 7,45-52 se encuentra dentro del episodio de la fiesta de los Tabernáculos narrado a lo largo del cap. 7. Teniendo la fiesta como trasfondo, lo podemos dividir en tres: antes de la fiesta (7,1-10), en la fiesta (7,10-13), en medio de la fiesta (14-36) y el último día de la fiesta (7,37-52). Los temas giran en torno al mesianismo y profetismo de Jesús. En Jn 7,37 nos dice que «El último día, el principal de la fiesta, Jesús, en pie, gritó ...» Estas palabras han dividido a las personas: unos decían que éste es el profeta; mientras otros decían éste es el Mesías; otros no dan crédito, es decir, lo dudan (Jn 7,40-44). Es en este contexto se sitúa el pasaje de Jn 7,45-52. Con la aparición de los alguaciles y los principales sacerdotes consideramos que empieza un nuevo episodio y su final está bien atestado porque el texto que sigue Jn 7,53-8,11 ya se habla la mujer adúltera.

En Jn 7,14 se narra que Jesús enseña en el Templo, mientras que en el último y más solemne día de las celebraciones proclama la verdad del agua viva, símbolo del Espíritu Santo (Jn 7,37-39)³⁸⁹. El contexto de estas palabras comprende las divisiones entre las multitudes y las controversias entre los judíos relacionadas con la enseñanza de Jesús y las curaciones que realizó en Sabbat (Jn 7,21-23; cf. 5,8-9).

Las discusiones también se refieren a su mesianismo y profetismo (Jn 7,25-27.40-44). Inmediatamente después, la narración describe la escena en la que los guardias son enviados por los jefes de los sacerdotes y los fariseos para arrestar a Jesús (7,30.44-45) expresan su admiración y asombro por sus palabras (7,46). La dura reprimenda que reciben los sirvientes por parte de sus superiores (7,47-49) obliga a reaccionar a Nicodemo, presentado por la voz del narrador como aquel «el que vino a él primero» (7,50). Por lo tanto, constituye una evocación explícita del encuentro nocturno de ambos hombres de Jn 3,1-21, con su posterior descripción como: «uno de los suyos» (εἷς ὢν ἐξ αὐτῶν)³⁹⁰.

En relación con el pasaje que sigue, Jn 7,53-8,11, muchos lo denominan un añadido posterior y tiene un tinte lucano³⁹¹. Es decir, no pertenece al EvJn. Alday lo denomina “un paréntesis” que rompe la secuencia de los temas que Jesús está tratando en la fiesta de los

³⁸⁸ Dodd, *Interpretación*, 401-402.

³⁸⁹ Grochowski, “Nicodemus”, 647.

³⁹⁰ *Ibid.*

³⁹¹ Moloney, *El evangelio*, 275-276. También se puede ver en Brown; Barret; Beutler; Zumstein, y por su parte, Mateos y Barreto, lo anula directamente.

tabernáculos y que continuará a partir de Jn 8,12³⁹². Robertson opina que este pasaje no es ciertamente una parte genuina del EvJn³⁹³. Zumstein habla de una interpolación tardía³⁹⁴.

3.3. Crítica textual

En este pasaje encontramos algunas variantes textuales. Solamente nos fijamos en algunas variantes importantes.

3.3.1. La variante **ἐλάλησεν οὕτως ἄνθρωπος** (v.46). Los papiros 66 y 75, los unciales κ², B, L, T, W, vg^{ms}, bo; Or Chr^{com} leen ἐλάλησεν οὕτως ἄνθρωπος (v.46). Por el contrario, los unciales N, Ψ, los minúsculos 33, 700, 1241 leen ελαλησεν ουτως (-700) ανθρωπος ως ουτος ο ανθρωπος; los unciales K, Γ, Δ, Θ, los minúsculos de familia 1 y 13, y otros 565, 579, 892, 1424, Ɔ, lat, sy^h, sa, ly, pbo; Chr^{txt} leen ουτως ελαλησεν ανθρωπος ως ουτος ο ανθρωπος; γ, por último, el papiro 66, los unciales κ* y D leen ουτως ανθρωπος ελαλησεν ως ουτος λαλει (+ ο ανθρωπος, P*, κ*). El testimonio interno: las variantes podrían estar apoyadas por los textos (Mt 5,13.16; Mc 10,27; Jn 4,29; 5,7.12; 9,5; 10,33; Lc 7,34) a fin de armonizarlo. Juicio crítico del texto: nos encontramos con muchas variantes textuales que parecen difíciles de explicar su surgimiento. De acuerdo con el criterio de la lectura más breve, es la preferible, en nuestro caso su brevedad está apoyada por los mss. importantes P^{66c}, 75 B L T W cop^{bo} al. En opinión de Metzger, “fue expandida de varias maneras en aras de una mayor claridad, pero ninguna de ellas (en caso de ser original) explicaría el surgimiento de las otras lecturas”³⁹⁵.

3.3.2. La variante **ὁ ἐλθὼν πρὸς αὐτὸν [τὸ] πρότερον** (v.50). El papiro 66, los unciales L, W leen ὁ ἐλθὼν πρὸς αὐτὸν [τὸ] πρότερον (v.50). Por el contrario, el papiro 75, los unciales κ², B, T leen ὁ ἐλθὼν πρὸς αὐτὸν πρότερον sin articulo τὸ; los unciales Γ, Ψ, los minúsculos 579, 700, 1424, Orígenes y Vetus Latina leen ο ελθων προς αυτον; los unciales K, N, Δ, Ψ, y versión sy^h leen ο ελθων προς αυτον νυκτος; cuarto, mms Tiflis Θ y mms griegos f^{1.13}, 565, 892, (33, 1241), r¹ leen ο ελθων νυκτος προς αυτον το προτερον; el uncial D (sy^h) lee ο ελθων προς αυτον νυκτος το προτερον; γ, por último, el sinaítico lo omite. Estamos ante diferentes testimonios textuales. Aquí podemos aplicar el criterio de la lectura breve, pues en general las correcciones tienden a aumentar más que a omitir. Ante estas variantes,

³⁹² Alday, 264.

³⁹³ Los mss. más antiguos y mejores (Alef, A, B, C, L, W), no lo tienen. Aparece por primera vez en el Codex Bezae. Algunos mss. lo ponen al final del EvJn y algunos en Lucas. Es probable que sea una historia verdadera, porque concuerda con Jesús, pero no pertenece al evangelio de Juan. Cf. Robertson, 161.

³⁹⁴ Pues no figura en los manuscritos más antiguos (P⁶⁶ P⁷⁵ Ɔ B L N T W X Δ Θ ψ 0141, 0211, 22, 33, 124, 157, 209, 788, 828, 1230, 1241, 1242, 1253, 2193), además, aparece en lugares diferentes, e interrumpe el hilo de la narración, y ni su estilo ni su terminología son joánicas. Cf. Zumstein, 358. Se puede ver también en Josef Blank, *El evangelio según san Juan 4/1b* (Barcelona: Herder, 1984), 121-124.

³⁹⁵ Metzger, 187.

Barret opina que quizá se trate de una glosa, pues el código κ* omite toda la frase³⁹⁶. Para Brown se trata de aclaraciones introducidas por los copistas³⁹⁷.

3.3.3. La variante **ἐκ τῆς Γαλιλαίας προφήτης** (v.52). El papiro 75, los unciales B, L, N, T, Ψ, y los mms griegos 892, 1424, vg^{cl} leen ἐκ τῆς Γαλιλαίας προφήτης (v.52). Por el contrario, el papiro 66, los unciales κ, D, K, W, Γ, Δ, Θ, los minúsculos de familia 1 y 13, y otros más 33, 565, 579, 700, 1241, ʒ, lat leen προφήτης ἐκ τῆς Γαλιλαίας; y, por último, el P^{66*} lee ἐκ τῆς Γαλιλαίας ο προφήτης. Estamos ante dos lecturas que se encuentran bastante divididas. Ambas están apoyadas por los mss. importantes. En opinión de Metzger, el Comité se inclinó en favor de P^{75vid} B al pensar que los copistas podrían haber originado la otra lectura³⁹⁸. La lectura «el profeta», aun cuando está atestiguada sólo por P⁶⁶, atrae la adhesión de gran parte de la crítica por varias razones³⁹⁹:

El primer argumento se basa en el AT, que, según 2Re 14,25, Jonás, hijo de Amitai, es un profeta procedente de Galilea (de Gat Hefer). De esta manera, el argumento de los fariseos quedaría invalidado por la propia Escritura. El segundo argumento procede de manera inversa. El profeta escatológico (nuevo Moisés) no viene, con seguridad, de Galilea, sino precisamente del desierto. El tercer argumento se basa en la historia del cristianismo primitivo, en la que la significación del profeta mosaico se difuminó rápidamente en el cristianismo primitivo, lo que explicaría la desaparición del artículo definido⁴⁰⁰.

3.4. Análisis exegético

En Jn 7,45-52 se relata el fracaso de los alguaciles de no cumplir con la misión encomendada por los sumos sacerdotes y los fariseos (cf. Jn 7,32) para traer a Jesús. A raíz del fracaso, los dirigentes reprochan tanto a los guardias como al pueblo de “no conocer la Ley” y de haberse dejado llevar por las malas influencias de Jesús. Precisamente en este contexto, Nicodemo aparece defendiendo a Jesús ante la burla de sus compañeros fariseos⁴⁰¹. En nuestro análisis de cada versículo tendremos en cuenta tanto los personajes como el tema en debate.

Ἦλθον οὖν οἱ ὑπηρέται πρὸς τοὺς ἀρχιερεῖς καὶ Φαρισαίους, καὶ εἶπον αὐτοῖς ἐκεῖνοι· διὰ τί οὐκ ἠγάγετε αὐτόν.

Vinieron, pues, los alguaciles a los principales sacerdotes y fariseos, y ellos les dijeron: ¿por qué no le habéis traído? (v. 45)

³⁹⁶ Barret, 387.

³⁹⁷ Brown, 558.

³⁹⁸ Metzger, 187.

³⁹⁹ Lectura mantenida por Bultmann, 236; Blank, 104; Schnackenburg, 223; Brown, 325; Dietzfelbinger, 229; Wengst, 300. Cf. Zumstein, 352.

⁴⁰⁰ *Ibid.*, 354-355.

⁴⁰¹ Ford, “Meeting Nicodemus”, 15.

En este versículo nos fijamos en los personajes que aparecen y la pregunta misma. En cuanto a los personajes, primero se habla de los alguaciles (οἱ ὑπηρέται⁴⁰²) enviados por los sumos sacerdotes y los fariseos que volvieron «ἦλθον» (ind. aor. act. 3ª. plur. de ἔρχομαι) con las manos vacías⁴⁰³. Éstos no han cumplido su tarea de capturar a Jesús. Segundo, se refieren a los principales sacerdotes y fariseos que forman cuerpo en contra de Jesús. Se indignan porque los guardias no hayan cumplido la orden⁴⁰⁴. Ambos actúan muy unidos⁴⁰⁵.

El pronombre «ἐκεῖνοι» (pron. nom. masc. plur. de ἐκεῖνος) parece referirse a «los sumos sacerdotes y fariseos», aunque el término, en sentido estricto, debería referirse sólo a «los primeros» (los sumos sacerdotes). Éstos se indignaron porque los alguaciles no hayan cumplido la orden de capturar a Jesús. Según Barret, sobre el envío de los guardias se refiere a dos niveles: la policía de Jerusalén enviada para detener a Jesús y los oficiales de la sinagoga, que emprendieron acciones contra los judeocristianos⁴⁰⁶.

¿Cuándo sucedió todo esto? La cronología de Jn 7,37 informa que esto ocurre cuatro días después de que fueran enviados⁴⁰⁷. La reaparición de los alguaciles tiene un carácter artificioso. Con esta técnica, se pretende que puedan regresar junto a las autoridades vivamente impresionados por las palabras de Jesús⁴⁰⁸.

El segundo elemento se centra en la pregunta el por qué no lo han traído «διὰ τί οὐκ ἠγάγετε αὐτόν». El verbo ἠγάγετε (ind. aor. act. 2ª. plur. de ἄγω⁴⁰⁹) tiene sentido jurídico, significa arrestar a una persona para presentarlo ante el juez. La pregunta «διὰ τί» es más enfática⁴¹⁰ en contexto de cólera y enfado. De acuerdo con Jn 7,32 fueron enviados para apresar a Jesús. El complemento directo de la pregunta es «αὐτόν» (acc. mas. sing de αὐτός) que se refiere a Jesús. Se indignaron ante el fracaso. Dice Robertson que se quedaron atónitos⁴¹¹.

⁴⁰² ὑπηρέτης aparece 20 veces en el NT (9 en Jn, 2 en Lc, 4 en Hch, 2 en Mt, 2 en Mc y 1 en Cor) significa «ayudante», «servidor». Blaz y Schneider, *Diccionario exegético*, vol. 2, 1880-1882. Cf. Alfred E. Tuggy, *Léxico griego-español del Nuevo Testamento* (EE. UU: Mundo Hispano, 1996), 915: «sirviente, asistente, ayudante, colaborador, guardia» (Mt 5,25; 26,58; Mc 14,54.65; Lc 1,2; 4,20; Jn 7,32.45-46; 18,3.12.18.22.36; 19,6; Hch 5,22.26; 13,5; 26,16; 1Cor 4,1).

⁴⁰³ Según Jn 7,32 los sumos sacerdotes y los fariseos enviaron alguaciles para arrestar a Jesús.

⁴⁰⁴ Mateos y Barreto, 387.

⁴⁰⁵ Según Mc 11,27 el Sanedrín está formado por los sumos sacerdotes, los escribas y los ancianos del pueblo. Tanto sumos sacerdotes como fariseos los reúne en un solo artículo «τούς», mostrando así su interés común (de acabar con la vida de Jesús): dependen de un solo artículo. Este grupo era hostil a Cristo (Jn 7,11; 7,45; 11,47.57; 15,25). Cf. Mateos y Barreto, 387; cf. Robertson, 154-155.

⁴⁰⁶ Barret, 501.

⁴⁰⁷ Brown detecta aquí un arreglo artificial (del redactor). Brown, 558.

⁴⁰⁸ Moloney, *El evangelio*, 273.

⁴⁰⁹ El verbo ἄγω en el sentido literal «traer, conducir, llevar»; en sentido legal «llevar preso, arrestar, tomar preso, llevar cautivo». Aparece 33 veces en los evangelios (4 en Mt, 3 en Mc, 13 en Lc, 12 en Juan). Tuggy, 24.

⁴¹⁰ Mateos y Barreto, 379.

⁴¹¹ Robertson, 159. Cf. Alfred Wikenhauser, *El evangelio según san Juan* (Barcelona: Herder, 1967), 249-251.

ἀπεκρίθησαν οἱ ὑπηρέται· οὐδέποτε ἐλάλησεν οὕτως ἄνθρωπος.
Respondieron los alguaciles: nunca habló así un hombre (v. 46).

La pregunta formulada por los líderes religiosos en el v. 45, ahora tiene su réplica: «οὐδέποτε ἐλάλησεν οὕτως ἄνθρωπος⁴¹²» (v. 46). En el EvJn, el sustantivo ἄνθρωπος es un término teológico. Se aplica para referirse tanto a los seres humanos (Jn 1,4.9; 2,25; 7,22s; 8,17; 11,50; 16,21: el término aparece sin ningún énfasis especial) como a Jesús (Jn 10,33; 19,5; cf. 11,50), pero con una diferencia: que cuando se lo aplica a Jesús tiene connotaciones de desprecio⁴¹³.

El secreto por el que los alguaciles no pudieron con Jesús es que «οὐδέποτε ἐλάλησεν οὕτως ἄνθρωπος». Este adverbio οὐδέποτε es enfático. Responden con elocuencia a la pregunta de sus jefes. Remiten a la autoridad irresistible de Jesús⁴¹⁴. Quedaron impresionados por el modo de hablar de Jesús⁴¹⁵.

¿A qué palabras de Jesús se refieren estos alguaciles? No cabe duda de que se refieren a su discurso pronunciado en Jn 7,37-38 sobre el agua viva⁴¹⁶. Dicho discurso ha dividido a la gente: unos decían que es el Profeta; otros decían que es el Mesías; y otros lo dudan (Jn 7,40-44). Pensamos que esta división es una evidencia de que las enseñanzas de Jesús tienen fuerza, pues habla partiendo de su propia experiencia. Él es el Logos encarnado.

Hemos de constatar que las palabras de Jesús no son palabras de un simple hombre. Los guardias se sienten acobardados por la sobrehumana autoridad de Jesús, pero no sacan conclusiones precisas sobre su persona⁴¹⁷. Para Robertson, fueron las palabras de Jesús lo que tanto había atraído a estos oficiales, no fueron sus obras (15,24)⁴¹⁸. Dice Zumstein que los alguaciles se convierten en testigos de la soberanía de Jesús⁴¹⁹, pues reconocen su singularidad y autoridad. Como dice Mt 7,29 «pues les enseñaba como quien tiene autoridad, y no como sus escribas».

ἀπεκρίθησαν οὖν αὐτοῖς οἱ Φαρισαῖοι· μὴ καὶ ὑμεῖς πεπλάνησθε.
Les respondieron, pues, los fariseos: ¿acaso también vosotros habéis sido engañados? (v. 47).

⁴¹² El término se refiere al hombre como especie a diferencia de los animales (Mt 12,12), lo ángeles (1Cor 4,9), Jesucristo (Gál 1,12) y Dios (Mc 11,30). En el NT se usa para expresar la naturaleza limitada del pensamiento humano y conducta frente a Dios. Se usa también con genitivo para expresar relación a algo abstracto o una relación de posesión. Además, se refiere al mesianismo de Jesús (Rm 5,15; 1Cor 15,21.47; Ef 5,32; Heb 2,6, muy probablemente también en Mt 4,4. Kittle, *Theological Dictionary*, 364-367.

⁴¹³ Balz y Schneider, *Diccionario exegético*, vol. 1, 305-307.

⁴¹⁴ Zumstein, 353.

⁴¹⁵ Tan impresionados hasta perder los ánimos para detenerlo. Cf. Mateos y Barreto, 387. Robertson opina que en nuestro caso se podría denominar como excepcional, pues generalmente los funcionarios de policía no se dejan llevar fácilmente por discursos públicos. Cf. Robertson, 159.

⁴¹⁶ Brown, 558.

⁴¹⁷ Barret, 501.

⁴¹⁸ Robertson, 159.

⁴¹⁹ Zumstein, 353.

En los vv. 47-48 está la réplica de los fariseos⁴²⁰. Éstos tomaron la palabra: «μη καὶ ὑμεῖς πεπλάνησθε». El verbo πεπλάνησθε (ind. perf. pas. 2ª. plur. de πλανᾶω⁴²¹) significa «llevar por mal camino», «engañar», y esto aparece dos veces en Juan (7,12.47). El uso de «μη» esperaba de ordinario una respuesta negativa, pero los fariseos realmente creían que habían sido así⁴²².

Según Barret, el sentido de «μη καὶ ὑμεῖς πεπλάνησθε» es “¿Es que también vosotros os habéis dejado embaucar?”⁴²³. Le acusan públicamente a Jesús de engañar a la gente. Y esto podría tener como trasfondo Jn 7,12, mientras unos decían «es bueno», otros decían «No, sino que engaña a la gente». Pero también esta misma frase podría aludir a Jn 7,31.40-41, en la que la multitud se han mostrado favorable a Jesús. Lo que podemos percibir es que el rechazo a Jesús es un hecho probado. En cuanto al argumento invocado, no responde a la respuesta dada por los alguaciles (v. 46). En palabras de Zumstein, “es un puro argumento de autoridad”⁴²⁴.

μή τις ἐκ τῶν ἀρχόντων ἐπίστευσεν εἰς αὐτὸν ἢ ἐκ τῶν Φαρισαίων.
¿acaso alguno de los gobernantes creyó en Él, o de los fariseos? (v. 48).

Seguimos con la misma pregunta retórica de los fariseos que Bassler la califica como “sarcástica”⁴²⁵ y Grochowski ve como pregunta que pretende atacar a sus interlocutores⁴²⁶. El sustantivo ἀρχόντων (gen. mas. plur de ἄρχων) es un término integral para los grupos representados en el consejo gobernante (Jn 7,45; 18,3; cf. Hch 5,22.26). El término gobernante aquí se refiere a un miembro del Sanedrín. Lo curioso es que el mismo sustantivo se aplica también para referirse a Nicodemo (cf. Jn 3,1; 7,50).

En cuanto al verbo ἐπίστευσεν (ind. aor. act. 3ª. sing. de πιστεύω) se refiere a una adhesión, vínculo con Jesús. De la pregunta se espera una respuesta negativa. Moloney plantea sobre si se refiere a algunas de las autoridades o algunos de los fariseos⁴²⁷. Sin embargo, Brown señala que, en nuestro caso, se refiere al grupo de los fariseos en general⁴²⁸. Éstos pretenden que la opinión oficial sea normativa para todos y los individuos

⁴²⁰ Es llamativo que aquí solo se menciona los fariseos y se olvidan de los sumos sacerdotes. La razón podría ser que son los más impacientes dentro de los grupos de autoridades (cf. Jn 1,24) y los que siempre llevan la iniciativa. Cf. Mateos y Barreto, 388.

⁴²¹ El verbo πλανᾶω aparece 39 veces en el NT (8 en Mt, 4 en Mc, 1 en Lc, 2 en Jn, 2 en Cor, 1 en Gál, 2 en Tim, 1 en Tit, 3 en Heb, 2 en Sant, 2 en Pe, 3 en Cartas de Juan y 8 en Ap), significa «extraviar», «seducir». Para los sinópticos su sentido principal es la seducción escatológica; en el EvJn tiene que ver con los judíos que califican a Jesús como seductor del pueblo. Balz y Schneider, *Diccionario exegético*, Vol. 2, 964-971.

⁴²² Robertson, 159.

⁴²³ Barret, 501.

⁴²⁴ Zumstein, 353.

⁴²⁵ Bassler, “Mixed Signals”, 640.

⁴²⁶ Grochowski, “Nicodemus”, 651.

⁴²⁷ Para Moloney, el v. 48 es una afirmación del sólido acuerdo entre ambos grupos. Moloney, *El evangelio*, 274.

⁴²⁸ En el Sanedrín había miembros del partido de los fariseos. Cf. Brown, 558.

no tienen derecho a formarse un juicio. Sus argumentos se basan por pura autoridad, y no entran en el tema de las enseñanzas de Jesús⁴²⁹.

ἀλλ' ὁ ὄχλος οὗτος ὁ μὴ γινώσκων τὸν νόμον ἐπάρατοί εἰσιν.
Pero la gente está que no conoce la Ley, maldito son (v. 49).

Nos fijamos en dos puntos: primero, tiene que ver con la gente que no conoce la Ley y, segundo, la calificación que le ponen. En cuanto al primero, «ὁ ὄχλος⁴³⁰ οὗτος ὁ μὴ γινώσκων τὸν νόμον», corresponde a la clase social que la literatura rabínica describe como pueblos de la tierra, del campo. La designación establece un contraste entre esa gente y los letrados, doctores de la Ley. No conocer la Ley equivalía a falta de educación e incluso de religiosidad. Por el contrario, las autoridades ponían su confianza en la Ley⁴³¹. Los fariseos habían creado una religión de élite: solo quienes estudian la Ley pueden estar a bien con Dios⁴³². Tachan a la gente de no conocerla. Vemos que los líderes religiosos se agarran a la Ley. Creían que la Ley es la que salva y transforma las personas.

En cuanto al segundo, los fariseos tildan a la gente «ἐπάρατοί εἰσιν». Esta construcción «ἐπ-άρατος: maldito»⁴³³ solo aparece aquí (Jn 7,49). Mientras los rabinos menospreciaban a la gente, ésta escuchaba complacida a Jesús⁴³⁴. Es posible que esta maldición esté relacionada con pasajes como Dt 27,26; 28,15; Sal 119,21, donde se maldice a los que no ajustan su vida a la Ley⁴³⁵. Lo llamativo es que los que son acusados de ignorantes y malditos aceptan la Palabra de Jesús, mientras las autoridades se autoexcluyen de toda discusión sobre la identidad de Jesús como Mesías.

λέγει Νικόδημος πρὸς αὐτούς, ὁ ἐλθὼν πρὸς αὐτὸν [τὸ] πρότερον, εἷς ὢν ἐξ αὐτῶν.
Dice Nicodemo a ellos, el que vino a Él primero, siendo uno de ellos (v. 50).

En los versículos precedentes hemos visto que los dirigentes maldicen a la gente con la calificación «esta gente que no conoce la ley» e indirectamente también a los alguaciles que escuchaban con admiración las palabras de Jesús (Jn 7,46-47.49). Mediante unas preguntas retóricas asumen la actitud que representaban como la única posición correcta a tomar (Jn 7,48)⁴³⁶. En este contexto de reproche y desprecio Nicodemo tomó postura.

⁴²⁹ Zumstein, 353. Creemos que la diferencia entre Nicodemo y éstos consiste en que Nicodemo entra en el dinamismo del diálogo con Jesús, en cambio, los fariseos no hacen este proceso.

⁴³⁰ El término ὄχλος (pueblo, muchedumbre, gentío) aparece 175 veces en el NT (50 en Mt, 38 en Mc, 41 en Lc, 20 en Jn, 22 en Hch, y 4 en Ap). Cf. Balz y Schneider, *Diccionario exegético*, Vol. 1, 664-665. También se refiere a «multitud», «el vulgo», «gran número», «compañía». Cf. Tuggy, 672.

⁴³¹ Barret, 501-502; Cf. Zumstein, 353.

⁴³² Mateos y Barreto, 388-389.

⁴³³ Zerwick y Grosvenor, 367.

⁴³⁴ Robertson, 159-160

⁴³⁵ Brown, 558.

⁴³⁶ Grochowski, "Nicodemus", 650.

En el v. 50, Nicodemo⁴³⁷ protesta abiertamente contra la injusticia de condenar a Jesús sin oírle. Como miembro del Sanedrín acepta el reto del v. 48. Muestra su preocupación por la justicia y reprocha a sus correligionarios. Parece que su protesta ilumina lo sucedido en Jn 3,1-21. Según Mateos y Barreto, Nicodemo sigue el principio de Jesús: son las obras las que han de decidir en favor o en contra de la persona (Jn 5,36); pero su criterio para juzgar es la Ley, no el bien del hombre (Jn 7,24)⁴³⁸. Efectivamente, Jesús será crucificado en nombre de la Ley (Jn 19,7).

Según Brown, la frase «εἷς ὢν ἐξ αὐτῶν» podría tratarse de una aclaración, introducida por los copistas⁴³⁹. Aquí, Nicodemo juega un papel en beneficio del protagonista. Nicodemo que ha sido identificado tanto como autoridad (ἀρχων) como fariseo (3,1), y cuyo vínculo con estos grupos se reafirma (Jn 7,50), habla en defensa de Jesús⁴⁴⁰. Para Beutler, en la estrategia narrativa la figura de Nicodemo juega un rol importante. Si en Jn 3,1 se presenta como un hombre miedoso, ahora aparece como un hombre valiente, toma partido por Jesús ante la más alta autoridad judía⁴⁴¹.

μη ὁ νόμος ἡμῶν κρίνει τὸν ἄνθρωπον ἐὰν μὴ ἀκούσῃ πρῶτον παρ' αὐτοῦ καὶ γινῶ τί ποιεῖ.

¿Acaso nuestra ley juzga a un hombre si primero no le oye y conocer lo que está haciendo? (v. 51).

El verbo κρίνει (ind. pres. act. 3ª. sing de κρίνω) significa «condenar»⁴⁴². En Juan, el verbo juzgar aparece 14 veces (Jn 3,17.18; 5,22.30; 7,24.51; 8,15.16.26.50; 12,47.48; 16,11; 18,31). Con esta pregunta «¿Acaso nuestra Ley juzga ...?» se espera una respuesta negativa⁴⁴³. Probablemente Nicodemo sabía que su protesta sería inútil, pero podría al menos exhibir sus convicciones y apremiar la cuestión de la justicia en favor de Jesús.

En cuanto la frase «ἐὰν μὴ ἀκούσῃ πρῶτον παρ' αὐτοῦ καὶ γινῶ τί ποιεῖ»; ésta es una cuestión de justicia común en toda jurisprudencia, oír al acusado y conocer lo que hace. Era imposible rebatir legalmente la cuestión planteada por Nicodemo⁴⁴⁴. En relación con la pregunta de Nicodemo, se suele citar como trasfondo los textos de Dt 1,16-17; 17,4; Ex

⁴³⁷ Se le caracteriza de dos formas: primera, una analepsis (cf.3,1-10) recuerda que se ha encontrado ya con Jesús y ha recibido su enseñanza; segunda, este mismo Nicodemo es indudablemente «uno de los suyos», es decir, un miembro influyente de las autoridades religiosas, afiliado al partido fariseo. Por tanto, se distingue claramente de la multitud. Su pregunta (v. 51) está guiada por el deseo de ser justo: una persona -en este caso, Jesús- no puede ser condenada antes de haber sido oída. Cf. Zumstein, 353.

⁴³⁸ Mateos y Barreto, 389.

⁴³⁹ Es un ejemplo de la costumbre joánica de identificar a los personajes que ya han aparecido (cf. Jn 19,39). Cf. Brown, 558.

⁴⁴⁰ Seguramente el lector pretende ver aquí la ironía: una vez más los "judíos" se equivocan; uno de ellos sí cree (al menos en algún nivel) en Jesús. Este autor insiste en que, la ambigüedad sigue rodeando a este personaje en su segunda aparición, y sólo queda una última escena final en la que puede resolverse. Cf. Bassler, "Mixed Signals", 640.

⁴⁴¹ Beutler, 216-217.

⁴⁴² Zerwick y Grosvenor, 367.

⁴⁴³ Robertson piensa que estos exponentes de la Ley (cf. 7,49) estaban violando la Ley de procedimiento criminal (Cf. Ex 23,1; Dt 1,16). Cf. Robertson, 160.

⁴⁴⁴ *Ibid.*, 160-161.

23,1. En Ex 23,1 se advierte contra las denuncias falsas; en Dt 1,16 se debe escuchar previamente a las partes⁴⁴⁵. Por tanto, la intervención de Nicodemo supone, por un lado, invitar a los fariseos a respetar la estipulación de su propia Ley y, por otro, defender los requisitos joánicos de oír y conocer correctamente antes de ejecutar la sentencia⁴⁴⁶.

Farrelly señala que en este versículo se ve otro ejemplo de ironía joánica. Al menos un miembro del Sanedrín ha creído en Jesús⁴⁴⁷. Se ha constatado que Nicodemo tomó postura para defender al inocente. Wells denomina a Nicodemo como un personaje provocador, pues habla ante el Sanedrín y toma posición a favor de Jesús. Además, fue un hombre educado e inteligente⁴⁴⁸.

Para Bassler, la intervención de Nicodemo podría tener como trasfondo el propio mandato de Jesús: «No juzguéis por las apariencias, sino juzgad con recto juicio» (Jn 7,24). Pero hay una diferencia, Jesús se refiere a un juicio correcto respecto a su persona, mientras que Nicodemo se refiere a una preocupación por los procedimientos legales correctos⁴⁴⁹. A diferencia de los fariseos, Nicodemo se niega a no conformarse con un argumento de autoridad y exige llegar al fondo de la cuestión y, por tanto, a respetar la Ley⁴⁵⁰. Al remitirse a la Ley, Nicodemo señala el camino correcto y admite implícitamente que el comportamiento de los dirigentes hacia Jesús es impropio⁴⁵¹. Con razón habla en defensa de Jesús. Su reacción ante la transgresión de la Ley y el trato injusto a un acusado resultó ejemplar. Se percibe el cambio en la persona de Nicodemo respecto de Jn 3,1-21. Este cambio es fruto de su primer encuentro con Jesús.

ἀπεκρίθησαν καὶ εἶπαν αὐτῷ· μὴ καὶ σὺ ἐκ τῆς Γαλιλαίας εἶ; ἐραύνησον καὶ ἴδε ὅτι ἐκ τῆς Γαλιλαίας προφήτης οὐκ ἐγείρεται.

Respondieron y le dijeron: ¿acaso también tú eres de Galilea? Investiga y mira que de Galilea no surge un profeta (v. 52).

Formalmente se espera una respuesta negativa con la partícula «μὴ». Con su pregunta retórica los dirigentes quieren asociar a Nicodemo con los galileos simpatizantes de Jesús⁴⁵². Los fariseos no responden a la cuestión planteada por Nicodemo. Y más irónico aún, apoyan su argumento citando la Escritura «que de Galilea no surge un profeta». Por supuesto que esta cita no es toda verdad, porque según 2Re 14,25, el profeta Jonás era

⁴⁴⁵ Brown, 558.

⁴⁴⁶ Farrelly, "An Unexpected Ally", 41.

⁴⁴⁷ Nicodemo, siendo un fariseo y miembro del Sanedrín no teme a criticar la práctica de la Ley injusta. Y al hacerlo, no es del todo "uno de ellos". *Ibid.*, 39.

⁴⁴⁸ Wells, "Some Aspects", 4.

⁴⁴⁹ Sus palabras revelan la hipocresía de los fariseos, que reprenden a la multitud por su ignorancia de la ley (v. 49), pero no necesariamente la profundidad de la fe de Nicodemo. Bassler, "Mixed Signals", 640.

⁴⁵⁰ El derecho a una investigación equitativa lo formula la propia Ley (Ex 23,1; Dt 1,16-17; 17,4 y 19,18). Hacer caso omiso de ello es transgredir el mandamiento de Dios. La intervención de Nicodemo da a entender que, con su comportamiento frente a Jesús, los fariseos se hacen culpables de transgredir la Torá. Cf. Zumstein, 353-354.

⁴⁵¹ Grochowski, "Nicodemus", 650-651.

⁴⁵² Robertson, 161.

natural de Galilea⁴⁵³. Parece ser que aquí el evangelista utiliza la ironía con respecto a la acusación de los dirigentes⁴⁵⁴. Así que sus excusas no tienen fundamento en la Sagrada Escritura. Moloney habla de un extraño desconocimiento de los fariseos⁴⁵⁵.

El contexto del pasaje que sigue (v. 52) indica que la respuesta dada por los dirigentes a Nicodemo se expresa en el mismo tono de agresión y sarcasmo⁴⁵⁶. Dice Stanisław Mędala que la declaración de los dirigentes sirve para disimular su mala voluntad y expresaba su incapacidad para escuchar otra razón que no fuera la suya propia⁴⁵⁷. Dice Barret que si Nicodemo sale en defensa de Jesús, tiene que ser por puro patriotismo local⁴⁵⁸.

Respecto de la palabra «ἐραύνησον⁴⁵⁹», donde el verbo hace referencia al estudio e investigación de las Escrituras, Barret hace la siguiente observación: «καὶ ἴδε...» se podría decir la frase: ἐραύνησον καὶ ἴδε ὅτι... (estudia y verás; porque de Galilea...), o también ἐραύνησον, καὶ ἴδε ὅτι... (estudia, y así verás por ti mismo que de Galilea...)⁴⁶⁰. Según Barret, la primera posibilidad es la más pertinente⁴⁶¹.

Síntesis: en el conjunto de la perícopa se ha constatado que, efectivamente, los guardias que escuchaban con admiración a Jesús fueron los que hicieron lo correcto, mientras que sus superiores parecen haber perdido la verdad de Dios en algún momento. Esto también se ve respaldado por la aportación de Nicodemo. Sin ocultar nada, él expresó su propia verdad, dejando que sus compatriotas decidieran qué hacer con su mensaje. Nicodemo sale poco a poco de la sombra para dar un testimonio valioso a favor de Jesús. Respecto de su aparición en Jn 3,1-21, percibimos que está dando un paso a la invitación de Jesús pronunciada en Jn 3,21 «... el que obra la verdad, va a la luz ...». Nicodemo se ha transformado por su encuentro con Jesús, como atestiguará claramente Jn 19,38-42. El primer efecto de esta experiencia es la mirada renovada de Nicodemo sobre la Ley: llama a sus interlocutores a tomar en serio la voluntad de Dios, lo que sólo puede contribuir a la defensa de Jesús.

4. Texto Jn 19,38-42

En Jn 19,38-42, es la tercera vez que aparece Nicodemo a lo largo del EvJn. Su presencia está junto a otro personaje, José de Arimatea. Ambos aparecen en el momento de la sepultura de Jesús. Nicodemo se une a José de Arimatea para llevarse el cuerpo de

⁴⁵³ Mateos y Barreto, 390. Presenta algunas dificultades porque Jonás el de Gath Hopher ha sido de Galilea. También en el Talmud Babilónico.

⁴⁵⁴ Grochowski, "Nicodemus", 651.

⁴⁵⁵ Moloney, *El evangelio*, 275.

⁴⁵⁶ Grochowski, "Nicodemus", 651.

⁴⁵⁷ Citado por Z. Grochowski, *Ibid.*

⁴⁵⁸ Barret, 503.

⁴⁵⁹ ἐραύνησον (Imp. Aor. Act. 2ª. Sing de ἐραυνάω) significa «examinar, escudriñar, indagar, investigar» (Jn 5,39; 7,52; Rm 8,27; 1Cor 2,10; Ap 2,23). Cf. Tuggy, 379.

⁴⁶⁰ Barret, 503.

⁴⁶¹ *Ibid.*

Jesús y ponerlo en una tumba, y trae consigo una enorme cantidad de mirra y áloe. El tema que se plantea es sobre el modo de la sepultura y el sentido teológico que adquiere.

4.1. Delimitación y Estructura

4.1.1. Delimitación

Jn 19,38-42 se sitúa al final del cap. 19 y forma parte de una escena de la Pasión, Crucifixión y Muerte de Jesús. El relato habla de la sepultura de Jesús. La fórmula «Μετὰ δὲ ταῦτα»⁴⁶² (v. 38) marca un nuevo comienzo respecto del texto anterior. Su final está muy claro, pues el pasaje que sigue habla del primer día del sábado y que María Magdalena vio el sepulcro vacío (Jn 20,1-10).

Su unidad también se justifica por la presencia de los nuevos personajes que son José de Arimatea (v. 38) y Nicodemo (v. 39). Ambos se presentan de modo diferente: José se presenta destacando su origen (de Arimatea) y su pertenencia (era discípulo de Jesús). En cambio, Nicodemo se presenta haciendo una analepsis⁴⁶³ «el que vino a él de noche al principio» (cf. Jn 3,2).

También la unidad se percibe a través del sujeto de los verbos como «ἔλαβον» (ind. aor. act. 3ª. plur. de λαμβάνω) y «ἔδησαν» (ind. aor. act. 3ª. plur. de δέω) del v. 40, y también el verbo «ἔθηκαν» (ind. aor. act. 3ª. plur. de τίθημι) del v. 42. Ambos personajes realizaron juntos los preparativos y la acción del entierro. Esto sucedió durante «διὰ τὴν παρασκευὴν⁴⁶⁴ τῶν Ἰουδαίων» (v. 42). Y el acontecimiento tuvo lugar en «ὄπου ἕσταιρωθή κήπος» (v. 41). En cuanto al tema, la perícopa habla del modo de sepultar a Jesús. Dos discípulos clandestinos le dan sepultura al modo judío. Los detalles de los preparativos y la cantidad de especias nos hacen pensar que se trataría del entierro de una realeza.

Teniendo en cuenta los elementos como el lugar, el tema, el grupo de personaje y el tiempo, podemos decir que el texto está bien delimitado tanto con relación a la perícopa precedente como con la que sigue.

4.1.2. Estructura

La estructura tiene su cometido en cómo las relaciones de oposición y transformación en el relato producen sentido. Teniendo en cuenta esta observación, la

⁴⁶² Brown ve aquí una “ilación redaccional” en la que se combina material de dos tipos: primero, sin paralelos en sinópticos (Jn 19,31b-37 y 39-40), y segundo, material próximo a los sinópticos (Jn 19,31a, 38 y 41-42). Cf. Brown, 1261.

⁴⁶³ Analepsis se refiere a la “evocación de un acontecimiento que se está desarrollando en el tiempo precedente al punto en que está el relato”. Cf. Jean-Noël Aletti et al., *Vocabulario razonado de la exégesis bíblica: los términos, las aproximaciones, los autores* (Estella: Verbo Divino, 2007), 80.

⁴⁶⁴ El día de preparación fue el día antes del sábado, pues en el Sabbat no podía hacer ningún trabajo.

perícopa de Jn 19,38-42 se puede estructurar⁴⁶⁵ de muchas maneras. Nosotros seguimos la propuesta de Mateos y Barreto que ven el tema central de la perícopa en el modo de sepultar a Jesús. De hecho, proponen esta estructura:⁴⁶⁶

19,38: *el cuerpo quitado de la cruz.*

19,39-40: *la sepultura a la manera judía.*

19,41-42: *el sepulcro en el huerto.*

En opinión de Barret, para Juan esta perícopa subraya el hecho de que Jesús murió realmente, que su muerte obedeció al designio salvífico de Dios, revelado en la Escritura, como fuente de vida y purificación de la humanidad, y que el cadáver de Jesús fue sepultado según el rito tradicional del judaísmo⁴⁶⁷.

4.2. Contexto inmediato

El evangelista Juan ha colocado el relato de la sepultura de Jesús como conclusión del relato de su muerte (Jn 19,28-30) y su costado abierto (Jn 19,31-37), y como preparación al relato del sepulcro vacío (Jn 20,1-10). En relación con el pasaje anterior (Jn 19,31-37) y con nuestro texto, Brown opina que hay un cierto paralelismo. Es decir, ambos pasajes tienen elementos comunes⁴⁶⁸.

Elementos comunes	Jn 19,31-37	Jn 19,38-42
El día de la preparación	v. 31	v. 42
Petición a Pilato	v. 31b (los judíos)	v. 39 (José de Arimatea)

Según Moloney, la expresión «después de esto» (v. 38) sirve como nexos con los acontecimientos anteriores. Aparecen dos personajes: José de Arimatea y Nicodemo. Estos discípulos secretos se hacen ahora públicos. Ungen y envuelven el cuerpo de Jesús como rey (vv. 40-42)⁴⁶⁹.

Respecto al texto que sigue (Jn 20,1-10), la delimitación está claramente expresada por la indicación cronológica: el primer día de la semana (Jn 20,1), por los personajes: María Magdalena, Simón Pedro y el otro discípulo (Jn 20,1-2). Según Barret, el tema del texto que

⁴⁶⁵ Por ejemplo, Beutler lo divide en dos: la iniciativa de José de Arimatea (v. 38), y la sepultura de Jesús por José de Arimatea y Nicodemo (vv. 39-42). Cf. Beutler, 461. Por su parte, Zumstein lo estructura a base del tema (la sepultura), los personajes que realizan la acción (José de Arimatea y Nicodemo) y el tiempo (el día de la preparación es una fiesta). Cf. Zumstein, *El evangelio*, Vol. 2, 333.

⁴⁶⁶ Mateos y Barreto, 833-834.

⁴⁶⁷ Barret, 845-846.

⁴⁶⁸ Brown, 1261. Otros autores como Mateos y Barreto, 838; Moloney, 517; y Beutler, 461, coinciden con la opinión de Brown.

⁴⁶⁹ Moloney, *El evangelio*, 517.

sigue girará en torno al sepulcro vacío y falta de fe en la resurrección⁴⁷⁰. Por su parte, Moloney habla de la resurrección⁴⁷¹.

En síntesis, podemos decir que nuestro texto sirve como conclusión del pasaje que precede, pero al mismo tiempo, prepara el episodio posterior.

4.3. Crítica textual

En este pasaje encontramos algunas variantes textuales. No las vamos a tratar todas. Nos fijaremos solo en las más importantes, pues influyen en el modo de interpretar el texto.

4.3.1. La variante ἦλθεν οὖν καὶ ἦρεν (v.38). Los mss. importantes leen ἦλθεν οὖν καὶ ἦρεν. Por el contrario, los unciales κ*, N, W, Vetus Itala y sa^{mss} leen ηλθον ουν και ηραν. El testimonio externo está claramente a favor de la primera variante. El testimonio interno: la segunda variante está apoyado por Jn 1,31; 3,26; 4,40.45; 6,24; 7,45; 8,14; 9,39; 10,8.10.41; 12,9.27.47; 15,22; 19,32; 21,8. Hay una coherencia en el uso del autor. El juicio crítico del texto: a pesar de que la segunda variante está a favor del testimonio interno, nos parece que la primera debe ser la original, pues está atestiguado por los mss. importantes.

En el mismo versículo encontramos otra variante: el papiro 66, los unciales κ², B, L, Ψ, 33 sa (pbo) leen τὸ σῶμα αὐτοῦ (v.38). Por el contrario, los unciales D^s, K, N, Γ, Δ, Θ, el minúsculo de familia 13 y algunos más 565, 700, 1241, 1424, y Vetus Latina leen το σωμα του Ιησου; y, por último, los unciales κ*, W, y Vetus Itala leen αυτον. El testimonio externo está a favor de la primera variante. Pero debemos acudir al testimonio interno. La segunda variante podría estar apoyada por los textos de Mt 1,21; 5,46; 26,44; Lc 2,35; Jn 3,28; 5,36 para armonizarla. La última variante podría estar apoyada por Mt 23,4; 25,1; Lc 2,39; Jn 9,21. Juicio crítico del texto: aunque la segunda variante tiene más apoyos textuales, sin embargo, son testimonios posteriores. Por tanto, la primera variante ha de ser original.

4.3.2. La variante μίγμα (v.39). El (P^{66vid}, κ², A, D^s, K, L, N, Γ, Δ, Θ, f¹³, 33, 565, 700, Binz Lect) leen μίγμα. Por el contrario, los códices κ* B W leen ἔλιγμα. Aunque la primera parecería preferible por ser la lectura más difícil y por explicar el surgimiento de las otras lecturas, dice Metzger que la mayoría del Comité se mostró impresionada por el testimonio más temprano y diversificado de la lectura segunda. De hecho, no es posible asegurar si σμίγμα (Ψ, 892^s) y σμηγμα (1242*, I¹⁸¹, sir^{pal}) se desarrollaron a partir de ἔλιγμα o de μίγμα⁴⁷². Por tanto, habrá que suponer que ἔλιγμα es la lectura más difícil (aunque es un derivado regular del verbo ἐλίσσειν) y, por tanto, la que quizá deba preferirse⁴⁷³.

4.3.3. La variante ἦν τεθειμένος (v.41). El P⁶⁶, los unciales κ, B, W, 579 leen ἦν τεθειμένος (v.41). Por el contrario, los unciales A, D^s, K, L, N, Γ, Δ, Θ, Ψ, los minúsculos de familia 1 y 13 y otros 33, 565, 700, 892^s, 1241, 1424, y Orígenes leen ετεθη. Aunque la

⁴⁷⁰ Barret, 855-857.

⁴⁷¹ Moloney, *El evangelio*, 521-523.

⁴⁷² Metzger, 218.

⁴⁷³ Barret, 852.

segunda variante tiene muchos más testigos a su favor que la primera, sin embargo, la primera está atestiguado por los mms. importantes y es anterior a la lectura de la recensión. Por tanto, habría que suponer que la primera variante es la lectura preferible.

4.4. Análisis exegético

El texto de Jn 19,38-42 presenta el episodio del entierro de Jesús. En el análisis de los versículos nos fijaremos tanto en los personajes que realizan la acción como en los verbos. Los sujetos de los verbos «ἔλαβον» (v. 40), «ἔδησαν» (v. 40) y «ἔθηκαν» (v. 42) se refieren a los mismos personajes (José y Nicodemo) y su objeto directo es «τὸ σῶμα τοῦ Ἰησοῦ» (v. 40). Ambos personajes trabajan conjuntamente. Tratan el cuerpo de Jesús con amor y mucho respecto.

Μετὰ δὲ ταῦτα ἠρώτησεν τὸν Πιλάτον Ἰωσήφ [ὁ] ἀπὸ Ἀριμαθαίας, ὢν μαθητὴς τοῦ Ἰησοῦ κεκρυμμένος δὲ διὰ τὸν φόβον τῶν Ἰουδαίων, ἵνα ἄρῃ τὸ σῶμα τοῦ Ἰησοῦ· καὶ ἐπέτρεψεν ὁ Πιλάτος. ἦλθεν οὖν καὶ ἤρεν τὸ σῶμα αὐτοῦ.

Después de estas cosas pidió a Pilato, José de Arimatea, porque era discípulo de Jesús, pero secretamente por miedo a los judíos que permitiese llevarse el cuerpo de Jesús. Y Pilato permitió. Vino, pues, y se llevó el cuerpo de él (v. 38).

La expresión «Μετὰ δὲ ταῦτα» (v. 38), no indica la inmediatez, sino más bien la vincula con Jn 19,35-37. Según Brown, es probable que tengamos aquí una ilación redaccional entre dos elementos independientes de la tradición⁴⁷⁴. Beutler lo ve como una fórmula de transición usual que marca un cambio de escena⁴⁷⁵.

Llama nuestra atención el modo cómo se presenta el personaje de José. Nada se dice sobre su posición social ni sobre su afiliación religiosa; se menciona solamente su origen, «ἀπὸ Ἀριμαθαίας»⁴⁷⁶ y «ὢν μαθητὴς τοῦ Ἰησοῦ»⁴⁷⁷, pero no lo manifestaba públicamente «κεκρυμμένος δὲ διὰ τὸν φόβον τῶν Ἰουδαίων»⁴⁷⁸. Su situación es semejante a la de los discípulos en Jn 20,19: con las puertas cerradas por miedo a los dirigentes judíos.

El sustantivo «μαθητὴς»⁴⁷⁹ (discípulo) y el participio presente «ὢν» (ser), leído aquí como forma causativa; es decir, sirviendo como adverbial de causa (razón), de ahí que permita ser traducido como "porque era", arroja luz sobre la motivación de las acciones de José: fue a Pilato y pidió que le entregaran el cuerpo de Jesús, porque era su discípulo. Por eso, quería ocuparse de su Maestro fallecido, dándole un funeral legítimo. Dice Grochowski que si hubiera sido un completo desconocido, le habría resultado bastante gravoso

⁴⁷⁴ Cf. Brown, 1261.

⁴⁷⁵ Beutler, 461.

⁴⁷⁶ Es lugar de su nacimiento. Es mencionado en los cuatro evangelios en relación con la sepultura de Jesús, pero en ningún otro pasaje del NT. Se trata de «una noticia histórica», ya que no hay motivo alguno para inventar su intervención en la sepultura de Jesús. Cf. Brown, 1237.

⁴⁷⁷ Los datos que nos ofrecen los sinópticos de José: Mt 27,57 habla de un hombre rico; Mc 15,43 y Lc 23,50 hablan de un miembro respetado del Sanedrín; Lc 23,50-51 es un hombre bueno y piadoso. Sin embargo, Juan no recoge ninguna de estas noticias.

⁴⁷⁸ Esta frase parece ser que se deba al autor del EvJn.

⁴⁷⁹ Lo hemos tratado en el tema de discipulado.

comprometerse con la empresa, sobre todo en circunstancias tan desfavorables (amenaza), así como en el contexto de que en el Gólgota estaban los familiares de Jesús, mucho más obligados a enterrar al Crucificado⁴⁸⁰.

¿Qué es lo que ha hecho José respecto al cuerpo de Jesús? Se dice que «ἠρώτησεν τὸν Πιλάτον ... ἵνα ἄρῃ τὸ σῶμα τοῦ Ἰησοῦ» ... καὶ ἐπέτρεψεν ὁ Πιλάτος. Desde el punto de vista gramatical, el verbo ἠρώτησεν⁴⁸¹ (ind. aor. act. 3ª. sing de ἐρωτάω⁴⁸²) está en relación recíproca con el verbo ἐπέτρεψεν (ind. aor. act. 3ª. sing. de ἐπιτρέπω⁴⁸³). Sin embargo, hay una diferencia en el sujeto de dichos verbos. El sujeto de «ἠρώτησεν» es José de Arimatea, mientras «ἐπέτρεψεν» es Pilato. José de Arimatea pide a Pilato que le permita llevarse el cuerpo de Jesús y recibe su permiso. Un texto paralelo (Mc 15,43: τολμήσας: habiendo reunido el valor) nos hace comprender que el acto de apelar al prefecto romano con tal petición era un movimiento que requería audacia, si no franca valentía⁴⁸⁴.

Se ha interpretado de muchas maneras este gesto de José. Mateos y Barreto hablan de que éste quiere rendir a Jesús los últimos honores: es una muestra de la solidaridad con el ajusticiado⁴⁸⁵. Robertson resalta su valentía⁴⁸⁶. Por su parte, Alday resalta su intervención caritativa que podría obedecer a una simpatía hacia Jesús⁴⁸⁷.

También nos detenemos en el uso de dos verbos «ἦλθεν» (ind. aor. act. 3ª. sing de ἔρχομαι) y «ἦρεν» (ind. aor. act. 3ª. de αἶρω⁴⁸⁸). Con relación a la acción de José, Mc 15,46 y Lc 23,53 utilizan el verbo καθαίρω (descolgar); Mt 27,59 utiliza λαμβάνω (tomar). En nuestro caso, Juan está más cerca de Mt que Mc y Lc. En palabras de Beutler, Juan retoma el motivo de Mt de que José era un discípulo, y lo modifica: era un discípulo, pero solo oculto por temor a los judíos⁴⁸⁹.

Se ha observado que hay un debate sobre el uso del plural «fueron», «retiraron» en el texto de Juan (v. 40). En opinión de Brown, el plural se introdujo como reflejo del v. 31 donde fueron los soldados los que retiraron el cuerpo de Jesús. Por tanto, el plural podría indicar que el trabajo no lo ha hecho solo José, sino en colaboración con los demás⁴⁹⁰.

⁴⁸⁰ Grochowski, "Nicodemus", 655.

⁴⁸¹ Los sinópticos (Mc 15,43; Mt 27,57-60; Lc 23,50-53) describen a José acudiendo a Pilato para reclamar el cuerpo de Jesús.

⁴⁸² El verbo ἐρωτάω puede significar «preguntar», «interrogar» (Mt 16,13; Mc 4,10; 8,5; Lc 9,45; 19,31; Jn 1,19.21.25; 5,12; 8,7; 9,2.15.19.21; 16,5.19.23; 18,19). Pero también significa «solicitar», «pedir», «rogar», «instar» (Mt 15,23; Mc 7,26; Lc 4,38; Jn 4,31; 12,21; 14,16; 17,9; 19,31.38). Cf. Tuggy, 383.

⁴⁸³ El verbo ἐπιτρέπω significa «conceder», «permitir», «dejar» (Mt 8,21; 19,8; Mc 5,13; 10,4; Lc 8,32; 9,59.61; Jn 19,38). *Ibid.*, 373-374.

⁴⁸⁴ Grochowski, "Nicodemus", 655.

⁴⁸⁵ Mateos y Barreto, 834.

⁴⁸⁶ Robertson, 337.

⁴⁸⁷ Alday, 481.

⁴⁸⁸ El verbo αἶρω significa «levantar», «quitar», «tomar», «recoger», «arrastrar», «conquistar», «matar» (Mt 4,6; 11,29; Mc 2,3; 4,15; Lc 11,22; 19,21; Jn 10,24; 11,48; 19,15) y se usa mucho con preposiciones. Tuggy, 36.

⁴⁸⁹ Beutler, 461.

⁴⁹⁰ Brown, 1239.

Por lo general, los cadáveres de los ajusticiados por los romanos se dejaban a la intemperie. En cambio, las víctimas de las ejecuciones judías recibían sepultura en fosas establecidas por el tribunal⁴⁹¹. Esta información la recoge también Alday cuando dice que los cuerpos de los crucificados o bien permanecían colgados de la cruz hasta corromperse, siendo presa de los animales, o bien, si lo solicitaban, eran otorgados a los conocidos para que les dieran sepultura⁴⁹².

Bassler apunta que la frase «por miedo a los judíos» envía varias señales diferentes. Parece sugerir una fe poco perfecta que, sin embargo, es compartida por los demás discípulos, pero, al mismo tiempo, crea una saludable distancia entre José (y Nicodemo) y los "judíos". Si José y Nicodemo actúan por "miedo a los judíos", ellos mismos no se califican como "judíos", por muy tímida que sea su fe. Pero también aquí el texto es indeterminado, pues estos mismos personajes son descritos como siguiendo con evidente cuidado (vv. 40.42) las costumbres funerarias judías. Incluso cuando se definen más claramente como discípulos, permanecen firmemente arraigados en su judaísmo. El vínculo con los "judíos" en esta perícopa es un elemento inquietante pero ambiguo⁴⁹³.

ἦλθεν δὲ καὶ Νικόδημος, ὁ ἐλθὼν πρὸς αὐτὸν νυκτὸς τὸ πρῶτον, φέρων μίγμα σμύρνης καὶ ἀλόης ὡς λίτρας ἑκατόν.

Y vino también Nicodemo, el que vino a Él de noche al principio, trayendo una mezcla de mirra y áloe como cien libras (v. 39).

«ἦλθεν δὲ καὶ Νικόδημος». Es la tercera vez que aparece Nicodemo en el EvJn. Llama nuestra atención el modo de su presentación «el que vino a Él de noche al principio». Esto nos remite a Jn 3 y 7. Según Brown, es típico joánico de identificar a un personaje mediante un recuerdo⁴⁹⁴. Ahora se encuentra al pie de la cruz, pues Jesús acaba de morir. Dice Grappe que esta muerte es, ante todo, la del Rey de los judíos (cf. Jn 18,39; 19,14.15: en boca de Pilato y Jn 19,3: en boca de los soldados y finalmente en el signo de la cruz Jn 19,19-22)⁴⁹⁵.

Juan no llama a Nicodemo discípulo, sino al contrario, lo llama por su oficio, era fariseo y jefe de los judíos (cf. Jn 3,1). Siendo dirigente de la Ley, salió en defensa de Jesús (Jn 7,50-51), y consideró injusta la sentencia de los fariseos (Jn 11,53) y, por eso, quiere rendirle un homenaje a Jesús dándole sepultura⁴⁹⁶. Respecto de los sinópticos, solo Juan añade la ayuda de Nicodemo en la sepultura de Jesús⁴⁹⁷. A pesar de que el término μαθητής no se utilizó con referencia a él, junto con Grochowski podemos decir con seguridad que

⁴⁹¹ Barret, 852.

⁴⁹² Alday, 481-482.

⁴⁹³ Bassler, "Mixed Signals", 642.

⁴⁹⁴ Esto ocurre con mayor frecuencia en relación con personajes importantes como María de Betania (Jn 11,2), Lázaro (Jn 12,1), Felipe (Jn 12,21), Natanael (Jn 21,2) o el discípulo amado (Jn 21,20), con una excepción es Judas Iscariote (Jn 12,4). Cf. Brown, 1239.

⁴⁹⁵ Grappe, "Les Nuits de Nicodème", 270.

⁴⁹⁶ Mateos y Barreto, 835.

⁴⁹⁷ Robertson, 337.

Nicodemo es un verdadero discípulo de Jesús, que por fin encontró el valor de presentar su identidad al mundo⁴⁹⁸.

Junto con José de Arimatea, Juan presenta a Nicodemo acudiendo a Pilato para pedir el cuerpo de Jesús y para enterrarlo (Jn 19,38-39). El evangelista recuerda cómo fue la misma persona que fue a visitar a Jesús «de noche» (Jn 3,2). La palabra «noche» aparece seis veces en el EvJn (Jn 3,2; 9,4, 11,10; 13,30; 19,30; 21,3), significando la ausencia de la luz de Jesús, que nos impide caminar y nos hace tropezar. Pero ahora Nicodemo ha salido ya de la noche, porque es de día⁴⁹⁹.

Nicodemo es el único miembro del Sanedrín favorable a Jesús. Se ha sugerido que su presencia garantizaría la correcta ejecución del rito de enterramiento⁵⁰⁰. Es caracterizado a partir de su encuentro con Jesús (cf. Jn 3,1). En esta retrospectiva, también se puede reconocer un aprecio: aquel que por temor a ser visto fue a Jesús de noche, viene ahora a plena luz del día para colaborar en la sepultura de Jesús.

La frase «φέρων μίγμα⁵⁰¹ σμύρνης καὶ ἀλόης ὡς λίτρας ἑκατόν», ha generado diversas opiniones⁵⁰². La mezcla no era líquida (por ejemplo, en forma de aceite), sino sólida (al menos con motivo de un funeral). Un dato interesante, y posiblemente no exento de algún significado, es el hecho de que ambas sustancias aparecen siempre en el contexto de personas que están vivas (cf. Sal 45,9; Cant 4,14; Prov 7,17) y en el contexto del amor⁵⁰³. El peso total sería de unos treinta kilos⁵⁰⁴. Esta tendencia joánica a los números elevados se explica en los restantes casos por razones de simbolismo⁵⁰⁵. Tanto Beutler⁵⁰⁶ como Martín-Moreno⁵⁰⁷ subrayan la generosidad de Nicodemo, pero la remite también a la dignidad de Jesús. Por su parte, Zumstein⁵⁰⁸ habla de un homenaje regio, y Grochowski⁵⁰⁹ de la reverencia a Jesús como Maestro. Por tanto, decimos que esta escena marca otro cambio para Nicodemo. Al sepultar a Jesús, José y Nicodemo se convierten en el paradigma de los creyentes que honran a su maestro.

⁴⁹⁸ Grochowski, "Nicodemus", 655-656.

⁴⁹⁹ Martín-Moreno, 109.

⁵⁰⁰ Brown, 1239.

⁵⁰¹ μίγμα significa «mixtura», «mezcla». Cf. Tuggy, 602. No se trata de óleo para ungir, sino de sustancias aromáticas. Cf. Balz y Schneider, *Diccionario exegético*, Vol. 2, 283.

⁵⁰² Sobre el resultado de la discusión puede verse en Brown, 1239-1240. Bernard se pronuncia a favor de «compró la mezcla apresuradamente», mientras Lagrange opina que José y Nicodemo se repartieron la tarea: uno acudió a Pilato mientras el otro compraba lo necesario para el enterramiento. Gaechter propone que las compras se hicieron mientras Jesús estaba en la cruz: José compró los lienzos y Nicodemo se encargó de adquirir los ungüentos. Para Brown, lo más probable que el v. 39 corresponde a una tradición distinta que ha sido introducida aquí.

⁵⁰³ Grochowski, "Nicodemus", 656-657.

⁵⁰⁴ Barret, 852.

⁵⁰⁵ Brown, 1240.

⁵⁰⁶ Beutler, 461.

⁵⁰⁷ Martín-Moreno, 110-111.

⁵⁰⁸ Zumstein, *El evangelio*, Vol. 2, 334.

⁵⁰⁹ Grochowski, "Nicodemus", 657.

La afirmación que se hace en el siguiente versículo (Jn 19,40), de que «tomaron el cuerpo de Jesús y lo envolvieron en lino», expresa de modo explícito de que cooperaron en el trabajo. Ambos salen decididamente de su escondite y unen sus esfuerzos para enterrar públicamente el cuerpo de Jesús.

ἔλαβον οὖν τὸ σῶμα τοῦ Ἰησοῦ καὶ ἔδησαν αὐτὸ ὀθόνιους μετὰ τῶν ἀρωμάτων, καθὼς ἔθος ἐστὶν τοῖς Ἰουδαίοις ἐνταφιάζειν.

Tomaron pues el cuerpo de Jesús y lo envolvieron con vendas con las especias aromáticas, como tienen costumbre los judíos de embalsamar un cuerpo para el entierro (v. 40).

El sujeto implícito de los verbos ἔλαβον (ind. aor. act. 3ª. plur. de λαμβάνω) y ἔδησαν (ind. aor. act. 3ª. plur. de δέω) es José y Nicodemo unidos por la conjunción καὶ. El objeto directo de la acción es τὸ σῶμα τοῦ Ἰησοῦ. La frase «tomaron, pues, el cuerpo de Jesús» del v. 40 (λαμβάνω), parece ser un duplicado del final del v. 38 (αἶρω), aunque los verbos son distintos. Y lo envolvieron con unos lienzos. Solo Juan utiliza el término «ὀθόνιον» (plural) para describir la mortaja de Jesús⁵¹⁰. Otros, como Mateos y Barreto, lo traducen «lo ataron»⁵¹¹. El verbo «atar» es el mismo que se usa en las vendas de Lázaro, que le impedían el movimiento (11,44)⁵¹². En el NT, el término «ὀθόνιον»⁵¹³ es típico de Juan. La palabra se refiere a una faja o banda, apta para envolver un cadáver. Mientras se envuelve el cadáver, se van vertiendo perfumes entre los dobleces⁵¹⁴.

Si comparamos con los sinópticos encontramos una diferencia al respecto. Mc dice que José compró una sábana. Mt subraya que era una sábana limpia. Mc, Mt y Lc afirman que en ella envolvieron el cuerpo de Jesús. Ellos hablan solo de una sábana o lienzo de lino en el que es envuelto el cuerpo de Jesús, sin decir nada de embalsamiento. Jn, por su parte, no menciona la sábana, pero se supone. Preparan el cadáver con los aromas, lo envuelven en la sábana y luego lo unen con vendas o trozos de tela (Jn 11,44; 20,5-7). Aldy opina que parece que Juan ofrece una noticia de detalle histórico⁵¹⁵.

«καθὼς ἔθος ἐστὶν τοῖς Ἰουδαίοις ἐνταφιάζειν». El verbo «ἐνταφιάζειν» (inf. pres. act. de ἐνταφιάζω) significa «embalsamar, preparar un cuerpo para el entierro»⁵¹⁶, pero no parece que el autor se refiera a unos preparativos con vistas a un enterramiento que habría de tener lugar al cabo de tres días, pues los judíos se limitaban a lavar el cuerpo, ungirlo con aceite y envolverlo en lienzos⁵¹⁷.

⁵¹⁰ Brown, 1240

⁵¹¹ Mateos y Barreto, 833.

⁵¹² *Ibid.*

⁵¹³ Aparece 4x en Juan (19,40; 20,5.6.7). Es diminutivo de ὀθόνη, sábana, «tira de lino», «venda». En el NT solo en plural ὀθόνια y se refiere a los lienzos (Lc 24,12; Jn 19,40; 20,5.6.7; en contraste con (Mc 15,46; Mt 27,59; Lc 23,53) que utiliza en singular σινδών (un lienzo o sábana). Cf. Balz y Schneider, *Diccionario exegético*, Vol. 2, 478.

⁵¹⁴ Barret, 853.

⁵¹⁵ Alday, 483.

⁵¹⁶ Mt 26,12; Jn 19,40. Cf. Balz y Schneider, *Diccionario exegético*, Vol. 2, 1401.

⁵¹⁷ Brown, 1240-1242.

Las exequias que hacen a Jesús tienen un doble sentido: rendir un homenaje y resaltar el carácter nupcial. La unión de los perfumes y de las sábanas muestra que José y Nicodemo, sin pretenderlo, están colocando al esposo en su lecho nupcial⁵¹⁸. Esta manera de enterrar contrasta con la costumbre egipcia de embalsamar los cadáveres y con el método romano de la incineración⁵¹⁹. Según el EvJn, después de su muerte, Jesús es embalsamado antes de su sepultura y de cerrar la tumba. Es decir, Jesús ungido y envuelto en vendas está realmente muerto.

El esfuerzo conjunto de José de Arimatea y Nicodemo se manifestó también en el hecho de envolver el cuerpo de Jesús con las especias en paños de lino, con la importante observación de que el procedimiento se realizó «según la costumbre funeraria de los judíos» (19,40). Maria-Luisa Rigato⁵²⁰ señala que el término ὀθονίους (paños de lino), a pesar del uso del plural, potencialmente problemático a primera vista, no contradice necesariamente los otros evangelios; en cambio, puede significar una sola hoja de lienzo, aunque doblada al menos en dos.

ἦν δὲ ἐν τῷ τόπῳ ὅπου ἐσταυρώθη κῆπος, καὶ ἐν τῷ κήπῳ μνημεῖον καινὸν ἐν ᾧ οὐδέπω οὐδεὶς ἦν τεθειμένος.

Había en el lugar donde fue crucificado un huerto, y en el huerto un sepulcro nuevo, en el cual, aún no había sido puesto ninguno (v. 41).

«ἦν δὲ ἐν τῷ τόπῳ ὅπου ἐσταυρώθη⁵²¹ κῆπος». El evangelista nos informa de la existencia de κῆπος (nom. masc. sing. de κήπος) significa «jardín, huerto»⁵²² en el lugar de la crucifixión de Jesús. Este sustantivo nos remite al relato de la Pasión que comenzó en un huerto (Jn 18,1) y lo enterraron también en un huerto (v. 41).

Esta palabra κῆπος ha tenido muchas interpretaciones. Para Mateos y Barreto este término significa huerto y jardín⁵²³. Con esto se quiere mostrar que dentro de su muerte había vida. Jesús inaugura una nueva clase de muerte, que tiene el germen de vida (huerto). El huerto es la palabra que enlaza la muerte, la sepultura y la resurrección. Esto nos remite al comienzo de la Pasión: Jesús es detenido en un huerto. De esta manera, el motivo del huerto enmarca todo el relato de la Pasión (Jn 18,1; 19,41). Beutler ve en este motivo una alusión al jardín del Edén⁵²⁴. Robertson resalta su elemento nuevo sin usar⁵²⁵. Esta pureza del lugar es apropiada a la dignidad y santidad de Cristo⁵²⁶. En la literatura judía y patrística

⁵¹⁸ Mateos y Barreto, 835-836.

⁵¹⁹ Barret, 853.

⁵²⁰ Citado por Grochowski, "Nicodemus", 658-660.

⁵²¹ El término παρασκευή aparece 6 veces en el NT (Mc 15,42; Lc 23,54; Jn 19,14.31.42) significa «preparación», «día de la preparación». Cf. Balz y Schneider, *Diccionario exegético*, Vol. 2, 771.

⁵²² Este sustantivo aparece 4x en Juan (18,1.26;19,41.42). *Ibid.*, 2313.

⁵²³ Mateos y Barreto, 833.

⁵²⁴ Beutler, 462.

⁵²⁵ Robertson, 338.

⁵²⁶ Zumstein, *El evangelio*, Vol. 2, 335.

y entre especialistas, ven la asociación del huerto (Jn 18,1-11; 19,38-42) con el Paraíso, y del Jesús crucificado como el Nuevo Adán⁵²⁷.

«καὶ ἐν τῷ κήπῳ μνημεῖον καινόν». Se habla de un sepulcro nuevo que se encuentra en el mismo lugar de su crucifixión. Según Brown, solo Juan es el que da esta información de que el sepulcro se hallaba cerca de Gólgota⁵²⁸. En cambio, los sinópticos (Mt 27,60; Mc 15,46; Lc 23,53) no dan este detalle. A pesar de esta pequeña diferencia, ambos tienen en común que el sepulcro es nuevo⁵²⁹.

Juan es el único que indica que la crucifixión y el entierro de Jesús tuvieron lugar en una finca, o en un parque. Dice Barret que si el evangelista hubiera pretendido hacer alusión al jardín de Edén, habría usado la palabra de los LXX, παράδεισος del Gn 2,8. Por tanto, este versículo sirve de preparación para Jn 20,15⁵³⁰, donde María Magdalena confundió al Señor con el hortelano. Según Brown, este término «κήπος» se utilizó en Jn 18,1 para designar la plantación en que se produjo el prendimiento de Jesús. De hecho, para este autor, la mención de un huerto en este pasaje ha de relacionarse con la noticia de que María Magdalena tomó a Jesús erróneamente por el hortelano en Jn 20,15⁵³¹.

ἐκεῖ οὖν διὰ τὴν παρασκευὴν τῶν Ἰουδαίων, ὅτι ἐγγὺς ἦν τὸ μνημεῖον, ἔθηκαν τὸν Ἰησοῦν.

Allí, pues, a causa de la preparación de los judíos, porque estaba cerca el sepulcro, pusieron a Jesús (v. 42).

«ἐκεῖ οὖν διὰ τὴν παρασκευὴν τῶν Ἰουδαίων». El v. 42 se concluye con la sepultura de Jesús y con un dato de lugar y de tiempo. Jesús tiene que ser sepultado antes de comenzar el sábado. Dice Zumstein que la indicación cronológica y la topográfica son interdependientes: porque es el día de la preparación, hay que darse prisa y se escoge el sepulcro más cercano⁵³². De este modo, Juan crea el ambiente propicio para la escena de la resurrección⁵³³.

«ἔθηκαν⁵³⁴ τὸν Ἰησοῦν». Una vez preparado el cadáver, lo depositaron en un sepulcro que estaba cerca. Mateo 27,59-60 nos informa de que el sepulcro era propiedad de José de Arimatea. La nota «a causa de la preparación de los judíos», esto es, la vigilia del Shabbat, quiere explicar que la sepultura es urgente y no hay tiempo que perder (cf. Mc 15,42; Lc 23,54)⁵³⁵. Para Grochowski, la indicación de que se trata de la costumbre de enterrar a los judíos (19,40) contiene doble intención: por un lado, de diferenciarla del

⁵²⁷ Moloney, *El evangelio*, 519.

⁵²⁸ Brown, 1242.

⁵²⁹ Mt 27,60: «y lo puso en su sepulcro nuevo...» igual que en Jn 19,41. En cambio, Mc 15,46 y Lc 23,53 solo ponen «lo puso en el sepulcro».

⁵³⁰ Barret, 853.

⁵³¹ Brown, 1242-1243.

⁵³² Zumstein, *El evangelio*, Vol. 2, 335.

⁵³³ Mateos y Barreto, 838.

⁵³⁴ ἔθηκαν (ind. Aor. Act. 3ª. plur. de τίθημι) significa «poner», «colocar», «dar» aparece 47 veces en los evangelios (5 en Mt, 10 en Mc, 15 en Lc, 17 en Jn). Cf. Tuggy, 884-885.

⁵³⁵ Alday, 483.

embalsamamiento egipcio o la cremación romana de los cadáveres y, por otro, gracias al énfasis puesto en el uso de lino de alta calidad y de grandes cantidades de mirra y aloe (Jn 19,38-42), sirve para resaltar la verdad de la condición real de Jesús⁵³⁶.

Síntesis: el tema central de la perícopa es el modo de sepultar a Jesús. Dos discípulos clandestinos y el fariseo y jefe judío le dan sepultura al modo judío. Rinden su último homenaje al inocente condenado. Este homenaje es una manifestación de amor y expresión de su adhesión a Jesús y su enseñanza. El discipulado y la fe se juegan precisamente en el momento de la cruz.

⁵³⁶ Grochowski, "Nicodemus", 659.

CAPÍTULO III: NICODEMO EN CLAVE DE FE Y DISCIPULADO

En este capítulo nuestro propósito es múltiple: primero, combinar resultados del análisis del capítulo dos (Jn 3,1-21; 7,45-52; 19,38-42) y los puntos tratados del primer capítulo (fe y discipulado en el EvJn). Está claro que los tres textos estudiados están interconectados entre sí por la presencia de Nicodemo, pues ha aparecido en diferentes contextos y ha actuado de modo diferente de los sumos sacerdotes y fariseos. Su papel dentro del EvJn es muy importante, pues representa, por un lado, un grupo de aquellos que se admiran por la vida y la enseñanza de Jesús y, por otro, al modelo del discípulo que sale de noche en busca de la luz y de la verdad. Segundo, daremos una valoración al personaje de Nicodemo y resaltaremos el significado del encuentro. Tercero, trataremos algunos temas de gran interés teológico de los textos estudiados y los ejemplos de intertextualidad. Finalmente, se concluye con Nicodemo en clave de fe y discipulado.

3.1. El itinerario de Nicodemo según los tres textos de Jn 3,1-21; 7,45-52; 19,38-42

En este apartado, nos fijaremos en el perfil de Nicodemo: cómo ha desarrollado su personaje y cuál es su papel dentro del EvJn.

Todo empieza por un encuentro entre Nicodemo y Jesús. El encuentro tuvo lugar en Jerusalén y el tiempo está marcado por el genitivo “noche”. El término “noche” ha tenido muchas interpretaciones. Unos subrayan el aspecto simbólico, y otros lo relacionan con la situación del propio Nicodemo⁵³⁷. Nosotros creemos que, para Juan, el genitivo “noche” tiene mucho que ver con su sentido simbólico y teológico.

En el encuentro, Nicodemo (representante de aquellos que se han adherido a las palabras de Jesús) tomó la iniciativa de dirigirse a Jesús. En su saludo: «... sabemos que has venido de Dios como Maestro ...» (Jn 3,2), reconoce, por lo menos, el carácter divino de las enseñanzas de Jesús y, al mismo tiempo, su superioridad como Maestro, pues enseña con autoridad y realiza signos.

En cuanto a la actitud de Nicodemo, está marcada por una tensión: por un lado, vino a Jesús que es la Luz (cf. Jn 8,12; 9,5; 12,46) y, por otro, lo hace de noche (en contraposición de la Luz)⁵³⁸. Nicodemo se dirige a Jesús llamándole «Rabí, sabemos que has venido de Dios ...» (Jn 3,2). Al analizar este saludo, nos damos cuenta de que el peso de la frase recae sobre ἄπὸ θεοῦ (de Dios). Hay un indicio de una profesión de fe, aunque de manera implícita. Quizá no lo ha hecho abiertamente por miedo a ser expulsado de la sinagoga (cf. Jn 12,42). Pero hay una verdad importante: Nicodemo empezó a tomar en serio las palabras de Jesús y

⁵³⁷ Cf. Análisis.

⁵³⁸ Grochowski, “Nicodemus”, 643.

los signos que ha realizado. Podemos decir que hay una búsqueda incansable de Nicodemo por conocer a fondo quién es Jesús y cuál es su misión.

Ante el saludo de Nicodemo, Jesús le responde de un modo personal: «... te digo, a menos que alguien nazca de nuevo, no puede ver el Reino de Dios» (Jn 3,3). El adverbio «ἄνωθεν» ha llamado la atención de los comentaristas del EvJn. Los comentaristas están de acuerdo en que el término ἄνωθεν significa tanto «de arriba», «del cielo» como «de nuevo»⁵³⁹. Esta respuesta de Jesús hace que Nicodemo reaccione de diversas maneras: en Jn 3,1-21 se quedó con el cómo puede suceder eso; mientras que en Jn 7,51-52 defendió a Jesús ante las falsas acusaciones de los suyos (los sumos sacerdotes y fariseos), y finalmente en Jn 19,39-42 apareció en el Calvario y en el entierro de Jesús.

En los análisis que hemos presentado se dice claramente que Nicodemo era fariseo y miembro del magistrado de los judíos. Como pertenecía al grupo de los magistrados y del partido fariseo, toda su vida estaba marcada por la Ley. Es decir, la Ley era el principio de su acción. Ahora bien, a pesar de que la Ley ha sido el motor de su vida, nosotros descubrimos algo que le separa de sus compatriotas. Siendo maestro de Israel (Jn 3,10), se acercó a Jesús para entablar un diálogo. En este gesto percibimos un indicio de una aproximación de la característica del discipulado (acercarse a Jesús para conocer su persona y su enseñanza).

En cuanto al motivo de la visita hay varias opiniones. Koppe dice que llegó a ser el espía de Jesús⁵⁴⁰. Según David. D. Smith, llegó a decir que vino como delegado de los fariseos (forzando algo el sentido de “de los fariseos”) para determinar si ellos no podrían unir a Jesús a su causa⁵⁴¹. Pero lo más probable, según Wells, es que la razón de su venida fue que tenía un interés intelectual en ciertas fases del mensaje de Jesús⁵⁴². Vemos que, por un lado, hay autores que destacan su aspecto secreto: por miedo a los judíos y, por otro, aquellos que subrayan su interés real: por conocer más la enseñanza de Jesús. De todas estas opiniones nos quedamos con el testimonio del propio evangelio que dice que se fue de noche por miedo a los judíos. Esta misma expresión se repite más de una vez en el EvJn (Jn 7,13; 19,38; 20,19)⁵⁴³.

El tema del diálogo gira en torno a la necesidad de nacer de nuevo. Esto ha causado una dificultad para Nicodemo. Veía que lo que Jesús proponía era irreal, contra natura. Por eso, la mayoría de los comentaristas han calificado negativamente a Nicodemo por su incomprensión respecto de las explicaciones de Jesús. Argumentan que tomó las palabras de Jesús limitándose al sentido literal. De hecho, se quedó con la pregunta el “cómo” y Jesús le responde con el “qué”, pues lo que tiene que nacer es el hombre⁵⁴⁴.

⁵³⁹ Cf. Análisis.

⁵⁴⁰ Citado por Wells, “Some Aspects”, 4.

⁵⁴¹ *Ibid.*

⁵⁴² *Ibid.*

⁵⁴³ Probablemente, detrás de esta expresión, el autor del EvJn quiso poner de relieve una realidad histórica en la que vivió su comunidad.

⁵⁴⁴ Cf. Análisis.

Tras el diálogo (centrado en el tema del nacimiento espiritual), Jesús continúa su enseñanza que muchos comentaristas la denominan como “monólogo kerigmático”. En ese monólogo, (pues solo Jesús es el que habla), Nicodemo aparentemente no reacciona. En el discurso creemos que Jesús ha tenido en consideración las preguntas planteadas por Nicodemo.

En cuanto a Nicodemo, hay diversas opiniones⁵⁴⁵ al respecto: por un lado, aquellos que piensan que él parece haber acompañado a Jesús hasta el final del discurso (Jn 3,21) y por otro, aquellos que defienden que desaparece de la escena tras el diálogo (Jn 3,10). La razón que dan estos últimos es que no ha reaccionado ante el discurso de Jesús. Somos de la primera opinión, pues, aunque él no ha intervenido nada, sigue permaneciendo como el interlocutor fiel del discurso. Además, pensamos que el discurso de Jesús es un intento de desarrollar la idea de nacer de lo alto. Por tanto, la segunda aparición de Nicodemo en Jn 7,50s y la tercera en Jn 19,3s es una consecuencia directa de todo lo que había desarrollado en Jn 3,1-21. Esto se justifica también por el modo de presentarlo.

Nicodemo empezó a cambiar cuando sus compatriotas habían despreciado a los guardias y al pueblo por dejarse llevar por las enseñanzas de Jesús (Jn 7,47-49). En este contexto de violencia, de actitud poco amistosa de los líderes, Nicodemo salió de su “noche” para defender a Jesús, ausente en el debate. Pensamos que Nicodemo se ha convertido en luz. Ahora está dando testimonio de Jesús. Es verdad que lo hizo de manera implícita cuestionando el procedimiento legal de la Ley. «¿Acaso nuestra Ley juzga a un hombre si primero no lo oye y conocer lo que está haciendo?» (Jn 7,51). Atacó directamente a uno de los pilares del judaísmo.

Muchos comentaristas ven la intervención de Nicodemo como otro ejemplo de ironía joánica. Al menos un miembro del Sanedrín ha creído en sus palabras⁵⁴⁶ y parece ser que está poniendo en práctica el propio mandato de Jesús: «No juzguéis por las apariencias, sino juzgad con recto juicio» (Jn 7,24). Su intervención supone una invitación a los fariseos a respetar la estipulación de su propia Ley.

¿Qué podemos decir de la intervención de Nicodemo? Nos parece que casi comparte la misma admiración de los guardias: «Nunca habló nadie así» (Jn 7,46). Además, ahora con valentía se dirige directamente a los sumos sacerdotes y fariseos (Jn 7,51). En comparación con su primera aparición, aquí nos encontramos con otro perfil de Nicodemo: hombre valiente y transformado. Es capaz de cuestionar la Ley injusta. Nos parece que había entendido el mensaje del discurso de Jesús. Si en Jn 3,2 fue de noche a Jesús, ahora se encuentra públicamente dirigiendo su propia palabra a sus compatriotas. De este modo, se convierte en testigo de la autoridad de Jesús. Lo hizo porque había conocido y escuchado su mensaje. En clave del discipulado, podríamos decir que Nicodemo se ha alimentado por los principios de las enseñanzas de Jesús; está en el proceso de nacer de nuevo.

⁵⁴⁵ Cf. Análisis.

⁵⁴⁶ Farelly, “An Unexpected Ally”, 37; También puede verse en Bassler, “Mixed Signals”, 640.

Es verdad que su intervención ha recibido una reacción negativa de los suyos. Con una cierta ironía le respondieron «¿acaso también tú eres de Galilea?» (Jn 7,52). En lugar de debatir la cuestión planteada, éstos atacan a su persona a fin de despreciarlo. A pesar de la negatividad de sus compatriotas, Nicodemo ha tomado en serio a Jesús y su enseñanza. Creemos que tiene razón Bassler cuando afirma que la intervención de Nicodemo está sujeta al propio mandato de Jesús: «No juzguéis por las apariencias, sino juzgad con recto juicio» (Jn 7,24). Aunque con una diferencia, Jesús se refiere a un juicio correcto a su persona, mientras que Nicodemo se refiere a la estipulación de la Ley⁵⁴⁷.

La tercera vez que Nicodemo aparece es en la escena del entierro de Jesús (Jn 19,39). Se presenta como «el que vino a Él de noche al principio». Está claro que el autor del EvJn se refiere al mismo Nicodemo de Jn 3,1-21 y Jn 7,45-52. Ahora, se encuentra al pie de la cruz ante el Rey de los judíos (Jn 18,39; 19,14.15: en boca de Pilato; Jn 19,3: en boca de los soldados; y Jn 19,19-22: en el signo de la cruz⁵⁴⁸). Nicodemo aparece a plena luz del día. Ha salido totalmente de la noche y ahora se encuentra de nuevo con Jesús crucificado y muerto, a causa de la Ley. Él trajo la mirra y áloe para rendirle el último homenaje a Jesús. Nos parece que Grochowski tiene razón cuando afirma que, Nicodemo es un verdadero discípulo de Jesús que por fin encontró el valor de presentar su identidad al mundo⁵⁴⁹. Nicodemo se ha convertido en paradigma de un discipulado en constante búsqueda de la verdad; en testigo de las palabras y los signos de Jesús.

3.2. Valoración de su personaje

Acabamos de perfilar el itinerario del personaje de Nicodemo presentado a lo largo de los tres textos estudiados. A continuación, haremos una valoración de dicho itinerario. Para esta empresa, hacemos hincapié en opiniones de los siguientes autores: Grochowski, Bassler, Grappe, Ford, Strombeck, Hancock, Dundee, Wells, King, Michel, Bryan Born. Sus valoraciones se pueden clasificar en dos bloques: a) valoración negativa; b) valoración positiva del personaje. Veremos que para algunos Nicodemo es una figura simpática y para otros es un personaje ambiguo.

3.2.1 Valoración negativa

La mayoría de los comentaristas (como Roberto Vignolo; R. Alan Culpepper; James Resseguie; Jouette Bassler; Urban von Wahlde; Alain Marchadour)⁵⁵⁰ ven negativamente al personaje de Nicodemo por estas razones: Nicodemo se fue de noche por miedo a los

⁵⁴⁷ Para Bassler la cita la utiliza para calificar negativamente la figura de Nicodemo, pero para nosotros, el contexto precedente y el conjunto de la perícopa podría iluminarnos de que su acción es positiva. Él arriesgó todo: su honor, su profesión, su pertenencia y su propia vida. Pues cuestionar el procedimiento legal es igual poner en riesgo su razón de ser y quehaceres como judío y fariseo. Cf. Bassler, "Mixed Signals", 640.

⁵⁴⁸ Grappe, "Les nuits de Nicodème", 270.

⁵⁴⁹ Grochowski, "Nicodemus", 655-656.

⁵⁵⁰ *Ibid.*, 648-649.

judíos; no comprende las palabras de Jesús sobre nacer de nuevo; su intervención es débil y no ha surgido efecto; sigue como un personaje ambiguo. Es decir, Nicodemo no avanza tanto en el conocimiento de Jesús como en el camino de la fe en Él. Por ejemplo, autor como Bassler opina que el patrón de Nicodemo es ambiguo por estas razones:⁵⁵¹ primero, en la escena inicial predomina el tono de rechazo; segundo, se define desde dos perspectivas: de origen (los judíos, fariseos, la noche) y de su ubicación actual (venir a Jesús, confesarlo como Maestro enviado de Dios, defendiéndolo y asistiendo a sus ritos de sepultura). Así, cuando Nicodemo entierra a Jesús, lo hace como "judío"; cuando lo defiende lo hace como fariseo; cuando lo confiesa, lo hace de noche. Esto contribuye a la indeterminación de Nicodemo, que es diferente de los "judíos" pero también distinto de los discípulos⁵⁵².

Para muchos autores, Nicodemo no hizo ningún progreso en la fe y hasta el final sigue siendo una figura "ambigua"⁵⁵³. Además, ven en el modo en que realizaron el funeral un indicio de incredulidad de ambos respecto al tema de la resurrección. Según Marchadour, "el recuerdo constante de su visita nocturna podría significar que la relación de Nicodemo con Jesús no había sufrido ninguna transformación después de aquella notable noche"⁵⁵⁴. También, el hecho de que uniera sus esfuerzos a los de José de Arimatea, un discípulo "aunque secreto" (Jn 19,38), sugiere que también Nicodemo no encontró el valor para profesar públicamente su fe en Jesús.

Para Michael R. Whinton, Nicodemo aparece como un personaje disimulado y sospechoso⁵⁵⁵. Éste argumenta que, a pesar de su iniciativa de acercarse a Jesús, de su saludo inicial, sus intervenciones y su colaboración, permanece en la oscuridad. Nicodemo rechaza el mensaje de Jesús porque no entiende quién es Jesús. Como resultado, Nicodemo elige la postura genuina en lugar de entrar realmente en la luz⁵⁵⁶. Whinton sostiene que, a pesar de sus halagos y de sus declaraciones aparentemente sinceras, Nicodemo no debe ser de fiar. Está en contra de la luz incluso antes de acercarse a ella y, como resultado, elige no recibir un mensaje que entiende cognitivamente (Jn 1,11-13). También dice que Nicodemo se convierte en un ejemplo del amplio estamento religioso judío que no recibe el testimonio de Jesús y de sus discípulos (cf. Jn 3,11). No es casualidad que en Jn 3,12-21 no se centre en la incomprensión, sino en la del creer y recibir el mensaje de Jesús. Nicodemo encarna esta

⁵⁵¹ Bassler, "Mixed Signals", 639-643.

⁵⁵² *Ibid.*, 644. Es interesante la observación de Whinton respecto de la opinión de Bassler. Dice que el retrato ambiguo es valioso porque crea una brecha para los miembros de la audiencia que deben esforzarse por llevar el cierre más allá del texto. Cf. Michael R. Whinton, "The Dissembler of John 3: A Cognitive and Rhetorical Approach to the Characterization of Nicodemus", *JBL* 135, nº. 1 (2016): 143.

⁵⁵³ Por ejemplo, Bennema dice que el estado de fe de Nicodemo es ambiguo. Contra Bennema, Chung va a decir que Nicodemo poseía la fe salvadora. Cf. Michel Chung, "Nicodemus: From Darkness to the Light", *Theoforum* 49 (2019): 29.

⁵⁵⁴ Citado por Grochowski, "Nicodemus", 649.

⁵⁵⁵ Whinton, "The Dissembler", 142.

⁵⁵⁶ La distinción es leve pero importante: "Nicodemo parece rechazar el mensaje más que entenderlo". Así que, aunque Nicodemo malinterpreta, este mal entendido se refiere a la identidad del Jesús joánico más que a su mensaje (3,19-21). *Ibid.*, 152.

resistencia. Por tanto, en el lenguaje joánico, no se trata de la incomprensión frente a la comprensión cognitiva, sino del amor a la luz frente al amor a las tinieblas, de la aceptación frente al rechazo⁵⁵⁷.

3.2.2 Valoración positiva

En respuesta a estas críticas podríamos señalar que cada personaje tiene un papel específico dentro del cuarto evangelio. Por eso, no es necesario que esté presente en todas las escenas. Es más, sus discípulos, "encerrados por miedo a los judíos" (Jn 20,19.26), se comportan de una manera que no merece la pena imitar, pues siguen escondiéndose incluso después de haber conocido a Jesús resucitado y de que se les haya concedido el Espíritu Santo (Jn 20,22).

Frente a la valoración negativa descubrimos también valoraciones positivas de Nicodemo. En Jn 7,50-52 encontramos, por primera vez en el EvJn, alguien del círculo de líderes religiosos que habla públicamente en favor de Jesús. En su intervención, por una parte, recuerda un precepto legal de la Ley que exige que una persona sea escuchada, antes de ser juzgada (cf. Dt 1,16-17; 17,4; 19,16-18), y por otra, está denunciando implícitamente el comportamiento de los dirigentes. Aquí vemos que Nicodemo empezó el proceso de cambio. Habló en favor de Jesús. Si para los líderes religiosos Jesús era un usurpador que reclamaba el apelativo de Mesías y Profeta (cf. Jn 7,26-27.40-42), para Nicodemo era el Maestro, el Profeta y el Mesías que vino para revelarnos el corazón de Dios. Ante la incapacidad de sus colegas, Nicodemo resultó ser el único en hablar a favor de Jesús.

Frente quienes interpretan como expresión de incredulidad el gesto realizado por ambos, Grochowski defiende que el gesto es una expresión de apertura mental de ambos respecto de la resurrección⁵⁵⁸. Esta idea de Grochowski la suscribe también Chung cuando dice que la forma en que Nicodemo cuidó el cuerpo muerto de Jesús durante la fiesta de la Pascua es una evidencia principal de que su estatus de fe es mucho más claro. Tanto Nicodemo como José de Arimatea sabrían que tocar un cadáver les haría impuros y les descalificaría para seguir participando en la fiesta de la Pascua. Además, lo hicieron según el rito de los judíos⁵⁵⁹.

¿Por qué dio este paso? Nicodemo dio este paso porque antes se había encontrado con Jesús (Jn 3,1-21) para escuchar sus enseñanzas. Creemos que la escucha ha sido una de las claves de su opción para defender a Jesús. En este punto (la escucha) consideramos que Nicodemo comparte la opinión de los guardias que se admiraron por las palabras de Jesús (Jn 7,46). También de la multitud que creyó en su nombre al ver las señales (Jn 2,23; 12,42). Pero con diferencia, solo él ha tenido el valor de decirlo públicamente. De hecho, para nosotros, su intervención es ejemplar, pues en el contexto de hostilidad, de ambiente poco

⁵⁵⁷ *Ibid.*, 155-156.

⁵⁵⁸ Grochowski, "Nicodemus", 651-652.

⁵⁵⁹ Chung, "Nicodemus: From Darkness", 34-35.

amistoso de los dirigentes y con el tono agresivo, ha sido capaz de desvelar, por un lado, el motivo de los dirigentes de acabar con Jesús y, por otro, revela sus verdaderas identidades como hijos de las tinieblas⁵⁶⁰. Pensamos que Nicodemo ha invertido los papeles. Los guardias y los gentiles no son malditos porque han hecho caso a Jesús. En cambio, los líderes sí que son malditos porque no han escuchado a Jesús⁵⁶¹.

En comparación con el contexto de Jn 3,1-21 hay un fuerte contraste con Jn 7,45-52. En el primer texto, Nicodemo estaba metido en la tiniebla, en la noche, en cambio, en el segundo, salió de la tiniebla y se encuentra con la luz. El contexto y el tiempo en que se desarrollan estos acontecimientos juegan un papel importante a favor de Nicodemo. Sin ocultar nada, expresó su propia verdad dejando que sus compatriotas decidieran qué hacer con su mensaje. Este discípulo sale poco a poco de la sombra para dar un testimonio y se adhiere a Jesús. El venir a la luz realizado por Nicodemo marca un antes y un después.

En Jn 19,38-42 se observa otra diferencia significativa respecto a las circunstancias descritas en Jn 3; mientras que el primer encuentro entre Nicodemo y Jesús se produjo "de noche", el funeral del Maestro tuvo que realizarse de día, antes de la puesta del sol, según la costumbre judía (Dt 21,22-23). Ambos hombres salen decididamente de su escondite y unen sus esfuerzos para enterrar públicamente el cuerpo de Jesús.

En esta misma perícopa hemos de considerar también la cantidad de aromas que trajo. La cantidad expresa su amor y reverencia a Jesús y, al mismo tiempo, era un homenaje al Rey fallecido. Precisamente en este momento tan crucial, Nicodemo le brinda la nueva oportunidad de honrar a Jesús muerto. Todos estos detalles sirven para resaltar la verdad de la condición real de Jesús como Maestro, Profeta y Mesías. También es una oportunidad de revelarse ante todo el mundo. En esta escena, Chung opina que ambos se han convertido en verdaderos discípulos de Jesús⁵⁶².

Respecto al entierro que realizaron los dos, Grochowski opina que el trabajo realizado no les correspondía. Es decir, no era obligación de ellos, sino de la madre de Jesús y de sus discípulos que estaban en el Calvario. Además, para cumplir con el precepto de Dt 21,22-23, no tenían que celebrar un entierro tan costoso y solemne. También a la luz de Nm 9,10-11, los dos miembros del Sanedrín, al entrar en contacto con un cadáver incurrían en impureza ritual, perdiendo así el derecho a comer la Pascua esa noche (cf. Jn 18,28): en tal caso, la Ley prescribía posponer la celebración de la Fiesta por un mes⁵⁶³.

Por ese motivo, la actitud de Nicodemo ha cambiado. El episodio final en el que aparece se le muestra rompiendo definitivamente con la oscuridad de la "noche" y actuando a la luz del pleno día. No es sólo la "oscuridad del miedo" la que ha superado, sino también las "tinieblas de la incredulidad" pierden su dominio, pues le brindó la oportunidad

⁵⁶⁰ Los fariseos y los sacerdotes son los que odian la luz y, además son agentes de las tinieblas. Cf. Martín-Moreno, 21-24.

⁵⁶¹ Chung, "Nicodemus: From Darkness", 32-33.

⁵⁶² *Ibid.*, 37.

⁵⁶³ Grochowski, "Nicodemus", 653-656.

de dar testimonio de su fe ante el mundo⁵⁶⁴. Con todo, creemos que ha nacido de nuevo; ha comprendido el mensaje de Jesús sobre nacer de nuevo. A pesar de que no lo han confesado con las palabras, sí lo han demostrado con las obras. En particular, Nicodemo ha dado un testimonio ejemplar a favor de Jesús. En la hora de la cruz, decidió manifestar a todos su adhesión a Jesús.

En la cruz se ha cumplido la profecía de Jesús «Y yo, cuando sea elevado de la tierra, atraeré a todos hacia mí» (Jn 12,32). Esta profecía no solo se refiere a la reunión de la nueva familia de Dios, sino también a la decisión tomada por Nicodemo y José de salir de sus noches. La cruz se convirtió en un signo de gloria para Nicodemo, pues venció su propio miedo. Tiene razón Grochowski cuando dice que el gesto de ambos se ha constituido en lugar teológico de la revelación, pues, aunque Jesús no da señales de vida, sigue revelándose como el Maestro y el Mesías-Rey, gracias a los actos de sus discípulos secretos⁵⁶⁵. Ante la cruz, uno debe tomar su propio camino: a favor de la luz o de las tinieblas.

Síntesis: Nicodemo es presentado como fariseo y magistrado judío. Su encuentro nocturno con Jesús (Jn 3,1-21) lleva a la mayoría de los estudiosos a expresar su valoración más o menos negativa. La negatividad también se ve en su incompreensión de las palabras de Jesús sobre el nacimiento de lo alto, de que su intervención ante los líderes religiosos no ha dado buenos resultados, y también su gesto hacia el cuerpo de Jesús se ha interpretado como signo de incredulidad.

Sin embargo, hay que reconocer ciertos detalles en sus intervenciones tanto en Jn 7,50-52 como en Jn 19,39s. El contexto de su intervención es importante, pues ante la hostilidad y el tono agresivo de sus compatriotas, no dudó en defender a Jesús. Pronunció sus palabras ante los adversarios directos de Jesús que habían planificado acabar con Él (cf. Jn 5,18; 7,1.19-20.25; 9,22; 12,42; 16,2). Precisamente en ese momento marcó su comienzo de tomar en serio a Jesús y sus enseñanzas. El culmen de su intervención se manifiesta en la escena de la Pasión y Muerte de Jesús (Jn 19,38-42). Junto con José de Arimatea dio sepultura a Jesús. Este gesto se ha interpretado como expresión de amor de discípulo a su Maestro. Su momento decisivo de nacer de lo alto llegó en la hora de la Cruz. En la Cruz, su discipulado y adhesión al Maestro se examinarán.

Estamos de acuerdo con Grochowski cuando dice que Nicodemo en lugar de leerlo como un personaje “ambiguo”, debemos valorarlo positivamente. Los tres episodios muestran que Nicodemo ofrece el proceso gradual en el camino de fe y discipulado. Crece lo suficiente como para convertirse en un verdadero seguidor de Jesús⁵⁶⁶. En el contexto hostil, ha sido capaz de decir la verdad. Se ha convertido en el verdadero testigo de Jesús. Lo ha hecho con palabras (Jn 7,51) y obras (Jn 19,40s).

⁵⁶⁴ Chung, “Nicodemus: From Darkness”, 36-37.

⁵⁶⁵ Grochowski, “Nicodemus”, 656-661.

⁵⁶⁶ *Ibid.*, 667-669.

3.3. El valor del encuentro entre Jesús y Nicodemo dentro del Cuarto evangelio

El encuentro entre Jesús y Nicodemo culmina en el momento de la crucifixión de Jesús. Nicodemo es un discípulo que sigue a Jesús desde la sombra. Conocemos más las enseñanzas de Jesús y su identidad (Maestro, Profeta, Mesías y Rey) que sigue revelándose desde la cruz, gracias al diálogo y las intervenciones de Nicodemo. Todo esto refleja, de alguna manera, el propósito del evangelista al escribir su libro (cf. Jn 20,31: «Y éstas se han escrito para que creáis que Jesús es el Mesías, el Hijo de Dios, y para que, creyendo, tengáis vida en su nombre»). Si esto es cierto, entonces Nicodemo ha jugado un papel importante para los lectores de cada época para que sigan descubriendo la identidad de Jesús y se unan a su causa.

Nos preguntamos ¿qué hay del encuentro con Nicodemo? ¿Ha cambiado algo o permanece en su lugar? De lo que hemos visto es que hay un debate entre los estudiosos para determinar con precisión el estado de la fe y el modelo del discipulado de Nicodemo. Dicho debate se centra en si se ha convertido en discípulo de Jesús, si sigue permaneciendo en la oscuridad o sigue siendo ambiguo, sin decisión alguna.

Por ejemplo, en opinión de David F. Ford, la mejor interpretación es que se encuentra en una posición intermedia por estas razones:⁵⁶⁷ por un lado, llega hablando con seguridad de lo que sabe; defiende con valentía a Jesús de acuerdo con la Ley, y se encuentra con la burla de sus compañeros fariseos; y finalmente, dio sepultura a Jesús junto con José de Arimatea. Todo esto sugiere que ha permanecido interesado, incluso hasta el punto de estar dispuesto a actuar en su favor y a hacer un gasto considerable por Jesús. Y por otro, dentro del relato evangélico, Nicodemo se encuentra entre el rechazo de Jesús y la fe plena.

La conversación entre Jesús y Nicodemo tiene un interés casi único y se diferencia de los demás. Es el primero de los discursos y se distingue por tres cualidades: el método de discurso es inusual; la persona con la que habla Jesús es un hombre algo extraordinario; y la cuestión discutida es de gran interés metafísico⁵⁶⁸. En el diálogo con Nicodemo, se resaltan los temas del conocimiento, de fe y de amor⁵⁶⁹. En la primera frase que contribuye a la discusión, Jesús establece su posición de inmediato, afirmando definitivamente que la entrada al Reino de Dios es esencial.

⁵⁶⁷ Ford, "Meeting Nicodemus", 15.

⁵⁶⁸ El método utilizado es de discusión genuina, es decir, ambas partes participan activamente en el desarrollo del tema. Su personaje es provocador de gran interés. Oímos hablar de él, ante el Sanedrín, toma una posición a favor de Jesús (7,50-52) y colabora con José de Arimatea para dar sepultura a Jesús (19,38-42). El tema de la discusión gira en torno a la cuestión metafísico-ético. Cf. Wells, "Some Aspects", 3-4.

⁵⁶⁹ Sandnes, "Whence and Whither", 156.

La respuesta de Nicodemo a Jesús dificulta también a los comentaristas. Por ejemplo, D. Smith califica muy baja la inteligencia de Nicodemo, pues comprende las palabras de Jesús solo en el plano humano⁵⁷⁰. Riggs comenta: “no fue la redacción de la demanda lo que hizo vacilar a Nicodemo. Fue la aplicación universal de la misma lo que no pudo entender”⁵⁷¹. Pero, dice Wells que, sin duda, Nicodemo comprendió muy bien lo que Jesús había dicho. Su dificultad fue que Jesús no había respondido a su pregunta o no había sugerido ninguna solución a su problema⁵⁷².

Por su parte King dice que, en Jn 3, Nicodemo parece ridiculizar todo el concepto del nacimiento nuevo, porque en la forma típica joánica de construir un diálogo, lo toma como una referencia nuevamente y esto parecería ser la reducción absurda de una idea poco común. En cambio, en Jn 7, se describe como el antagonismo de los fariseos. Finalmente, en Jn 19 encuentra su verdadero cambio y transformación. Nicodemo tomó una decisión y se convirtió en discípulo de Jesús⁵⁷³.

Nicodemo es un modelo del discipulado que busca constantemente la verdad; al final tomó una decisión de ser discípulo de Jesús. Tiene razón Wells cuando dice que, Nicodemo se alejó de Jesús quizá asombrado, quizá desconcertado, pero ciertamente reconfortado⁵⁷⁴. El diálogo entre Jesús y Nicodemo (Jn 3,3-8) define lo que se necesita para comprender a Jesús, su ministerio y fe en él adecuadamente⁵⁷⁵.

3.4. Los temas destacados de los textos

En este apartado intentaremos recoger algunos temas de gran interés teológico de los textos estudiados. Lo que pretendemos es poner de relieve el alcance teológico de nuestro estudio.

3.4.1. Nacer de nuevo

El tema de nacer de nuevo como condición necesaria para entrar en el Reino de Dios. Gracias a las intervenciones de Nicodemo sabremos en qué consiste la enseñanza de Jesús sobre nacer de nuevo. Nacer de nuevo es obra del Espíritu Santo. Es un don de lo alto y la Ley no tiene que decir nada al respecto. En palabras de Strombeck, la Ley no vivifica ni cambia a las personas. En cambio, la gracia, el don es la que vivifica y transforma a las personas⁵⁷⁶. En opinión de R. Pietrantonio, con el tema de “nacer de nuevo” la idea principal es la participación en el Reino de Dios. Nicodemo, representante de los judíos, pensaba que

⁵⁷⁰ Citado por Wells, “Some Aspects”, 5.

⁵⁷¹ *Ibid.*

⁵⁷² *Ibid.*

⁵⁷³ J. S. King, “Nicodemus and the Pharisees”, *The Expository Times* 98 (January 1986): 45.

⁵⁷⁴ Wells, “Some Aspects”, 8.

⁵⁷⁵ Sandnes, “Whence and Whither”, 170.

⁵⁷⁶ Strombeck, 97.

esto solo estaba reservado para los judíos. Jesús dijo que este don está abierto para todo el mundo⁵⁷⁷.

Nos damos cuenta de que las edades y las pertenencias no son impedimentos para hacer el proceso de cambio. Es la fuerza de lo alto lo que capacita a cada uno a hacer una transformación. En el caso de Nicodemo, no es la observancia de la Ley la que garantiza la vida eterna, sino el don de Dios traído por su Hijo exaltado y glorificado en la cruz. En palabras de Robert V. McCabe, nacer del Espíritu es experimentar una nueva vida espiritual producida por el Espíritu Santo⁵⁷⁸. El que quiere entrar en el Reino de Dios debe ser recipiente de la vivificación y obra purificadora obrada por el Espíritu Santo. De hecho, nacer de nuevo implica dos aspectos: purificación y transformación⁵⁷⁹.

Según Williford, el concepto “nacer de nuevo” describe la realidad central en la experiencia cristiana. La realidad es tan vital que no hay más cristiano que el que ha nacido de nuevo. También este concepto es tan profundo que no se puede utilizar de forma frívola⁵⁸⁰.

En la clarificación de Jesús, declara que uno debe nacer del agua y del Espíritu. Dice Born que la posible solución a este enigma se encuentra en Jn 7,37-39 donde el agua se refiere claramente al Espíritu (cf. Jn 4,10-14). Parece que la cuestión no es el bautismo en sí mismo, sino más bien un bautismo que incorpora el poder del Espíritu. El agua es realmente una referencia al poder purificador y vivificante del Espíritu⁵⁸¹. En este punto, Born coincide con M. Michel cuando dice que el bautismo hace nacer a la luz, constituye el paso necesario de este lugar a otro donde el Espíritu levanta la ceguera de la carne⁵⁸². La carne simboliza las realidades terrenales mientras que el Espíritu simboliza lo divino. Para entrar en el Reino de Dios uno debe participar de lo divino, y esto se logra sólo a través del Espíritu.

3.4.2. La exaltación de Jesús

El tema de la exaltación se pronunció por primera vez en la conversación con Nicodemo en Jn 3,14, y luego aparecerá de nuevo en Jn 8,28 y 12,32-34. La exaltación de Jesús en la cruz implica, por un lado, el momento de la glorificación de Dios y, por otro, es un signo de la victoria de la luz sobre las tinieblas. La exaltación de Jesús trae beneficios a la humanidad. El beneficio consiste en participar en la vida eterna y también convertirse en hijos de Dios por la gracia del Espíritu Santo. Es decir, existimos para vivir eternamente como hijos de Dios.

⁵⁷⁷ Pietrantonio, “¿Desde la concepción?”, 71-74.

⁵⁷⁸ McCabe, “The Meaning”, 99.

⁵⁷⁹ *Ibid.*, 106.

⁵⁸⁰ Don Williford, “John 3:1-15-gennêthênai anôthen: A Radical Departure, A New Beginning”, *Review and Expositor* 96 (1999): 451.

⁵⁸¹ Bryan Born, “Literary Features in the Gospel of John: An Analysis of John 3:1-21”, *Direction* 17, nº. 2 (1988): 8-9.

⁵⁸² Michel, “Nicodème ou le”, 234-235.

Esta enseñanza es la que ha descubierto Nicodemo en su encuentro con Jesús, luz del mundo. Gracias al encuentro, él ha sido capaz de salir de sus miedos y tinieblas. Nicodemo ha dado testimonio en favor de Jesús. Lo ha hecho porque ha sido capaz de escuchar las enseñanzas de Jesús y ponerlas en práctica. Ha conocido a Jesús⁵⁸³. En clave de fe, Nicodemo ha sido leal a Jesús y sus principios. Como dice Robert Kysar: la fe joánica implica una lealtad a Jesús⁵⁸⁴.

En el análisis que hemos hecho, la palabra “levantado” hace referencia a una doble alusión: la exaltación y la glorificación de Jesús⁵⁸⁵. La exaltación de Jesús se logró a través de la cruz; sin ella no puede haber exaltación. En la misma elección de las palabras de Juan, le está contando al lector su teología de la cruz. La cruz es la victoria de la luz sobre las tinieblas.

Jesús es la luz que ha venido al mundo; ha descendido de lo alto (Jn 3,13,31). Moverse hacia la luz es ser "de lo alto", pero permanecer en la oscuridad es estar "de abajo" Estar en la oscuridad es lo mismo que continuar en la ignorancia y el pecado (cf. Jn 9,41; 12,35). Los que son malos han hecho una elección deliberada para continuar en el error de su camino. Creer contiene un elemento ético. El que cree (Jn 3,16) y el que no cree (Jn 3,18) se categorizan por su respuesta a la Palabra (Jn 3,19-21)⁵⁸⁶.

3.4.3. La salvación

Se dice que Jn 3,16 es importante para comprender la visión de la salvación del cuarto evangelio. Pero hay que entenderlo en su contexto más amplio de Jn 3,14-17. Esta idea de salvación la vincula con el texto de Nm 21,5-9, en el que se narra el hecho de que Moisés levantó la serpiente en el desierto. La imagen del levantamiento de la serpiente y mirarla se convierte en el paradigma para entender la obra de Cristo para la salvación (Jn 3,15-16). Como dice Hancock, los israelitas no son salvados por la imagen de la serpiente, sino por el acto de confianza al mirarla. La acción de mirarla se convierte explícitamente en creer (Jn 3,15). Como los israelitas, los que creen en el Hijo del Hombre son movidos del estado de muerte y pecado al nuevo estado de vida eterna⁵⁸⁷.

En opinión de R. Pietrantonio, en Jn 3,16 el evangelista recapitula la enseñanza de Jesús a Nicodemo que se centra en la donación del único Hijo “al y para” el mundo. Dicha donación y su finalidad es la salvación de las personas. Dice este autor que el lenguaje de Jn 3,16 podría hacer una alusión al relato del Gn 22, en la que Abrahán ofreció a su hijo único.

⁵⁸³ *Ibid.*, 234-236.

⁵⁸⁴ Born, “Literary Features”, 13.

⁵⁸⁵ Cf. Análisis.

⁵⁸⁶ Born, “Literary Features”, 5-8.

⁵⁸⁷ Hancock, “Salvation and Judgment”, 2-4.

Pero con la diferencia en que en Jn 3,16 es Dios el sujeto de la acción del amor, mientras que en Gn 22 es Abrahán el sujeto de la acción⁵⁸⁸.

Podemos decir que la entrega tiene en vista la misión. El dar no solo se refiere a la encarnación, sino también al levantar. Por eso, el Hijo del Hombre levantado es un don de Dios para la salvación del mundo. Hemos dicho en el análisis de Jn 3,16 que el uso del sustantivo “κόσμος” es esencial porque enfatiza el alcance universal del amor e intención salvífica de Dios. Jn 3,17 afirma la buena intención de Dios de entregar y enviar al Hijo, para que el mundo se salve por Él⁵⁸⁹. Dios ofrece la salvación para todos. Esto conlleva, por un lado, condenación a los que lo rechazan y, por otro, salvación o vida eterna a los que la acogen.

¿Cómo se apropia esta vida eterna? Se nos dice que uno debe creer en aquel a quien Dios ha enviado. Pues, «nadie ha subido al cielo sino el que descendió del cielo, el Hijo del Hombre» (Jn 3,13). El camino de la salvación es a través de la cruz y la exaltación (cf. Jn 12,31). La posesión de la vida eterna (Jn 3,15s) es equivalente a la entrada en el Reino de Dios (Jn 3,3.5): ambos dependen del acto del amor de Dios manifestado en su Hijo. El renacimiento por el Espíritu (Jn 3,3-8) está vinculado directamente con la entrega del Hijo⁵⁹⁰. Con su entrega, recibimos los dones salvíficos para alcanzar la vida eterna. Esta vida eterna es la vida propia de la edad escatología venidera, pero que ahora se convierte en posesión del creyente en la edad presente. Los que están en él disfrutan por anticipo la vida eterna.

3.4.4. El juicio

La oferta salvífica de Dios a través de Cristo trae juicio. De acuerdo con la idea de Jn 3,17 que Dios no vino para juzgar sino para salvar, comprendemos que el juicio en el EvJn es más bien un auto juicio frente a las palabras y enseñanzas de Jesús que una acción de Dios. Según la idea de Jn 3,18, el juicio es una negatividad del individuo frente a Jesús, la Luz del mundo. En Jn 3,19: «Y este es el juicio, que la luz ha venido al mundo».

En cuanto a la oferta salvífica de Dios ahora se expresa en término de luz. La luz en el EvJn se refiere a Jesús (Jn 1,5,7-9; 8,12; 9,5). Por eso, Brown afirma que la presencia misma de Jesús en el mundo es un juicio⁵⁹¹. Esto no quiere decir que el propósito de la aparición del Hijo es un juicio (Jn 3,17), sino que el gran acto salvífico de Dios se ha convertido en un medio de juicio a través de la reacción pervertida de la gente. Es decir, el hombre ama más las tinieblas que la luz, porque sus obras son malas (Jn 3,19). La aparición de Cristo en el mundo divide a la humanidad (cf. Jn 7,13-52). Es una división que revela lo que realmente es

⁵⁸⁸ Pietrantonio, “¿Desde la concepción?”, 80-81.

⁵⁸⁹ Cf. Análisis.

⁵⁹⁰ J. N. Suggit, “Nicodemus-the True Jew”, *Neotestamentica* 14 (1980): 98.

⁵⁹¹ Brown, 133-135.

cada persona⁵⁹². Ante Jesús y sus palabras uno se ve reflejado tal cual es. En el caso de Nicodemo, él ha venido a la luz y ha tenido una oportunidad de experimentar lo que significa el mandato de nacer de nuevo.

Según el testimonio de Mt 12,41-42, Jesús se compara con Jonás, profeta del arrepentimiento y con Salomón, el gran maestro de la Sabiduría. Es decir, se caracteriza como Profeta y Maestro de Sabiduría. Como Profeta, Jesús anunció el juicio y salvación. A diferencia de su precursor, el Bautista, Jesús no exigió el bautismo, sino que se limita a la demanda de la conversión. Lo decisivo de Jesús según Mt 25,31-46 es el juicio ético. Según Mc 8,38, el juicio tiene que ver con la actitud del hombre ante Jesús y sus palabras⁵⁹³. Como Maestro de Sabiduría, Jesús ofrece a cada uno la posibilidad de responder libremente a su oferta salvífica. Es decir, su predicación es universal. Esa universalidad se expresa en el mandato del amor (cf. Mc 12,28s; Mt 7,12; Jn 3,16-17)⁵⁹⁴.

3.4.5. La decisión

El lenguaje de “creer” o “no creer” se expresa ahora en “llegar a” o “no venir a la luz”. La venida de la luz al mundo, la entrega de Dios y la elevación del Hijo presentó al mundo un momento crítico de decisión. Solo hay dos alternativas: cada persona debe aceptar la oferta creyendo en Él y viniendo a la luz o se condena a sí mismo al rechazarlo. Este es el efecto dual del evento de Jesús: salvación y juicio. Ambos son provocados por la aparición de Jesús. Jn 3,20-21 representa una de las dos posibles reacciones a Jesús expresadas en el lenguaje joánico de luz y tinieblas. Todos deben tomar esta decisión. Cuando la luz ilumina a una persona, se revela el verdadero carácter de esta persona.

Los que hacen lo que es verdadero salen a la luz (Jn 3,21). La acción y la verdad van de la mano en “hacer lo que es verdadero”. Esta imagen centrada en la acción dice Ford que no hace plena justicia a la frase final “hecho en Dios”. Esta inhabitación “en Dios” es el contexto último de todo ser humano y en Juan esto se asocia como una morada «en el seno del Padre» (Jn 1,18) y la imagen del discípulo que Jesús amaba «en el seno de Jesús» (Jn 13,23)⁵⁹⁵.

Sin embargo, Hancock advierte que uno debe tener cuidado de no leer Jn 3,20-21 como categorías predeterminadas de los que hacen el mal y los que hacen la verdad⁵⁹⁶. Como decía Brown, la reacción de uno depende de su decisión⁵⁹⁷. Es decir, la decisión que uno toma define su propia identidad. Uno solo es juzgado por su reacción ante la luz, Jesús. En cuanto a Nicodemo, aunque estaba en tinieblas (Jn 3,1-12) vino a la luz y parece ser un seguidor de Jesús (Jn 19,39). Nicodemo decidió salir de la noche para encontrarse con la luz.

⁵⁹² Hancock, “Salvation and Judgment”, 5-8.

⁵⁹³ Gerd Theissen, *La fe bíblica. Una perspectiva evolucionista* (Estella: Verbo Divino, 2002), 149-152.

⁵⁹⁴ *Ibid.*, 154-158.

⁵⁹⁵ Ford, “Meeting Nicodemus”, 12-13.

⁵⁹⁶ Hancock, “Salvation and Judgment”, 7-8.

⁵⁹⁷ Brown, 148.

3.4.6. La fuerza de las palabras de Jesús

Al analizar el conjunto de la perícopa de Jn 7,45-52 y Jn 19,38-42, vemos que, a pesar de la ausencia de Jesús, la fuerza de sus palabras ha dejado una marca indeleble en sus interlocutores. Esta atracción fue una de las causas de la intervención de Nicodemo en favor de Jesús⁵⁹⁸. En estos textos, parece que se va confirmando lo que se había dicho en el Prólogo (cf. Jn 1,12: «Pero a cuantos la aceptaron, a los que creen en su nombre, les dio poder ser hijos de Dios»).

Analizando la perícopa de Jn 7,45-52, por ejemplo, Grochowski opina que Nicodemo no está de acuerdo con sus compatriotas de capturar a Jesús⁵⁹⁹. Aunque no causó efecto, por lo menos dijo lo que creyó conveniente. Refiriéndose al mismo texto, Chung opina que, Nicodemo podría haber permanecido en silencio cuando se acusaba a Jesús, pero optó por hablar en su defensa. Es precisamente aquí donde muestra su simpatía hacia Jesús⁶⁰⁰. Esta simpatía de Nicodemo a Jesús nació del primer encuentro (cf. Jn 3,1-21).

Por su parte, Suggit va mucho más allá de la simple expresión de simpatía. Para él, es más bien una etapa en el proceso de su adhesión (fe) a Jesús⁶⁰¹. Con su intervención, Nicodemo hace una llamada seria a sus interlocutores a tomar en serio la voluntad de Dios expresada en la Ley. Nicodemo se ha convertido en testigo de Jesús. Deja a sus lectores que tomen sus decisiones ante las palabras de Jesús.

3.4.7. La realeza de Jesús

Hemos insistido en que el tema de Jn 19,38-42 se centra en la realeza de Jesús. Dos discípulos clandestinos el fariseo y el jefe judío le dan sepultura al modo judío. Rinden su último homenaje al inocente condenado. Mateos y Barreto hablan de que en este relato se muestra una cuestión crucial para el cristiano: la autenticidad de su fe se mide por su actitud ante la muerte⁶⁰².

Por su parte, Brown habla de dos posibilidades de simbolismo teológico de grado menor: primero, se refiere a una continuación del tema de que Jesús, una vez exaltado sobre la tierra, atraerá hacia sí a todos los hombres (Jn 12,32). Segundo, tiene que ver con el tema de la realeza de Jesús⁶⁰³. El tema de que Jesús fue sepultado al estilo de los reyes sería una excelente conclusión para el relato de la pasión, durante la cual Jesús fue aclamado y

⁵⁹⁸ El desarrollo de este punto se puede ver más adelante en el tema de la Ley y el Profeta y las especias y la tumba.

⁵⁹⁹ Grochowski, "Nicodemus", 647-648.

⁶⁰⁰ Chung, "Nicodemus", 32-33

⁶⁰¹ Suggit, "Nicodemus - the True", 98-99.

⁶⁰² Cf. Análisis.

⁶⁰³ Cf. Análisis.

coronado como rey en el juicio y luego entronizado y proclamado públicamente como tal en la cruz⁶⁰⁴.

Según Zumstein, el relato del entierro testimonia la radicalidad de la encarnación. El Cristo joánico conoce el límite extremo de toda vida humana, la muerte. Los dos discípulos son testigos de la muerte de Cristo, ellos son quienes le rinden los últimos honores y lo depositan en un sepulcro. El relato joánico de la Pasión se detiene sobriamente y sin pathos en su sepultura. El Hijo de Dios, el Logos encarnado, el Enviado del Padre ha muerto. Incluso en la muerte conserva su dignidad. Su entierro es el de un Rey: su cuerpo se trata con el mayor respeto. Incluso en la sepultura, la muerte de Jesús resulta fecunda. Frente a la cruz, dos discípulos ocultos, muestran públicamente su solidaridad activa con el enviado del Padre⁶⁰⁵.

3.4.8. El Hijo del Hombre

En Jn 3,13, no se puede negar que Juan ha usado el título Hijo del Hombre⁶⁰⁶ en el contexto de hablar de quien desciende y asciende. Está claro que solo hay alguien que pueda revelar la verdad con la máxima autoridad, uno que descendió, el Hijo del Hombre. Este título aparece solo dos veces en los labios de Jesús (Jn 6,40; 12,34). En opinión de Pryor, el verdadero punto de declaración es afirmar que solo el Hijo del Hombre ha ascendido al cielo y es el mismo que descendió para traer la revelación de Dios, dando testimonio de lo que ha visto⁶⁰⁷.

Para Black, Jn 3,13 es una prueba de la omnipresencia del Jesús terrenal. En ella expresa de manera igualmente dramática la misma conciencia de Jesús que asciende y desciende. Es el único revelador de Dios ya que solo Él ha bajado de arriba. Jesús no es sólo el revelador, sino la revelación misma. Por tanto, la salvación viene por su aceptación, el Hijo unigénito de Dios, enviado al mundo para salvar al mundo⁶⁰⁸. El Hijo del Hombre habla con sinceridad acerca de las realidades celestiales como un hombre puede hablar acerca de su propio hogar, porque la encarnación misma no negó al cielo la presencia del Hijo⁶⁰⁹.

Para Moloney, el Hijo del Hombre es la revelación de Dios en la historia trayendo juicio en su manifestación humana como “el Hijo del Hombre”⁶¹⁰. Es decir, Jesús está en el mundo para revelar a Dios. Él es el máximo exponente de Dios. Por tanto, la aceptación o el rechazo de esta revelación, por parte de los creyentes, tiene consecuencias. En opinión de

⁶⁰⁴ Cf. Análisis.

⁶⁰⁵ Zumstein, 335.

⁶⁰⁶ Cf. Dodd, *Interpretación*, 283-292.

⁶⁰⁷ Pryor, “The Johannine Son of Man”, 349.

⁶⁰⁸ Black, “The Text of John 3:13”, *Grace Theological Journal* 6, nº. 1 (1985): 59.

⁶⁰⁹ *Ibid.*, 65.

⁶¹⁰ Moloney, *Johannine Studies*, 232.

C. Saayman, Jesús está en la posición única de revelar los misterios del cielo. Es única porque Él mismo lo hizo⁶¹¹.

En síntesis: Sólo Jesús está capacitado para ofrecer un diagnóstico preciso de nuestra necesidad y ofrecer la receta que la satisfaga adecuadamente. El mensaje de Jesús es claro: la urgencia de abandonar cualquier base de confianza y conocimiento que se centra en uno mismo. La salvación es don de Dios, no es obra del ser humano, ni tampoco de la Ley. De hecho, Jesús insiste en la necesidad de un nuevo nacimiento. Aceptar su testimonio es la vida eterna, rechazarlo es perecer. Jesús sigue siendo el único que ha descendido del cielo para revelar las realidades eternas.

3.5. Los ejemplos de la intertextualidad y su alcance teológico

En este apartado queremos recoger algunos ejemplos de intertextualidad y su posible alcance teológico.

3.5.1. Nacer de agua y del Espíritu (Jn 3,5)

En Jn 3,5, Jesús habla de la necesidad de «nacer de agua y del Espíritu». En el análisis hemos descubierto que este versículo contiene el trasfondo veterotestamentario. Por ejemplo, sobre el agua podemos citar el Ex 29,4; 30,17-21; 40,30-32; Lv 12,1; 15; Jr 2,13; 17,13; Is 55,1-3; Ez 47,9; Zac 14,8. Todos estos textos hablan de que el agua fue utilizada para simbolizar la limpieza y la renovación. Por tanto, el agua puede utilizarse como metáfora de la vida espiritual⁶¹². Como metáfora “agua viva” representa la vida que es producida por el Espíritu.

En cuanto al Espíritu podemos citar los textos como Gn 2,7; 6,3; Jl 2,28; Ez 11,18-20; 36,25-27; Is 32,15-20; 44,3, en los que se habla del Espíritu como animador, fuerza de Dios en todas las criaturas vivientes. Esto implica una transformación que incluye una limpieza del pecado y una renovación espiritual. Dice McCabe que el uso del Espíritu en Juan es consistente con la predicación del AT acerca de la obra vivificadora en la salvación⁶¹³. O sea, que el AT ha proporcionado el material para comprender la expresión «nacer de agua y del Espíritu».

Por su parte Ford, habla de dos puntos al respecto: en primer lugar, el agua y el Espíritu pueden referirse al concepto general, pero también pueden referirse al origen humano y divino de Jesús, estando el agua relacionada con el nacimiento natural. Esto se ve reforzado por el siguiente versículo con su mención de la carne y el Espíritu, como en Juan 1, donde estos dos términos se centran en Jesús: es el Verbo hecho carne (Jn 1,14) y Juan (el Bautista) dice: «Vi el Espíritu que descendía del cielo como una paloma, y permanecía sobre

⁶¹¹ Saayman, “The Textual Strategy”, 41.

⁶¹² McCabe, “The Meaning”, 88-89.

⁶¹³ *Ibid.*, 89-90.

él» (Jn 1,32). En segundo lugar, se refiere a Jn 3,8 en donde se centra únicamente en el Espíritu. El misterioso origen y destino de Jesús, aquel sobre el que permanece el Espíritu, es un tema en Juan, por lo que aquí también tiene sentido Jesús como el primer referente, que permite la entrega del Espíritu a los demás⁶¹⁴.

Dice John Reid que las palabras “nacidos del agua” no pueden referirse al bautismo cristiano. Pues en aquel tiempo el bautismo cristiano aún no estaba desarrollado. Además, cualquier insinuación profética en cuanto al bautismo cristiano habría aumentado seriamente la dificultad de Nicodemo. De hecho, para Reid si “agua” se va a retener debe interpretarse como una referencia a algo que Nicodemo conocía en el momento en que pronunciaron las palabras⁶¹⁵.

Parece ser que el mensaje que quiere transmitir Jesús hace alusión, de manera implícita, al testimonio de Juan Bautista sobre la necesidad de arrepentimiento para entrar en el Reino de Dios. Juan Bautista había presentado su bautismo con agua como inadecuado, pero no como innecesario. Incluso había indicado la clase de bautismo que supliría todo lo que fuera inadecuado en el bautismo del Espíritu, que sería dado por Aquel que vendrá después de él. Por tanto, la enseñanza gira en torno a que la misión de Jesús consiste en compartir este nacimiento de lo alto a toda la humanidad. Pero con una condición “creer en el enviado de Dios”.

3.5.2. El nuevo Moisés (Jn 3,14-15)

En Jn 3,14-15 encontramos una referencia a Moisés levantando la serpiente en el desierto. En el análisis hemos descubierto que el trasfondo veterotestamentario de los versículos se suscribe en el libro de Nm 21,8-9 (por el hecho de que Moisés levantó en el desierto la serpiente) y el libro de Is 52,13 (por la figura del Siervo sufriente). El propio texto de Nm 21,8-9 se interpreta en Sab 16,5-7 que subraya que ser curado o salvado no ocurrió sólo por mirar a la serpiente, sino por creer en Dios, el Salvador de todos. Esto concuerda con el propósito de Juan expresado en Jn 3,16-17. En opinión de Obielosi, aunque el texto de Jn 3,14-15 menciona las serpientes de Nm 21,4-9, el autor del EvJn debe haber sido influido por otro texto como Is 52,13 por la figura del Siervo sufriente⁶¹⁶.

En Jn 3,13-14, no solamente contiene el trasfondo veterotestamentario, sino también el de los sinópticos. Dice Ford que la resonancia más evidente está en el “debe” (δεῖ) de Jn 3,14. Es utilizado por Mateo (16,21), Marcos (8,31) y Lucas (9,22) en las predicciones de la Pasión y Muerte de Jesús como “Hijo del Hombre”, sugiriendo que es la voluntad de Dios, y la misma sugerencia la hace Juan, pero expresando “su propia teología

⁶¹⁴ Ford, “Meeting Nicodemus”, 9-11.

⁶¹⁵ Como miembro del Sanedrín, Nicodemo debe conocer bien las palabras de Jesús, pues ya lo dijo Juan Bautista en su predicación de su bautismo. Cualquiera que estuviera familiarizado con la enseñanza de Juan reconocerá que “agua y Espíritu” en relación con el Reino de Dios no es algo nuevo. Cf. John Reid, “Born of Water and Spirit”, *The Expository Times* 15, nº. 9 (June 1904): 414-415.

⁶¹⁶ Obielosi, “Καὶ καθὼς Μωϋσῆς”, 234-235.

de la cruz"⁶¹⁷. Sigue Ford diciendo que, tal vez, el punto más de la relación de Jn 3,14-15 con los sinópticos es que aquí, por primera vez Juan utiliza el término "vida eterna"⁶¹⁸.

El acto de Dios es levantar al Hijo del Hombre como una forma de vida eterna, para los que están en la muerte; pero para obtener esta vida eterna uno debe "creer en él" (Jn 3,15). La intención de Dios es universal, pero su efecto no lo es. El juicio no es una acción de Dios, sino es el resultado de la negatividad de las personas a mirar a quién fue levantado para su curación y vida⁶¹⁹. También Juan ofrece una imagen de Dios amorosa con la intención de salvar a todos si creen. Es un Dios que preserva la libertad humana al permitir que las personas rechacen su generosa oferta evitando así el universalismo⁶²⁰.

En estos versículos es la primera vez que se ha introducido el tema de la elevación de Jesús en la cruz y la teología asociada de la muerte de Jesús como su glorificación. Aquí encontramos una aportación del EvJn sobre el significado de la Cruz como lugar de exaltación y de glorificación de Jesús, el Unigénito de Dios. La exaltación y la gloria se unen en relación con un Siervo de Dios que sufre. Podemos decir que Jesús es el nuevo Moisés por medio del cual Dios actúa. Pero también, la muerte de Jesús en la Cruz trae la salvación a todos. Su muerte es salvífica y trae beneficios a la humanidad. En palabras de Black, en este versículo el Hijo del Hombre habla con sinceridad acerca de las realidades celestiales como un hombre puede hablar acerca de su propio hogar⁶²¹.

3.5.3. La Ley y el Profeta (Jn 7,51-52)

En Jn 7,51, Nicodemo apela a la Ley. De acuerdo con el resultado del análisis de los respectivos versículos, la Ley que reclamó Nicodemo se refería a Ex 23,1 y Dt 1,16⁶²². El contexto del Ex 23,1 es sobre las leyes del Código de la Alianza. Y en este Código se advierte contra las denuncias falsas. En Dt 1,16, el contexto es sobre el juicio justo, en el que antes de dar una sentencia, el juez debe escuchar previamente a las partes.

Teniendo estos textos como trasfondo de la intervención de Nicodemo en favor de Jesús, podríamos suponer que la intención de Nicodemo es doble: por un lado, invita a los líderes religiosos a respetar la estipulación de su propia Ley (la denuncia implícita) y por otro, se solidariza con la víctima (con Jesús). Precisamente, aquí vemos la diferencia de

⁶¹⁷ Ford, "Meeting Nicodemus", 2-3.

⁶¹⁸ Antes, en el mismo capítulo, el término "Reino de Dios" se utiliza dos veces, siendo 3,5 la última vez que aparece en Juan. Es como si Juan tomara una frase central en la enseñanza de Jesús en los de Jesús en los sinópticos y, en este pasaje, la sustituyera suavemente por su frase favorita (vida eterna). Se produce un cambio en las asociaciones: del gobierno y el poder a la vida "familiar como hijos de Dios; de la inminencia a la permanencia a largo plazo y a la escatología realizada y una ausencia de expectación y dramatismo apocalíptico; y de un conjunto de asociaciones de la Septuaginta a otro. Cf. Ford, "Meeting Nicodemus", 4-6.

⁶¹⁹ Hay dos pasajes que apoyan esta interpretación (Jn 3,36; 12,44-45: no creer es desobedecer el mandato de Dios). Pero también hay textos que parecen lo contradicen (Jn 5,21-30; 9,35-41; 12,30-32: parece ser que es Cristo es el que juzga). Cf. Hancock, "Salvation and Judgment, 9-13.

⁶²⁰ *Ibid.*, 17.

⁶²¹ Black, "The Text of John", 65.

⁶²² Cf. Análisis.

Nicodemo con sus compatriotas. Él ha hecho esta opción, porque había venido a Jesús y había escuchado sus enseñanzas (cf. Jn 3,1-21). Mientras que sus compatriotas no han sido capaces de entablar ningún diálogo con Jesús, pues sus únicas preocupaciones era cómo acabar con Jesús.

En cuanto al tema del profeta de Jn 7,52, se suele citar el pasaje de 2Re 14,25 en el que se dice que el profeta Jonás era natural de Galilea⁶²³. Algunos autores se sorprenden del desconocimiento de los fariseos respecto a esta información⁶²⁴. Está claro que sus excusas no tienen fundamento en la Sagrada Escritura. Aquí descubrimos una mirada renovada de Nicodemo sobre la Ley: llama a sus interlocutores a tomar en serio la voluntad de Dios.

3.5.4. Las especias y la tumba

Sobre las especias aparecen en los textos como Sal 45,9; Cant 4,14; Prov 7,17. La cantidad de las especias ha generado diversas opiniones entre los estudiosos: algunos subrayan la generosidad de Nicodemo; otros hablan de la dignidad y la realeza de Jesús⁶²⁵.

En cuanto al sustantivo “tumba” tiene muchas referencias veterotestamentarias como Dt 11,10; 1Re 20,2; 2Re 5,26; Neh 3,16; Est 7,7; Ecl 2,5; Am 4,9; Is 1,29; Jr 36,28; Ez 36,35, de las que algunos se refieren a los jardines en los que se encontraban las tumbas de los reyes⁶²⁶. Está claro que Jesús fue sepultado al estilo de los reyes. Con estos preparativos Nicodemo, lejos de ser un incrédulo como denominan algunos, es más bien un creyente y discípulo de Jesús. Es testigo de que, a pesar de que Jesús está muerto, seguirá revelándose como Rey del universo. Nicodemo actúa así en la misma línea del relato de la Pasión para celebrar al Jesús Joánico como rey. Su gesto completa la manifestación de la paradójica realeza del Crucificado⁶²⁷.

Además, este gesto es también una expresión de esperanza, contrariamente a lo que piensan los autores, que lo ven como una contrareferencia o una marca de resignación. Se dice que si uno embalsama a un ser humano de esta manera en su muerte, está en vista del día de la resurrección. Por lo tanto, el gesto atribuido a Nicodemo está abierto a un futuro⁶²⁸. Si este evento supera la expectativa y la esperanza de Nicodemo, lo cierto es que este último, como José de Arimatea, ya ha pasado de ser una búsqueda que estaba oculta a una manifestación pública de su fe. En este sentido, es legítimo pensar que el itinerario de los dos personajes ilustra el comienzo del cumplimiento de la profecía de Jesús en 12,32:

⁶²³ Barret, 503.

⁶²⁴ Moloney, *El evangelio*, 275.

⁶²⁵ Cf. Análisis.

⁶²⁶ Grochowski, “Nicodemus”, 656-661.

⁶²⁷ Grappe, “Les nuits de Nicodème”, 269-273.

⁶²⁸ *Ibid.* Es cierto que puede parecer estar detrás de los eventos que seguirán porque la hipérbole en el honor dictado no impide que siga siendo más o menos inapropiada. Sin embargo, hay que recordar que en esta etapa de la narración ningún discípulo, ni siquiera el discípulo amado, espera la resurrección.

«Cuando haya sido resucitado de la tierra, atraeré a todos los hombres hacia mí»⁶²⁹. Es un gesto profético que anticipa el acontecimiento de la resurrección. Es decir, lejos de una expresión de incredulidad, el gesto habla de la esperanza y la fe en la resurrección de Jesús, Maestro, Mesías-Rey. Son testigos de la revelación; también discípulos de Jesús.

3.6. Nicodemo en clave de fe y discipulado

Muchos estudiosos han intentado identificar a Nicodemo. Por ejemplo, Meeks define a Nicodemo como representante de los líderes temerosos descritos en Jn 12,42-36 o, en su ensayo anterior, como representante de los judíos de fe inadecuada que evolucionan en el cap. 8 en "potenciales asesinos de Cristo" (Jn 2,23-24; 8,30-59)⁶³⁰. Por su parte, Freyne lo relaciona con los "judíos simpatizantes", aquellas figuras fronterizas para las que se mantiene abierta la posibilidad de transición (Jn 6,60-66; 7,3-5; 8,31), mientras que De Jonge lo considera un representante de los criptocristianos (Jn 12,42-43), para los que no existe ninguna esperanza⁶³¹.

En opinión de Bassler, el patrón de Nicodemo es ambiguo por estas razones:⁶³² primera, en la escena inicial predomina el tono de rechazo; segunda, él se define desde dos perspectivas: de origen (los judíos, fariseos, la noche) y de su ubicación actual (venir a Jesús, confesarlo como Maestro enviado de Dios, defendiéndolo y asistiendo a sus ritos de sepultura). Cuando Nicodemo entierra a Jesús, lo hace como "judío"; cuando lo defiende lo hace como fariseo; cuando lo confiesa, lo hace de noche. Esto contribuye, pues, a la indeterminación de Nicodemo, que es diferente de los "judíos" pero también distinto de los discípulos.

Para Strombeck, Nicodemo estaba en absoluta oscuridad; una oscuridad espiritual que aún fue mayor que la oscuridad de la noche en que vino a Jesús, pues estaba atrapado por el yugo de la Ley⁶³³. Para salir del yugo se requiere nacer de nuevo. Este nacer de nuevo es obra del Espíritu Santo. Esto pertenece a la gracia de lo alto y no al ámbito de la Ley. De hecho, se podría comprender la dificultad de Nicodemo de captar el mensaje de Jesús. Hay una sola condición para escapar de la muerte eterna impuesta por la Ley: creer en el Hijo del hombre que pagó las demandas de la Ley en favor de la humanidad. Es decir, con la muerte de Jesús en la Cruz, Dios proporciona un doble beneficio al ser humano: la liberación del pecado y convertirlo en participante de la vida eterna del propio Hijo de Dios⁶³⁴.

Hemos visto que Nicodemo es un personaje que atraviesa el EvJn de punta a punta. Su itinerario está rodeado de ambigüedad y misterio, tanto que uno está justificado cuestionando su verdadero significado y alcance.

⁶²⁹ Grappe, "Les nuits de Nicodème", 273.

⁶³⁰ Citado por Bassler, "Mixed Signals", 645.

⁶³¹ *Ibid.*

⁶³² *Ibid.*, 643.

⁶³³ Strombeck, 97.

⁶³⁴ Strombeck, 98-100.

Grappe ha recogido algunas opiniones de los autores respecto a la actitud de Nicodemo⁶³⁵. La mayoría opina que el carácter de Nicodemo es positivamente agradecido. Lejos de permanecer como un discípulo secreto y un personaje que se contentaría con ir a ver a Jesús por la noche, José de Arimatea y Nicodemo se revelan en el Gólgota. Salen de su escondite para expresar públicamente su apego a Jesús⁶³⁶. Lo que le faltaba precisamente en la primera noche era la capacidad de acoger, de recibir. Sin embargo, el Prólogo ya sostiene que esta capacidad es fundamental. Pues como dice el Prólogo: «a los que lo recibieron les dio poder para convertirse en el hijo de Dios» (Jn 1,12).

Para Suggit, la importancia de Nicodemo “no radica en su presencia histórica, sino en la verdad que simboliza”⁶³⁷. Dice que, tanto en Jn 7,50-52 como en Jn 19,38-42, se habla de la historia de Nicodemo que está en constante progreso hacia la adhesión a Jesús. Venir a Jesús exige fe y apertura a nuevas posibilidades de la verdad⁶³⁸. Por tanto, lo que tenemos en la historia de Nicodemo es, por un lado, la descripción del cumplimiento del destino de los judíos, el pueblo del Señor, en Jesús. Por otro lado, Nicodemo es el símbolo de todo creyente, que viene con preguntas al Señor, se abre a posibilidades de nueva verdad sobre el Señor y, por tanto, sobre sí mismo⁶³⁹.

Según Williford, es probable que Juan utilice el sustantivo hombre en Jn 3,1 para vincularlo con Jn 2,25. Esta conexión se ve reforzada por la declaración de creencia de Nicodemo en Jn 3,2. Pero hay una diferencia con los demás: está dispuesto a aprender⁶⁴⁰. La disponibilidad para aprender es otra habilidad fundamental del discipulado. Como representante del judaísmo farisaico, Nicodemo habría hecho hincapié en dos aspectos: en la observancia cuidadosa de la Ley y en la descendencia física. Jesús va a decir que la observancia de la Ley, de ser la descendencia de Abrahán, no es garantía para acceder a la vida eterna, pues solo la fuerza de lo alto es la que capacita toda esta transformación.

En su conjunto, Williford valora positivamente la figura de Nicodemo, pues dice que “el balance de la conversación muestra que el rabino fariseo se esfuerza por comprender lo que dice Jesús”⁶⁴¹. En clave de fe y discipulado, el esfuerzo es una virtud necesaria para el seguimiento. En la misma línea de Williford, Chung señala que el estatus de fe de Nicodemo

⁶³⁵ Algunos como De Jonge, Meeks creen que el autor del cuarto evangelio quiere desacreditar definitivamente a Nicodemo. Los honores que da al cuerpo de Jesús atestiguan, según ellos, que es víctima de un nuevo malentendido y que no espera la resurrección. En estas circunstancias, algunos consideran este tributo ridículo. Otros como Bassler, Renz creen que Nicodemo sigue siendo una figura deliberadamente ambigua hasta el final. Seguiría siendo básicamente un discípulo secreto, un representante, junto con José de Arimatea, de aquellos que se niegan a confesar por temor a ser rechazados de la Sinagoga. Sin estar lejos del Reino de Dios, permanecería tan de las fuera, dejando al lector la responsabilidad de hacer en su lugar la elección, en todo caso requerida por el Evangelio, de llegar a ser efectivamente o no discípulo de Cristo. Cf. Grappe, “Les nuits de Nicodème”, 270-271.

⁶³⁶ *Ibid.*, 271-273.

⁶³⁷ Suggit, “Nicodemus - the True”, 93.

⁶³⁸ *Ibid.*, 100-101.

⁶³⁹ *Ibid.*, 105.

⁶⁴⁰ Williford, “John 3:1-15”, 453.

⁶⁴¹ Williford, “John 3:1-15”, 454.

es mucho más claro. Para justificar esta afirmación, éste se basa en dos evidencias: primero, que Nicodemo cuidó el cuerpo muerto de Jesús durante la fiesta de la Pascua y, segundo, en la practicas judías de cómo tratar a los difuntos⁶⁴².

Podemos destacar el valor del servicio que realizan José de Arimatea y Nicodemo. En cuanto a Nicodemo, su gesto expresa un reconocimiento y la adhesión (fe) en Jesús. Justamente en la cruz nació de nuevo. Dice Chung que la razón para decir que Nicodemo poseía una fe salvadora se sustenta en su disposición a tocar el cadáver de Jesús, lo que iría en contra de la Ley judía, porque tocar el cadáver era una profanación ceremonial. Es decir, tocar el cadáver les haría impuros y les descalificaría para seguir participando en la fiesta de la Pascua (cf. Nm 9,11-13)⁶⁴³. Por tanto, dos miembros del Sanedrín que realizaran esta actividad incurrirían en un enorme riesgo para su posición.

Si en Jn 3,1-21 Nicodemo vino a Jesús de noche, ahora vino a Jesús a plena luz del día. A la luz del día, tocar un cadáver y aplicar una gran cantidad de especias es una prueba de que a Nicodemo ya no le preocupa el secreto. Nicodemo demostró una gran valentía al asociarse con Jesús, mientras los que eran sus seguidores no lo hacían. Con gran peligro, Nicodemo arriesga todo (grandes riquezas, alto estatus, poder, autoridad y pertenencia al Sanedrín) para cuidar del cuerpo de Jesús⁶⁴⁴. Nos damos cuenta de que el tocar el cuerpo, la gran cantidad de especias muestra el estado de la adhesión de Nicodemo a Jesús.

Síntesis: en este capítulo nos damos cuenta de que, por un lado, hay un debate entre los estudiosos para determinar cuál es el papel que juega Nicodemo en el EvJn y, por otro, Nicodemo es prototipo del discípulo que nace precisamente en la Cruz. Para llegar a “nacer de nuevo”, tuvo que pasar por las etapas de la vida con sus luces y sombras. Nicodemo, iluminado y motivado por la invitación de Jesús, la luz del mundo decidió emprender el camino de la fe, y llegó a ser testigo de la revelación del Hijo del Hombre. Por tanto, podemos decir que él es discípulo de Jesús.

⁶⁴² Chung, “Nicodemus: From Darkness”, 27.

⁶⁴³ Aunque Nicodemo no tenía deberes sacerdotales, su pertenencia como fariseo lo haría consciente de las reglas de Lv 21,10-12; 22,3-9; Nm, 8,7-8; Is 52,11). Está muy claro que tocar un cadáver, especialmente uno que no pertenecía a tu propio linaje, era una gran ofensa en el judaísmo. *Ibíd.*, 33-35.

⁶⁴⁴ *Ibíd.*, 36-37.

CONCLUSIÓN

Hemos iniciado nuestra investigación con algunas preguntas como: ¿entendió Nicodemo la invitación de Jesús a “nacer de nuevo”? ¿cómo evoluciona el personaje a lo largo del relato? Con estas preguntas lo que pretendíamos era centrar nuestra mirada en la persona de Nicodemo desde la clave de fe y discipulado. Como conclusión del trabajo, reflexionamos los puntos siguientes: primero, la transcendencia de la invitación de Jesús; segundo, el papel de Jesús como mistagogo; tercero, el testimonio de Nicodemo; cuarto, la reflexión sobre fe y discipulado; quinto, una palabra sobre Nicodemo.

1. La transcendencia de la invitación de Jesús dirigida a Nicodemo: «tienes que nacer de nuevo»

Hemos de constatar que la frase “tienes que nacer de nuevo” es clave para descubrir el progreso y la evolución de Nicodemo a lo largo del EvJn. Todo lo que sucede posteriormente, tiene su comienzo en ella. Los capítulos que hemos presentado pretenden responder a este imperativo de Jesús desde la clave de fe y discipulado. Nos damos cuenta de que Nicodemo conoce a Jesús, y por eso, interviene en favor de Jesús y participa en su entierro.

La presencia de Nicodemo es única, pues solo aparece en el EvJn. De ahí que con razón Quiquempois formuló esta pregunta: “¿es un personaje “cometa” o tiene posteridad en los escritos después del cuarto evangelio?”⁶⁴⁵. Para responder, el autor se basa en tres fuentes: el testimonio del EvJn, la literatura judía y la tradición cristiana. De ahí saca dos conclusiones: primero, que cuanto más recientes sean las fuentes cristianas relativas al personaje, más se apartan del texto bíblico, pero también de la posibilidad de seguir lo que la tradición judía propone “con toda probabilidad”. Segundo, el texto canónico deja abierta la hipótesis de una identificación de Nicodemo con el héroe nacional del que habla el Talmud. Por eso, el autor propone recibir a Nicodemo como una figura fundamental, en la frontera entre dos mundos, a punto de recibir los misterios cristianos⁶⁴⁶.

⁶⁴⁵ Este autor va a decir que en la tradición extrabíblica encontramos testimonios semejantes que hablan de Nicodemo. Por ejemplo, en la tradición judía hay dos fuentes: Talmúdicas (en la que identifican a Nicodemo con Nicodemo ben Gurión, conocido como taumaturgo del s. I) y el testimonio de Flavio Josefo (lo identifica con un tal Gorion, hijo de Nicodemo, negociadores enviados a los romanos durante el asedio de Jerusalén). De estos testimonios hablan del perfil compatible con el maestro de Israel testificado por el cuarto evangelio. Otras fuentes extrabílicas hablan de los textos apócrifos: Hechos de Pilato o el evangelio de Nicodemo; Reconocimientos del Pseudo-Clemente; y Revelación o Epístola de Lucien. Estas fuentes ilustran un intento de cristianizar de algunos personajes bíblicos como Gamaliel o Nicodemo. Cf. Yann Quiquempois, “La postérité de Nicodème dans les traditions chretienne et juive”, *Bulletin de littérature ecclésiastique* 118, nº. 3 (2017): 21-34.

⁶⁴⁶ *Ibid.*, 34-38.

Dejando a lado esta observación de Quiquempois, volvemos a nuestro personaje. Hay una gran pregunta que Nicodemo ha dejado traslucir a los futuros creyentes del EvJn, a saber, sobre la propia identidad de Jesús y su misión. ¿Quién es Jesús y qué significa creer en Jesús para la generación venidera? Dicho de otra forma: ¿la persona de Jesús sigue teniendo la relevancia para nosotros hoy? Con Nicodemo hemos descubierto que Jesús sigue siendo creíble, pues en su ausencia la fuerza de sus enseñanzas y sus signos siguen impactando en todos sus oyentes. Más aún, Jesús se sigue revelando como Maestro, Mesías, Profeta y Rey, a través del testimonio de vida de sus discípulos de todos los tiempos. De hecho, el discípulo es propiedad de Jesús, y su tarea principal es dar testimonio de Jesús a través del amor, del compromiso, de permanecer fiel al mandato y palabras de Jesús⁶⁴⁷.

La condición necesaria para participar en el Reino de Dios es “nacer de nuevo”. Esta invitación de Jesús se dirige no solo a Nicodemo, sino también a todos, incluso a las futuras generaciones de creyentes. Este camino es un “don” de lo alto. Solo se da a través del Espíritu Santo, regalo del Hijo del Hombre que fue entregado y exaltado en la cruz. Es decir, el nacimiento de lo alto es obra de Dios; el ser humano está invitado a seguir transformándose. Por tanto, la invitación de “nacer de nuevo” es otra forma de hablar del seguimiento. El sujeto de la llamada es Jesús, pero al mismo tiempo es objeto del seguimiento. Jesús llama a la comunión de vida y requiere respuesta clara y decidida de cada ser humano.

2. El papel de Jesús como mistagogo

Como pedagogo, Jesús ha ayudado a Nicodemo a iniciar en el camino de la fe. Este camino es una condición necesaria para ver y entrar en el Reino de Dios. Hemos insistido en que “nacer de nuevo” es don del Espíritu dado por Jesús. Al comienzo Nicodemo se resistió ante la propuesta de Jesús, porque para él todo lo que ha dicho Jesús está fuera de la lógica humana. A pesar de la “supuesta” incredulidad de Nicodemo, Jesús no se cansa de ayudarlo a salir de sus esquemas mentales y principios.

El “supuesto” reproche de Jesús a Nicodemo tiene como finalidad alentar su fe e instruirlo en el proceso de nacer de nuevo. Con razón dice Strombeck que la Ley no puede cambiar el ser humano. Solo la gracia es la que vivifica y transforma a las personas⁶⁴⁸. Es decir, lo que nos capacita para hacer la transformación es la fuerza de lo alto; es el don y la gracia de Dios. La renovación espiritual sólo se da cuando uno se deja tocar e intervenir por la gracia de Dios.

Jesús es la ventana por la que todos tenemos acceso a Dios. De ahí que, frente a la religión que se centra en el acceso directo a Dios (crítica al misticismo) la religión cristiana

⁶⁴⁷ Cf. Lindsay, “Believing in Jesús”, 199.

⁶⁴⁸ Strombeck, 97.

centra su fe y su seguimiento a través de una persona de carne y hueso, Jesús de Nazaret⁶⁴⁹. Lo que Jesús intentó suscitar y cultivar en los demás era la fe (cf. Mc 5,34; 10,52; Mt 9,28-29, Lc 17,19; Mc 5,36; 8,13; 15,28)⁶⁵⁰. Es la fe en Dios la que nos posibilidad ver algo posible en lo imposible.

La fe cristiana confiesa que el Dios creador se ha revelado definitivamente en Jesús de Nazaret⁶⁵¹. Él es el máximo exponente y único de la revelación absoluta de Dios. Jesús como revelador por excelencia abre el acceso a las cosas de arriba. Con Jesús, ha comenzado un nuevo mundo que sustituye al viejo⁶⁵². Por eso dice san Pablo: «De manera que el que está en Cristo es una criatura nueva; desapareció lo antiguo, mirad, ya es nuevo» (2Cor 5,17). A Nicodemo que representa al mundo viejo le ofrece esta oportunidad de nacer de nuevo por la gracia del Espíritu.

3. El testimonio de Nicodemo

Hemos de resaltar el valor testimonial que representa Nicodemo en el EvJn. Es un icono de aquellos que se arriesgan para encontrarse con la luz y la verdad. En el camino de la fe y del discipulado uno debe tomar su propio camino: acoger la luz o rechazarla. Nicodemo es un ejemplo del creyente que ha dado una respuesta con sus sombras y sus luces. Ha dado un paso para seguir en el camino de la luz. Aceptó el reto planteado por Jesús e intentó poner en práctica los mandamientos de Jesús.

En este trabajo nos damos cuenta de que, en el conjunto del EvJn, parece que las personas se clasifican por la categoría de creencia e increencia. O en palabras de Moreno⁶⁵³ las personas se distinguen por sus obras: “los que aman la luz” y “los que odian la luz”. También vemos que la fe es un proceso gradual: de la fe imperfecta se pasa a la fe consolidada. Y precisamente en la cruz se ha confirmado la adhesión y el discipulado de Nicodemo.

Creemos que la tarea de Nicodemo es dar testimonio a los lectores que están en constante búsqueda del sentido de Jesús. En este aspecto, Nicodemo ha cumplido con su papel de revelar la identidad y la misión de Jesús. Por tanto, las palabras de Jesús a Nicodemo en Jn 3,3-8 son un estímulo a la fe y seguimiento para que los futuros creyentes se decidan por la luz más que por la tiniebla.

En ausencia de Jesús, Nicodemo se ha convertido en su viva voz. Las palabras de Jesús se han encarnado en su vida y modo de proceder. Nicodemo podría representar a aquellas personas que por las circunstancias les hacen temer confesar su fe públicamente. A este grupo de personas Nicodemo les diría que hay que arriesgarse, pues el seguimiento de

⁶⁴⁹ Donald G. Miller, “John 3:1-21”, *Expository Articles* (1981): 174-179.

⁶⁵⁰ Albert Nolan, “Ser cristiano en la actualidad”, *Concilium* 340 (2011): 216-217.

⁶⁵¹ Theissen, 143.

⁶⁵² Guardini, 35-42.

⁶⁵³ Martín-Moreno, 21-24.

Jesús conlleva consecuencias, incluso asumir el martirio por ser fiel a Jesús. Nicodemo es un modelo del discípulo que se arriesga: a pesar de las críticas, sigue adelante, asume los riesgos. Es decir, llevó a término el valor del compromiso del discipulado.

También se habla de que aquellos que han escuchado a Jesús se convirtieron en sus testigos. Los discípulos son testigos de Jesús. Para ser testigos previamente hay que estar con Jesús. Estar con Jesús implica alimentar la vida de su Palabra. Tanto Nicodemo como los alguaciles y la gente han sido testigos de la evidencia de que Jesús es el Maestro venido de Dios.

Creemos que en la persona de Nicodemo están representadas todas las personas que están en constante búsqueda de la verdad. Junto a Nicodemo descubrimos el dinamismo de fe y discipulado. El paso de la fe imperfecta, debilitada a la fe consolidada, perfecta. Nicodemo es un “icono” de buscador de fe y de verdad. Ayuda al creyente de todos los tiempos a recorrer el itinerario de la fe.

4. La reflexión sobre fe y discipulado

Se dice que la fe es “la respuesta integral del hombre a Dios”⁶⁵⁴. Esto significa que, primero, la fe es “don”, “gracia” del encuentro con Dios de Jesucristo que nos hace libres; para escucharle y responderle⁶⁵⁵. Por la fe el hombre participa en comunión de vida con Dios. Esta comunión de vida se da por medio de Jesús. De hecho, todo acto de fe alcanza su culmen en Él. Segundo, al don se debe corresponder con el mismo “don”. Al hombre, como imagen y semejanza de Dios le corresponde dar una respuesta adecuada al don inmerecido. Esta respuesta se manifiesta en la actitud de obediencia y confianza en Dios.

La fe orienta nuestra vida al encuentro con Cristo resucitado (Rm 8,23; Flp 1,23; Jn 17,24; 1Jn 3,2). Esto significa que la fe implica el deseo de la salvación. Este deseo se manifiesta en el perdón y reconciliación, el amor incondicional, la justicia que se trasciende a sí mismo, la caridad, la unidad y el amor fraterno. Nuestra profundidad en la adhesión a Jesús se verifica cuando estos valores se dan. Como dice Hans Küng, un cristiano es aquel que “se esfuerza en la práctica por tomar como norte a este Jesucristo”⁶⁵⁶ que nos ha enseñado estos valores.

En cuanto al tema del seguimiento, Jesús es la razón de nuestro ser y existir. En palabras de Manuel Gesteira Garza, la persona de Jesús es el “epicentro” de nuestra llamada⁶⁵⁷. Él nos ha llamado a vivir los valores de las bienaventuranzas (Mt 5,3-12) y ejercer las obras de misericordia (Mt 25,31-46). Él nos ha enseñado el camino para alcanzar la vida eterna. El seguimiento va unido al servicio (Mc 10,35-45; Mt 20,20-28; Jn 12,24-26; 13,16) y al creer (Jn 12,44: «... el que cree no permanece en tinieblas»). En el discipulado

⁶⁵⁴ Alfaro, “La fe como entrega”, 58.

⁶⁵⁵ María Elisa Estévez, “Creer en la fe y en la experiencia de Dios”, *Crítica* 1, nº. 986 (2013): 5-6.

⁶⁵⁶ Hans Küng, “El libro ser cristiano en retrospectiva”, *Concilium* 340 (2011), 169.

⁶⁵⁷ Gesteira Garza, “La llamada y el seguimiento de Jesucristo”, 54-55.

(seguimiento), se trata de la invitación a formar una comunidad de vida y compartir la misma misión y el mismo destino de Jesús. Por tanto, el énfasis está en ir descubriendo el sentido y el significado de la adhesión a la persona de Jesús. En este sentido podemos decir que Nicodemo llegó a descubrir esta novedad de Jesús, por eso, lo defendió y le dio sepultura.

5. Una palabra sobre Nicodemo

A lo largo de nuestra exposición hemos visto la evolución de Nicodemo. Desde su primera aparición en Jn 3,1-21 hasta el final Jn 19,38-42, percibimos que está dando un paso decisivo en su adhesión a Jesús, el Hijo del Hombre. Este paso tiene su comienzo en la propia invitación de Jesús “tienes que nacer de nuevo”. Esta invitación de Jesús tiene un carácter personal, pero también universal. Es personal porque requiere una respuesta de cada uno: aceptar o rechazar la luz. Y es universal porque está dirigida a todos, incluso a los futuros creyentes del cuarto evangelio.

Ante la invitación de Jesús, Nicodemo dio su respuesta afirmativa. Dicha respuesta la percibimos en dos manifiestos. Primero, en su mirada renovadora respecto de la Ley. Segundo, en su colaboración junto con José de Arimatea para preparar el entierro de Jesús. Todo esto es una evidencia de que efectivamente él entendió la palabra de Jesús. Se ha convertido en un discípulo y testigo de la revelación de Jesús, el Hijo del Hombre. Él ha nacido de nuevo precisamente en la hora de la cruz.

Nicodemo es un discípulo ejemplar. Ejemplar en sentido de que se atreve a seguir buscando la verdad a través de sus cuestiones y dudas. Su pregunta “cómo” hace que Jesús diera respuesta definitiva sobre la verdad de la Revelación, fundamento de nuestra fe. También es ejemplar en sentido de que la tarea del discípulo es dar testimonio de la verdad de Jesús y sus enseñanzas. Esta tarea requiere valor de valentía como hizo Nicodemo, pues conlleva consecuencias (rechazo, desprecio).

Nicodemo es un discípulo que sabe escuchar al Maestro y en el momento oportuno da testimonio. Él progresa adecuadamente en el camino de fe. De ahí opinamos que, efectivamente Nicodemo entendió el mensaje de Jesús cuando dice “tienes que nacer de nuevo”. Nicodemo ha tomado la decisión de seguir el camino propuesto por el Hijo del Hombre. Se ha convertido en el hijo de la luz, porque practica la verdad. En un mundo de mucha fe insensata y peligrosa, defiende la fe sensata y generosa. Esto llega a su clímax en sus obras, al dar sepultura a Jesús. En palabras de J. I. Blanco Berga, el encuentro de Nicodemo con Jesús aporta alguna luz para la fe de cualquier época. Pues el reto que nos propone es dar el salto de la Ley al amor; a entrar en el dinamismo del diálogo⁶⁵⁸.

⁶⁵⁸ José Ignacio Blanco Berga, “Nicodemo: el complejo del creyente: ser creyente en tiempos difíciles”, en J. Alegre Aragües et al., *Personajes del Nuevo Testamento* (Estella: Verbo Divino, 2001), 99-101.

Anexo 1: Texto Jn 3,1-21

<p>3,1 Ἦν δὲ ἄνθρωπος ἐκ τῶν Φαρισαίων, Νικόδημος ὄνομα αὐτῷ, ἀρχῶν τῶν Ἰουδαίων.</p> <p>² οὗτος ἦλθεν πρὸς αὐτὸν νυκτὸς καὶ εἶπεν αὐτῷ· ῥαββί, οἶδαμεν ὅτι ἀπὸ θεοῦ ἐλήλυθας διδάσκαλος· οὐδεὶς γὰρ δύναται ταῦτα τὰ σημεῖα ποιεῖν ἃ σὺ ποιεῖς, ἐὰν μὴ ᾗ ὁ θεὸς μετ' αὐτοῦ.</p> <p>³ ἀπεκρίθη Ἰησοῦς καὶ εἶπεν αὐτῷ· ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι, ἐὰν μὴ τις γεννηθῆ ἄνωθεν, οὐ δύναται ἰδεῖν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ.</p> <p>⁴ Λέγει πρὸς αὐτὸν [ὁ] Νικόδημος· πῶς δύναται ἄνθρωπος γεννηθῆναι γέροντων; μὴ δύναται εἰς τὴν κοιλίαν τῆς μητρὸς αὐτοῦ δεύτερον εἰσελθεῖν καὶ γεννηθῆναι;</p> <p>⁵ ἀπεκρίθη Ἰησοῦς· ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι, ἐὰν μὴ τις γεννηθῆ ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος, οὐ δύναται εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ.</p> <p>⁶ τὸ γεγεννημένον ἐκ τῆς σαρκὸς σὰρξ ἐστίν, καὶ τὸ γεγεννημένον ἐκ τοῦ πνεύματος πνεῦμά ἐστιν.</p> <p>⁷ μὴ θαυμάσης ὅτι εἶπόν σοι· δεῖ ὑμᾶς γεννηθῆναι ἄνωθεν.</p> <p>⁸ τὸ πνεῦμα ὅπου θέλει πνεῖ καὶ τὴν φωνὴν αὐτοῦ ἀκούεις, ἀλλ' οὐκ οἶδας πόθεν ἔρχεται καὶ ποῦ ὑπάγει· οὕτως ἐστὶν πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ πνεύματος.</p> <p>⁹ Ἀπεκρίθη Νικόδημος καὶ εἶπεν αὐτῷ· πῶς δύναται ταῦτα γενέσθαι;</p> <p>¹⁰ ἀπεκρίθη Ἰησοῦς καὶ εἶπεν αὐτῷ· σὺ εἶ ὁ διδάσκαλος τοῦ Ἰσραὴλ καὶ ταῦτα οὐ γινώσκεις;</p> <p>¹¹ ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι ὅτι ὁ οἶδαμεν</p>	<p>3,1 Había un hombre de los fariseos, su nombre era Nicodemo, magistrado de los judíos.</p> <p>² Éste vino a él de noche y le dijo: maestro, sabemos que has venido de Dios como maestro, nadie, pues puede hacer estas señales que tú haces, si no está Dios con él.</p> <p>³ Respondió Jesús y le dijo: en verdad, en verdad te digo, a menos que alguien nazca de nuevo, no puede ver el reino de Dios.</p> <p>⁴ Le dice Nicodemo a él: ¿cómo puede nacer un hombre siendo viejo? ¿Acaso puede en el vientre de su madre entrar por segunda vez y nacer?</p> <p>⁵ Respondió Jesús: en verdad, en verdad te digo, a menos que alguien nazca de agua y del Espíritu, no puede entrar en el reino de Dios.</p> <p>⁶ Lo que es nacido de la carne es carne, y lo que es nacido de Espíritu es espíritu.</p> <p>⁷ No te asombres porque te dije: a vosotros os es necesario nacer de nuevo.</p> <p>⁸ El viento sopla donde quiera y oyes su voz, pero no sabes de dónde viene y adónde va; así es todo el nacido del Espíritu.</p> <p>⁹ Respondió Nicodemo y le dijo: ¿cómo pueden estas cosas hacerse?</p> <p>¹⁰ Respondió Jesús y le dijo: tú eres el maestro de Israel ¿y no conoces estas cosas?</p> <p>¹¹ En verdad, en verdad te digo, que hablamos lo que sabemos y testificamos de lo que hemos visto, y no recibís nuestro testimonio.</p> <p>¹² Si las cosas terrenas dije a vosotros y no creéis, ¿cómo si digo a vosotros las cosas</p>
---	--

<p>λαλοῦμεν καὶ ὃ ἐωράκαμεν μαρτυροῦμεν, καὶ τὴν μαρτυρίαν ἡμῶν οὐ λαμβάνετε.</p> <p>¹² εἰ τὰ ἐπίγεια εἶπον ὑμῖν καὶ οὐ πιστεύετε, πῶς ἐὰν εἶπω ὑμῖν τὰ ἐπουράνια πιστεύετε;</p> <p>¹³ καὶ οὐδεὶς ἀναβέβηκεν εἰς τὸν οὐρανὸν εἰ μὴ ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς, ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου.</p> <p>¹⁴ Καὶ καθὼς Μωϋσῆς ὕψωσεν τὸν ὄφιν ἐν τῇ ἐρήμῳ, οὕτως ὑψωθῆναι δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου,</p> <p>¹⁵ ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων ἐν αὐτῷ ἔχη ζωὴν αἰώνιον.</p> <p>¹⁶ οὕτως γὰρ ἠγάπησεν ὁ θεὸς τὸν κόσμον, ὥστε τὸν υἱὸν τὸν μονογενῆ ἔδωκεν, ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν μὴ ἀπόληται ἀλλ' ἔχη ζωὴν αἰώνιον.</p> <p>¹⁷ οὐ γὰρ ἀπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν εἰς τὸν κόσμον ἵνα κρίνη τὸν κόσμον, ἀλλ' ἵνα σωθῆ ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ.</p> <p>¹⁸ ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν οὐ κρίνεται· ὁ δὲ μὴ πιστεύων ἤδη κέκριται, ὅτι μὴ πεπίστευκεν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ μονογενοῦς υἱοῦ τοῦ θεοῦ.</p> <p>¹⁹ αὕτη δὲ ἐστὶν ἡ κρίσις ὅτι τὸ φῶς ἐλήλυθεν εἰς τὸν κόσμον καὶ ἠγάπησαν οἱ ἄνθρωποι μᾶλλον τὸ σκότος ἢ τὸ φῶς· ἦν γὰρ αὐτῶν πονηρὰ τὰ ἔργα.</p> <p>²⁰ πᾶς γὰρ ὁ φαῦλα πράσων μισεῖ τὸ φῶς καὶ οὐκ ἔρχεται πρὸς τὸ φῶς, ἵνα μὴ ἐλεγχθῆ τὰ ἔργα αὐτοῦ·</p> <p>²¹ ὁ δὲ ποιῶν τὴν ἀλήθειαν ἔρχεται πρὸς τὸ φῶς, ἵνα φανερωθῆ αὐτοῦ τὰ ἔργα ὅτι ἐν θεῷ ἐστὶν εἰργασμένα.</p>	<p>celestiales creeréis?</p> <p>¹³ Y nadie ha subido al cielo, sino el que descendió del cielo, el hijo del hombre.</p> <p>¹⁴ Y como Moisés levantó la serpiente en el desierto, así debe ser levantado, el hijo del hombre.</p> <p>¹⁵ para que todo aquel que cree en él tenga vida eterna.</p> <p>¹⁶ Así de tal manera amó Dios al mundo, que entregó a su Hijo unigénito, para que todo aquel que cree en él no perezca, sino tenga vida eterna.</p> <p>¹⁷ Porque Dios no envió a su Hijo al mundo para juzgar al mundo, sino para que el mundo sea salvado por medio de él.</p> <p>¹⁸ El que cree en él no es juzgado, el que no cree ya ha sido juzgado, porque no ha creído en el nombre del unigénito Hijo de Dios.</p> <p>¹⁹ Y ésta es la condenación que la luz ha venido al mundo y los hombres amaron más las tinieblas que la luz; porque sus obras eran malas.</p> <p>²⁰ Porque todo el que cosas malas está haciendo odia la luz, y no viene a la luz, para que sus obras no sean redargüidas.</p> <p>²¹ El que practica la verdad, viene a la luz, para sean manifiestas de él las obras, que han sido hechas en Dios.</p>
--	--

Αnexo 2: Jn 7,45-52

<p>7, 45 Ἦλθον οὖν οἱ ὑπηρέται πρὸς τοὺς ἀρχιερεῖς καὶ Φαρισαίους, καὶ εἶπον αὐτοῖς ἐκεῖνοι· διὰ τί οὐκ ἠγάγετε αὐτόν;</p> <p>46 ἀπεκρίθησαν οἱ ὑπηρέται· οὐδέποτε ἐλάλησεν οὕτως ἄνθρωπος.</p> <p>47 ἀπεκρίθησαν οὖν αὐτοῖς οἱ Φαρισαῖοι· μὴ καὶ ὑμεῖς πεπλάνησθε;</p> <p>48 μὴ τις ἐκ τῶν ἀρχόντων ἐπίστευσεν εἰς αὐτόν ἢ ἐκ τῶν Φαρισαίων;</p> <p>49 ἀλλ' ὁ ὄχλος οὗτος ὁ μὴ γινώσκων τὸν νόμον ἐπάρατοί εἰσιν.</p> <p>50 λέγει Νικόδημος πρὸς αὐτούς, ὁ ἐλθὼν πρὸς αὐτόν [τὸ] πρότερον, εἷς ὢν ἐξ αὐτῶν·</p> <p>51 μὴ ὁ νόμος ἡμῶν κρίνει τὸν ἄνθρωπον ἐὰν μὴ ἀκούσῃ πρῶτον παρ' αὐτοῦ καὶ γνῶ τί ποιεῖ;</p> <p>52 ἀπεκρίθησαν καὶ εἶπαν αὐτῶ· μὴ καὶ σὺ ἐκ τῆς Γαλιλαίας εἶ; ἐράυνησον καὶ ἴδε ὅτι ἐκ τῆς Γαλιλαίας προφήτης οὐκ ἐγείρεται.</p>	<p>7, 45 Vinieron, pues, los alguaciles a los principales sacerdotes y fariseos, y ellos les dijeron: ¿por qué no le habéis traído?</p> <p>46 Respondieron los alguaciles: nunca habló así un hombre.</p> <p>47 Les respondieron, pues, los fariseos: ¿acaso también vosotros habéis sido engañados?</p> <p>48 ¿acaso alguno de los gobernantes creyó en él, o de los fariseos?</p> <p>49 Pero la gente está que no conoce la ley, maldito son.</p> <p>50 Dice Nicodemo a ellos, el que vino a él primero, siendo uno de ellos,</p> <p>51 ¿Acaso nuestra ley juzga a un hombre si primero no le oye y conocer lo que está haciendo?</p> <p>52 Respondieron y le dijeron: ¿acaso también tú eres de Galilea? Investiga y mira que de Galilea no surge un profeta.</p>
--	--

Anexo 3: Texto Jn 19,38-42

<p>19,³⁸ Μετὰ δὲ ταῦτα ἠρώτησεν τὸν Πιλαῶτον Ἰωσήφ [ὁ] ἀπὸ Ἀριμαθαίας, ὢν μαθητὴς τοῦ Ἰησοῦ κεκρυμμένος δὲ διὰ τὸν φόβον τῶν Ἰουδαίων, ἵνα ἄρῃ τὸ σῶμα τοῦ Ἰησοῦ· καὶ ἐπέτρεψεν ὁ Πιλαῶτος. ἦλθεν οὖν καὶ ἦρεν τὸ σῶμα αὐτοῦ.</p> <p>³⁹ ἦλθεν δὲ καὶ Νικόδημος, ὁ ἐλθὼν πρὸς αὐτὸν νυκτὸς τὸ πρῶτον, φέρων μίγμα σμύρνης καὶ ἀλόης ὡς λίτρας ἑκατόν.</p> <p>⁴⁰ ἔλαβον οὖν τὸ σῶμα τοῦ Ἰησοῦ καὶ ἔδησαν αὐτὸ ὀθονίοις μετὰ τῶν ἀρωμάτων, καθὼς ἔθος ἐστὶν τοῖς Ἰουδαίοις ἐνταφιάζειν.</p> <p>⁴¹ ἦν δὲ ἐν τῷ τόπῳ ὅπου ἐσταυρώθη κῆπος, καὶ ἐν τῷ κήπῳ μνημεῖον καινὸν ἐν ᾧ οὐδέπω οὐδεὶς ἦν τεθειμένος·</p> <p>⁴² ἐκεῖ οὖν διὰ τὴν παρασκευὴν τῶν Ἰουδαίων, ὅτι ἐγγὺς ἦν τὸ μνημεῖον, ἔθηκαν τὸν Ἰησοῦν.</p>	<p>³⁸ Después de estas cosas pidió a Pilato, José de Arimatea, porque era discípulo de Jesús, pero secretamente por miedo a los judíos que permitiese llevarse el cuerpo de Jesús. Y Pilato permitió. Vino, pues, y se llevó el cuerpo de él.</p> <p>³⁹ Y vino también Nicodemo, el que vino a él de noche al principio, trayendo una mezcla de mirra y áloe como cien libras.</p> <p>⁴⁰ Tomaron pues el cuerpo de Jesús y lo envolvieron con vendas con las especias aromáticas, como tienen costumbre los judíos de embalsamar un cuerpo para el entierro.</p> <p>⁴¹ Había en el lugar donde fue crucificado un huerto, y en el huerto un sepulcro nuevo, en el cual, aún no había sido puesto ninguno.</p> <p>⁴² Allí, pues, a causa de la preparación de los judíos, porque estaba cerca el sepulcro, pusieron a Jesús.</p>
--	--

BIBLIOGRAFÍA

1. Instrumentos de trabajo: fuentes Bíblicas y traducciones, léxicos, concordancias y diccionarios

- Aland, Barbara - Aland, Kurt - Karavidopoulos, Johannes - Martini, Carlo Maria - Metzger, Bruce, eds. *Nuevo Testamento griego*. 5ª ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2014.
- Aland, Kurt, Matthew Black, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger, y Allen Wikgren, eds. *The Greek New Testament. con Introducción en Castellano. Diccionario*. 3ª ed. Münster: Institute for New Testament Textual Research-Sociedades Bíblicas Unidas, 1975.
- Aland, Nestle. *Novum Testamentum Graece*. 28ª ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.
- Aletti, Jean-Noël, Maurice Gilbert, Jean-Louis Ska, y Silvie de Vulpillières. *Vocabulario razonado de la exégesis bíblica. Los términos, las aproximaciones, los autores*. Traducido por Pedro Barrado y María Pilar Salas. Estella: Verbo Divino, 2007.
- Balz, Horst, Gerhard Schneider, eds. *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, Vol. 1. Traducido por Constantino Ruiz-Garrido. 3ª ed. Salamanca: Sígueme, 2002.
- _____. *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, Vol. 2. Traducido por Constantino Ruiz-Garrido. 3ª ed. Salamanca: Sígueme, 2012.
- Cantera, Francisco – Iglesias, Manuel. *Sagrada Biblia, versión crítica sobre los textos hebreo, arameo y griego*. reimpr. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2019.
- García Santos, Amador. *Diccionario del griego bíblico: Setenta y Nuevo Testamento*. Estella: Verbo Divino, 2016.
- Jara, Inmaculada Delgado. *Diccionario griego-español del Nuevo Testamento*. Estella: Verbo Divino, 2014.
- Kittel, Gerhard, ed. *Compendio el Diccionario Teológico del Nuevo Testamento (edición Español)*. Estados Unidos de América: Libros Desafío, 2002.
- _____. *Theological Dictionary of the New Testament*, Vol. I. Translator and Editor by Geoffrey W. Bromiley. Michigan: Grand Rapids, 1978.
- _____. *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Vol. 10. Brescia: Paideia, 1975.
- Luján, José. *Concordancias del Nuevo Testamento*. Barcelona: Herder, 1991.
- Metzger, Bruce M. *Un comentario textual al Nuevo Testamento griego*. Traducido por Moisés Silva y Alfredo Tepox. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft-Sociedades Bíblicas Unidas, 2006.
- Ramos, Felipe F., dir. *Diccionario de Jesús de Nazaret*. Burgos: Monte Carmelo, 2001.
- Serrano, Gonzalo Flor, Luis Alonso Schökel. *Diccionario de la ciencia bíblica*. Estella: Verbo Divino, 2000.

Tuggy, Alfred E. *Léxico griego-español del Nuevo Testamento*. Estados Unidos de América: Mundo Hispano, 1996.

Zerwick, Maximiliano - Grosvenor, Mary. *Análisis gramatical del griego del Nuevo Testamento*. Traducido por José Pérez Escobar. Estella: Verbo Divino, 2008.

2. Metodología

de Wit, Hans. *En la dispersión el texto es patria. Introducción a la hermenéutica clásica, moderna y posmoderna*. 2ª ed. Costa Rica: Universidad Bíblica Latinoamericana, 2017.

O'Callaghan, Josep. *Introducción a la crítica textual del Nuevo Testamento*. Estella: Verbo Divino, 2000.

Pontificia Comisión Bíblica. *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*. 4ª ed. Madrid: PPC, 1996.

Stenger, Werner. *Los métodos de la exégesis bíblica*. Traducido por Constantino Ruiz-Garrido. Barcelona: Herder, 1990.

Strecker, Georg - Schnelle, Udo, *Introducción a la exégesis del Nuevo Testamento*. Traducido por Adolfo Olivera y José María Hernández Blanco. Salamanca: Sígueme, 1997.

Weren, Wim. *Métodos de exégesis de los evangelios*. Traducido por Xabier Pikaza. Estella: Verbo Divino, 2003.

3. Comentarios y monografías

3.1. Comentarios

Alday, Salvador Carrillo. *El evangelio según san Juan. El Evangelio del camino, de la Verdad y de la Vida*. Estella: Verbo Divino, 2010.

Barret, Charles Kingsley. *El Evangelio según san Juan*. Traducido por J. Alonso Asenjo. Madrid: Cristiandad, 1979.

Beutler, Johannes. *Comentario al evangelio de Juan*. Traducido por Gerardo Vanegas. Estella: Verbo Divino, 2016.

Blank, Josef. *El evangelio según san Juan, I*. Traducido por Claudio Gancho. Barcelona: Herder, 1984.

Brown, Raymond. E. *El Evangelio según Juan, I- II*. Traducido por J. Valiente Malla. Madrid: Cristiandad, 1979.

_____. *La comunidad del discípulo amado* 2ª ed. Traducido por Faustino Martínez Goñi. Salamanca: Sígueme, 1987.

Dodd, Charles Harold. *Interpretación del cuarto evangelio Segunda* 2ª ed. Traducido por J. Alonso Asenjo. Madrid: Cristiandad, 2004.

_____. *La tradición histórica en el cuarto evangelio*. Traducido por J. Luis Zubizarreta. Madrid: Cristiandad, 1978.

- Mateos, Juan, Juan Barreto. *El evangelio de Juan. Análisis lingüístico y comentario exegético*. Madrid: Cristiandad, 1979.
- Moloney, Francis. J. *El evangelio de Juan*. Traducido por José Pérez Escobar. Estella: Verbo Divino, 2005.
- _____. *The Gospel of John*. Minnesota Collegeville: The Liturgical Press, 1998.
- Robertson, A. T. *Imágenes verbales en el Nuevo Testamento: el evangelio según san Juan. La epístola a los hebreos*. Barcelona: Clie, 1990.
- Rosas, Ricardo López, Pablo Richard. *Evangelio y Apocalipsis*. Estella: Verbo Divino, 2006.
- Schnackenburg, Rudolf. *El evangelio según San Juan, I-IV*. Traducido por Alejandro Esteban Lator. Barcelona: Herder, 1980.
- Tuñí, Josep-Oriol. *El evangelio es Jesús*. Estella: Verbo Divino, 2010.
- _____. *El testimonio del evangelio de Juan*. Salamanca: Sígueme, 1983.
- _____. *Jesús y el evangelio en la comunidad joánica: Introducción a la lectura cristiana del evangelio de Juan*. Salamanca: Sígueme, 1987.
- Tuñí, Josep-Oriol, Xabier Alegre. *Escritos joánicos y cartas católicas. Introducción al estudio de la Biblia*. Estella: Verbo Divino, 1995.
- van Tilborg, Sjef. *Comentario al evangelio de Juan*. Estella: Verbo Divino, 2005.
- Wikenhauser, Alfred. *El evangelio según san Juan*. Traducido por Florencio Galindo. Barcelona: Herder, 1967.
- Zumstein, Jean. *El Evangelio según Juan, I-II*. Traducido por Mercedes Huarte Luxán. Salamanca: Sígueme, 2016.

3.2. Monografías

- Carracedo, José Manuel Hernández. *La caracterización de Jesús en las notas del narrador del evangelio de Juan. Una guía de lectura para el relato*. Estella: Verbo Divino, 2020.
- Diez, J. L. *El sentido misional de Kósmos en Juan 3,16-17: Excerpta de la Tesis Doctoral*. Universidad de Granada, 2007.
- Elboj, G. Fontana. *El evangelio de Juan. La construcción de un texto complejo: orígenes históricos y proceso compositivo*. Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2014.
- Huidobro, Tomás García. *Experiencias religiosas y conflictos en el cuarto evangelio: La escenificación litúrgica del evangelio frente a los viajes celestiales*. Estella: Verbo Divino, 2012.
- Izquierdo, Jesús Girón. «Maestro, ¿dónde vives?» (Jn 1,38). *Estudio exegético-teológico sobre la función del adverbio «dónde» (ποῦ) en el evangelio de Juan*. Estella: Verbo Divino, 2019.

Rosas, Ricardo López, Pablo Richard. *Evangelio y Apocalipsis*. Estella: Verbo Divino, 2006.

Strombeck, J. F. *Grace and Truth: Studies in the Gospel According to St. John*. Bibliotheca Sacra. 2012, 88-116.

4. Estudios y artículos sobre Jn 3,1-21; 7,45-52; 19,38-42.

Acevedo, Alfredo. "El paso de la seguridad farisaica al discipulado silencioso y osado. Estudio narrativo del personaje joánico de Nicodemo". *RevBib* 82 (2020): 399-418.

Alonso, Pablo González. "El Hijo del Hombre de Jn 3,13 como revelador único frente a los visionarios apocalíptico". *Estudios Bíblicos* LXXVI (2018): 205-220.

Balfour, Glenn. "Is John's Gospel anti-semitic?". *Tyndale Bulletin* 48.2 (1997): 369-372.

Barriocanal Gómez, J. L. "Jesús como nuevo Moisés en el Evangelio de Juan". *Estudios Bíblicos* LXVII (2009): 417-443.

Bassler, Joutte M. "Mixed Signals: Nicodemus in the Fourth Gospel". *JBL* 108/4 (1989): 635-646.

Batovici, Dan "The τῶν οὐρανῶν Variant Reading in John 3:5". *Museikon* (2017): 15-18.

Bauchham, R. "Nicodemus and the Gurion Family". *Journal of Theological Studies* Vol. 47 (1996): 1-37.

Chung, Michael. "Nicodemus: From Darkness to The Light". *Theoforum* 49 (2019): 27-37.

Black, David Alan. "The text of John 3:13". *Grace Theological Journal* 6, nº. 1 (1985): 49-66.

Bligh, John. "Four studies in St John, II: Nicodemus". *Heythrop Journal* 8, nº. 1 (1967): 40-51.

Born, Bryan. "Literary Features in the Gospel of John: An Analysis of John 3:1-21". *Direction* Vol. 17/Issue 2 (Fall 1988): 3-17.

Byrne, Brendan. "The Faith of the Beloved Disciple and the Community in John 20". *JSNT* 23 (1985): 83-97.

Collins, Raymond F. "From John to the Beloved Disciple: An Essay on Johannine Characters". *Interpretation* 49, nº. 4 (1995): 359-369.

Cory, Catherine. "Wisdom's Rescue: A New Reading of the Tabernacles Discourse (John 7:1-8:59)". *JBL* 116/1 (1997): 95-116.

Cotterell, F. P. "The Nicodemus Conversation: A Fresh Appraisal". *The Expository Times* Vol. 98/Issue 8 (May 1985): 237-242.

Culpepper, R. Alan. "Peter as Exemplary Disciple in John 21:15-19". *Theology Biblical Studies* (s.f.): 165-178.

Diez, J. L. *El sentido misional de Kósmos en Juan 3,16-17: Excerpta de la Tesis Doctoral*. Universidad de Granada, 2007.

Du Toit, A. B. "The Aspect of Faith in The Gospel of John with Special Reference to the Farewell Discourses of Jesus". *Neotestamentica* 25, nº. 2 (Sep 1991): 327-340.

Farely, Nicolas. "An Unexpected Ally: Nicodemus's Role Within the Plot of the Fourth Gospel". *TRINJ* 34NS (2013): 31-43.

- Filtvedt, Ole Jakob. "Revisiting Nicodemus's Question in John 3:9". *The Journal of Theological Studies* NS, Vol. 70, Pt 1, (April 2019).
- Ford, David F. "Meeting Nicodemus: A Case Study in Daring Theological Interpretation". *Scottish Journal of Theology* Volume 66/Issue 01 (February 2013): 1-17.
- Francis J. Moloney, *Jonannine Studies 1975-2017*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2017.
- Goulder, Michael. "Nicodemus". *Scottish Journal of Theology* Volume 44 /Issue 02 (May 1991): 153-168.
- Grappe, Christian. "Les Nuits De Nicodème (Jn 3,1-21; 19,39) À La Lumière De La Symbolique Baptismale Et Pascale Du Quatrième Évangile". *Revue D'histoire Et De Philosophie Religieuses* Tome 87 n^o. 3 (2007): 267-288.
- Grochowski, Zbigniew. "Nicodemus. A Disciple Liberated by the Cross of the Christ from the Darkness of Fear and Disbelief". *BibAn* 10/4 (2020): 637-676.
- Hakola, Raimo. "The Burden of Ambiguity: Nicodemus and the Social Identity of the Johannine Christians". *New Testament Studies* Volume 55/Issue 04 (October 2009): 438-455.
- Hancock, Wayne. "Salvation and Judgment in the Gospel According to John: An Exegetical Analysis of John 3:14-21". *Princeton Theological Seminary* (December 2016): 1-18.
- Infante, Joan Salazar. "Nuancing the Notion of Conflict in the Gospel of John: John 3:16-21 as a Test Case". *Hapag* Vol. 10, n^o. 2 (2013): 149-175.
- King, J. S. "Nicodemus and the Pharisees". *The Expository Times* 98 (January 1986).
- Larry Overstreet, R. "John 3:13 and the Omnipresence of Jesus Christ". *The Evangelical Theological Society* (November 2003): 1-41.
- Lee, Dorothy A. "Partnership in Easter Faith: The Role of Mary Magdalene and Thomas in John 20". *JSNT* 58 (1995): 37-49.
- Leibig, Janis. E. "John and 'the Jews': theological antisemitism in the fourth Gospel". *Journal of Ecumenical Studies* 20, n^o. 2 (1983): 209-234.
- Lindsay, Dennis R. "Believing in Jesus: John's Provocative Theology of Faith". *Restoration Quarterly* 58, n^o. 4 (2016): 193-209.
- Margaret, Pamment. "John 3:5: 'Unless One is Born of Water and the Spirit, He cannot Enter the Kingdom of God'". *Novum Testamentum* Volume 25 (January 1983): 189-190.
- McCabe, Robert V. "The Meaning of 'Born of Water and The Spirit' In John 3:5". *DBSJ* 4 (Fall 1999): 85-107.
- Michel, Marc. "Nicodème ou le non-lieu de la vérité". *Revue des Sciences Religieuses* tome 55, fascicule 4 (1981): 227-236.
- Miller, Donald G. "John 3:1-21". *Interpretation* (Abril 1981): 174-179.
- Obielosi, Dominic. "Καίκαθώς Μωϋσής ὑψώσεν τόν όφιν... (John 2,14-15) and the Influence of Isaiah 52,13 LXX". *Estudios Biblicos* LXXII (2014): 217-235.
- Pamment, M. "Son of man in the fourth gospel". *JTS* (March 25, 2016): 56-66.
- Pazdan, Mary Margaret. "Nicodemus and the Samaritan Woman: Contrasting Models of Discipleship". *Biblical Theology Bulletin* Vol. 17/Issue 4 (November 1987): 145-148.

- Pierce Madison N., y Reynolds, Benjamin E. "The Perfect Tense-Form and the Son of Man in John 3.13: Developments in Greek Grammar as a Viable Solution to the Timing of the Ascent and Descent". *New Testament Studies* Volume 60 / Issue 01 (January 2014): 149-155.
- Pietrantonio, Ricardo. "¿Desde la concepción o por el nacimiento? La conversación con Nicodemo (Juan 3:1-21)". *Cuadernos de Teología* Vol. XXI (2002): 67-84
- Pryor, John W. "The Johannine Son of Man and the Descent-Ascent Motif". *JETS* 34/3 (September 1991): 341-351.
- _____. "John 3.3,5. A Study in the Relation of John's Gospel to the Synoptic Tradition". *JSNT* 41 (1991): 71-95.
- Quiquempois, Yann. "La Postérité De Nicodème Dans Les Traditions Chretienne Et Juive". *Bulletin de Littérature Ecclésiastique* 118, nº. 3 (2017): 21-39.
- Reid, John. "Born of Water and Spirit". *The Expository Times* Vol. 15, nº. 9 (June 1904): 413-415.
- Reynolds, Benjamin E. "The testimony of Jesus and the Spirit: the "we" of John 3:11 in its literary context". *Neotestamentica* 41, nº. 1 (2007): 157-172.
- Rodríguez Ruiz, M. "El lugar de composición del cuarto evangelio: exposición y valoración de las diversas opiniones". *Estudios Bíblicos* 57 (1999): 613-641.
- Saayman, C. "The Textual Strategy in John 3:12-14: Preliminary Observations". *Neotestamentica* 29, nº. 1 (1995): 27-48.
- Sandness, Karl Olav. "Whence and Whither. A Narrative Perspective on Birth ἄνωθεν (John 3,3-8)". *Biblica* 86, nº. 2 (2005): 153-173.
- Seglenieks, Chris. "'Now You Believe": The Faith of the Disciples in John 16:30-33". *Colloquium* 50/2 (2018): 90-108.
- Suggit, J. N. "Nicodemus - The True Jew". *Neotestamentica* 14 (1980): 90-110.
- Thompson, Marianne Meye. "Signs and Faith in the Fourth Gospel". *Bulletin for Biblical Research* 1 (1991): 89-108.
- Wells, George R. "Some aspects of the Discourse with Nicodemus". *The Biblical World* Vol. 51, nº. 1 (Jan 1918): 3-8.
- Whitenton, Michael R. "The Dissembler of John 3: A Cognitive and Rhetorical Approach to the Characterization of Nicodemus". *JBL* 135, nº. 1 (2016): 141-158.
- Williford, Don. "John 3:1-15-gennêthênai anôthen: A Radical Departure, A New Beginning". *Review and Expositor* 96 (1999): 451-461.

5. Otras Obras

- Acosta, Dempsey Rosales. *Introducción a los evangelios canónicos. Un compendio para la formación bíblica de adultos*. Estella: Verbo Divino, 2019.
- Blanco Berga, José Ignacio. "Nicodemo: el complejo del creyente: ser creyente en tiempos difíciles". En *Personajes del Nuevo Testamento*, Vol 1. J. Alegre Aragüés, J. I. Blanco Berga, J. R. Flecha, y J. Ruiz Martorell, 91-101. Estella: Verbo Divino, 2001.

- Chapa, Juan. "Los papiros más antiguos del evangelio de Juan: Breve descripción". *Estudios Bíblicos* 66 (2008): 55-74.
- Charpentier, Etienne. *Para leer el Nuevo Testamento*. 22ª ed. Traducido por Nicolás Darrícal. Estella: Verbo Divino, 2004.
- Elisa Estévez, María Elisa. "Crecer en la fe y en la experiencia cristiana de Dios". *Crítica* 1, nº. 986 (Julio-Agosto): 1-10.
- Garza, Manuel Gesteira. "La llamada y el seguimiento de Jesucristo", en *El seguimiento de Cristo*. Editado por García-Lomas, J. M., J. M. G. Murga, 33-72. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 1997.
- Guardini, Romano. *Fe, amor y santidad*. Madrid: BAC, 2017.
- Guijarro, Santiago. *Los cuatro evangelios*. 2ª ed. Salamanca: Sígueme, 2012.
- Higuera, Mariela Martínez. *Haced discípulos. El discipulado en el evangelio de Mateo a la luz de la literatura rabínica*. Estella: Verbo Divino, 2020.
- Jeremías, Joachim. *Teología del Nuevo Testamento, I*. Traducido por Constantino Ruiz Garrido. Salamanca: Sígueme, 1974.
- Konings, Johan. *La Biblia, su historia y su lectura. Una introducción*. 2ª ed. Traducido por Alfonso Ortiz García. Estella: Verbo Divino, 2015.
- Küng, Hans. "El libro ser cristiano en retrospectiva". *Concilium* 340 (2011): 163-171.
- León, Domingo Muñoz. "La revelación del amor de Dios y de Cristo y la respuesta de fe y amor por parte del hombre. Hacia la esencia del cristianismo en el evangelio de san Juan". *Estudios Bíblicos* 66 (2008): 339-367.
- Moreno, Antonio García. *Temas teológicos del evangelio de san Juan III. Cristo, María, la Iglesia*. Madrid: Rialp, 2014.
- Moreno, Juan Manuel Martín. *Personajes del cuarto evangelio*. 3ª ed. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2010.
- Nolan, Albert. "Ser cristiano en la actualidad". *Concilium* 340 (2011): 211-222.
- Theissen, Gerd. *La fe bíblica. Una perspectiva evolucionista*. Traducido por Xabier Pikaza. Estella: Verbo Divino, 2001.
- Tragan, P. R. – Perroni, M. *Nadie ha visto nunca a Dios: Una guía para leer el evangelio de Juan*. Traducido por José Pérez Escobar. Estella: Verbo Divino, 2019.
- Ubieta, Carmen Bernabé. "Las comunidades joánicas: un largo recorrido en dos generaciones", en *Así empezó el cristianismo*, 2ª ed. Editado por Rafael Aguirre, 293-340. Estella: Verbo Divino, 2015.
- Vouga, François. *Una teología del Nuevo Testamento*. Traducido por Pedro Barrado y Mª del Pilar Salas. Estella: Verbo Divino, 2002.