

LA ACTIVIDAD DEL HIJO EN LA INICIATIVA DE LA MISION SEGUN EL EVANGELIO DE SAN JUAN *

Por. M. VELOSO (Buenos Aires)

En el Evangelio según San Juan se habla de la misión con dos verbos: *Pémpō* y *apostéllō*. El primero se refiere al origen de la misión y el segundo a su realización histórica. El problema que este estudio pretende enfrentar se relaciona con la revelación especial que parece existir en el Cuarto Evangelio acerca del origen de la misión de Cristo. La presencia de tal revelación se insinúa por la abundancia con que Juan se refiere a la misión: de todo el Nuevo Testamento el Evangelio de San Juan es el que más emplea el verbo *pémpō*.

El presente estudio, por lo tanto, está dentro del área del origen de la misión de Cristo y el problema específico que trata se puede señalar con la pregunta siguiente: ¿Tuvo el Hijo parte activa en la iniciativa de la misión o fue tal iniciativa una actividad exclusiva del Padre?

Dado que Juan se refiere a la misión con dos términos y cada uno de ellos tiene un sentido específico, nos ocuparemos de los dos grupos de textos con el propósito de descubrir si contiene elementos que nos permitan aclarar el problema que nos hemos planteado.

En consecuencia dividiremos este estudio en dos partes: la primera tratará de aclarar la actividad del Hijo en la misión Histórica y qué lugar le correspondió en ella, y la segunda intentará descubrir su actuación en el origen de la misión.

A. LA ACTIVIDAD DEL HIJO EN LA MISION HISTORICA

Ya hemos indicado que nos basaremos principalmente en los textos que se refieren directamente a la misión con los verbos

* Este estudio constituye el capítulo cinco de la tesis doctoral que el autor presentó ante la Facultad de Teología de la Universidad del Salvador

que Juan aplica a ella. Por lo tanto, al hablar de la misión histórica tendremos que tomar en cuenta las referencias del Cuarto Evangelio en donde se expone la misión con el verbo *apostellō*. En consecuencia estudiaremos los siguientes tres objetivos de la actividad misionera de Jesús que se desprenden de los textos referidos: revelar, salvar y dar vida eterna.

1. La acción del Hijo en la actividad de revelación

Ya hemos estudiado la obra reveladora de Cristo como profeta. Nos corresponde ahora estudiarla desde el punto de vista del cumplimiento total de su misión sobre la tierra.

a) *Jesús Revela al Padre*. Lo primero que consideraremos es si Cristo realmente reveló al Padre o no. Diremos también, de paso, la parte que le cupo al Padre en esta revelación.

Rudolf Bultmann dice que "Jesús como el Revelador de Dios no revela nada, sino solamente que él es el Revelador", y agrega "Juan, esto es en el Evangelio, presenta solamente el hecho (das Dass) de la revelación sin describir su contenido (ihr Was)"¹. Bultmann encuentra la fundamentación para sus conclusiones en la semejanza del lenguaje juanino con el lenguaje del mito gnóstico que, según Bultmann, Juan habría modificado deliberadamente; es decir lo habría "desmitologizado". En este mito la revelación no consistía nada más que en el mero acto de revelación sin contenido, salvo presupuestos cosmológicos y especulaciones soteriológicas basadas en la unión de las naturalezas del redentor y del redimido que Juan, según Bultmann, elimina y "retiene en su libro sólo el vacío hecho de la Revelación"².

La hipótesis de Bultmann enfrenta muchas dificultades ya que demanda el apoyo de otras hipótesis acerca de otros problemas.

con el título *La actividad del Hijo en la iniciativa del envío según el Evangelio de Juan* (1973), y será el capítulo cinco del libro *La Misión en el Evangelio de Juan* de próxima publicación.

¹ R. Bultmann, *Theology*, II, p. 66; cf. R. Bultmann, "Die Bedeutung der neuerschlossenen mandäischen und manichäischen Quellen für das Verständnis des Joh. Ev.", *ZNTW*, 24 (1925), 100-146; H. Odeberg, *The Fourth Gospel interpreted in its relation to contemporaneous currents in Palestine and the Hellenistic-Oriental world*, Upsal, 1929, p. 117 ss.

² R. Bultmann, *Theology*, II, p. 67.

Por ejemplo, acerca de las fuentes literarias de Juan, acerca de las relaciones entre el cristianismo juanino y los discípulos de Juan el Bautista y acerca de la actividad de Juan el Bautista en el origen de la secta mandea. Ninguna de sus hipótesis sobre estos problemas ha recibido el apoyo total de las investigaciones especializadas.

En cuanto a este problema de la cristología del Cuarto Evangelio y los mitos gnósticos, Wayne A. Meeks ha escrito, muy recientemente, un artículo en el cual, sin pretender resolver definitivamente el problema, provee elementos a favor de la independencia de Juan. Entre otros, dice que el relato acerca de Jesús en el Evangelio ocurre todo en la tierra; en consecuencia todas las historias de los mitos gnósticos que describen la comisión del enviado, la preparación armada para el viaje, y los peligros del descenso en sí, no tienen paralelo en Juan. Por otro lado el tema del envío en Juan pertenece exclusivamente a discursos, no a relatos, oponiéndose así a los mitos gnósticos que describen al enviado como un héroe al relatar los peligros que supera³.

J. H. Rengstorf también se opone a la dependencia juanina de los mitos gnósticos. Dice que aunque hay un paralelo entre el embajador Mandeo y Maniqueo con Jesús, tal embajador no aparece como representante del que lo envía, sino simplemente como viniendo de otra esfera. Este hecho constituye el fundamento de su obra redentora. En cambio en el Cuarto Evangelio Jesús no es el hombre primario o preexistente, sino el Hijo en quien el Padre demuestra su propia presencia⁴. Peder Borgen cree que el envío del Hijo no debe ser entendido bajo la influencia de antecedentes gnósticos, sino a la luz de los antecedentes legales judíos sobre el enviado que representa a su enviador y que actúa como si

³ W. A. Meeks, "The Man from heaven in Johannine sectarianism", *JBL*, 91 (1972), 44-72.

⁴ K. H. Rengstorf, "Apostéllō (pémpō)", *ThDNT*, I, pp. 398-447: "Thus neither in Justin nor in the Mandaean records nor Manichean fragments is the thought of authorisation predominant. When the ambassador appears, it is not that he speaks and acts as one who is commissioned by, or as a representative of, the one who sends him. What matters is that he comes from another sphere. This is the most important presupposition of his redemptive work. And it is finally his own mystery of which he gives only hints even to his followers". Cf. C. K. Barrett, *John*, p. 474.

fuera el mismo enviado en persona y con todos sus derechos.⁶ Por nuestra parte hemos demostrado en el capítulo primero que los antecedentes para el envío de Jesús están planteados con mucho mayor claridad en los escritos veterotestamentarios ya que Jesús sería el mismo Dios que viene al mundo.

Acerca de si Jesús es revelador del Padre o no, James M. Boice, en su reciente tesis doctoral para la Universidad de Basilea, ha demostrado claramente el error de Bultmann. Boice acepta los siguientes argumentos de Hugo H. Huber en favor de Jesús como revelador: la idea de la preexistencia de Cristo, la nomenclatura cristológica de Juan y la clara antítesis planteada por Juan entre Cristo y Moisés, entre el don de Cristo y la Torah.⁶ Boice agrega, además, el hecho de que Cristo es el testigo que "ha sido enviado desde el Padre", lo cual constituye otro elemento básico para la presentación juanina de Jesús como el absoluto ejecutor de la revelación divina. Este envío de Cristo, según Boice, significa más que el envío de un profeta pues Cristo no es un mensajero sino *el mensajero*. Por esto, afirma, "Jesucristo debe ser reconocido como el revelador del único verdadero Dios, el Dios de Israel, a quien El designa como Padre"⁷.

Con respecto de la forma de ir al Padre, Jesús declara ser el camino para llegar a él: "Yo soy el camino, la verdad y la vida" (14: 6). De acuerdo a J. McPolin Cristo revela para dar vida. El es el camino al Padre porque da la vida del Padre constituyéndose así en el revelador definitivo del Padre. Ir al Padre por este camino, dice McPolin, es llegar a ser, por medio de su verdad, uno que comparte la vida del Padre.⁸

⁵ P. Borgen, *Bread from Heaven*, pp. 159-164.

⁶ H. H. Huber, *Der Begriff der Offenbarung im Johannes-Evangelium*, Vandenhoeck y Ruprecht, 1934, pp. 101-123.

⁷ James Montgomery Boice, *Witness and Revelaton in the Gospel of John*, Zondervan, Grand Rapids, Mich., 1970, p. 41: "It must be noted further in this same connection that in his presentation of Christ as the one whom God has sent, John does not permit his readers to think of Jesus as a mediator of revelation, or even as the ultimate mediator of revelation, in the same sense as the bearers of revelation known to the Hellenistic world. The ministry of Jesus derives its meaning from His source. And consequently it is not sufficient to regard Him merely as a revealer or *the revealer*. Jesus Christ must be acknowledged as *the revealer of the one true God*, the God of Israel, whom He designates as *Father*".

⁸ J. McPolin, "Mission in the Fourth Gospel", *IThQ*, 36 (1969), 113-122.

Para M. Berrouard, Cristo es revelador de la verdad⁹. Esta posición parece ser demasiado platónica. Cristo no es el camino hacia la verdad, sino que él es la verdad y es la vida. Por esta razón *él es el camino al Padre*¹⁰. F. Nötscher expone que el envío de Cristo tiene por objeto ofrecer a los hombres la revelación y la salvación: “En él apareció la revelación perfecta y él es el único camino de acceso al Padre y a la casa paterna (celestial). Por la revelación él nos conduce a la salvación eterna”¹¹. Este pensamiento adquiere su total claridad en las siguientes palabras de I. de la Potterie: “Al designarse como la verdad y la vida Jesús quiere decir que él nos conduce al Padre al hacernos visible al Padre y al comunicarnos la vida del Padre; Jesús es la verdad porque ahora él es la revelación del Padre”¹². El es la plenitud de esta revelación y “en su propia persona es la revelación por excelencia, total y definitiva”¹³.

A esta altura de nuestra discusión, acerca de si Juan presenta a Jesús como revelador del Padre o no, corresponde que exponamos lo que el mismo Juan dice al respecto. Cristo tenía la misión de revelar al Padre en el mundo, porque “a Dios nadie lo vio jamás, el unigénito Hijo, que está en el seno del Padre, él lo ha dado a conocer (1:18)¹⁴. El Hijo habla las cosas que vio y oyó cerca del Padre (8:38; 17:8) y ha dado a conocer el nombre

⁹ M. Berrouard, “Le Paraclet, défenseur du Christ devant la conscience du croyant (Jo. XVI, 8-11)”, *RSPT*, 33 (1949), 361-389, ver especialmente p. 377.

¹⁰ Ver en el capítulo cuatro la sección sobre la declaración de Cristo: “Yo soy el camino, la verdad y la vida”.

¹¹ F. Nötscher, “Vois divines et humaines selon la Bible et Qumran”, *La Secte de Qumran et les origines du Christianisme*, Coll. Rech. Bibl., V (1959), p. 147, cit. por I. de la Potterie, “Je suis la voie, la vérité, et la vie”, *NRT*, 88 (1966), 907-942, citado en p. 928, n. 62.

¹² *Loc. cit.*

¹³ *Ibid.*, p. 930.

¹⁴ M. E. Boismard, *El Prólogo de San Juan*, Fax, Madrid, 1967, pp. 139-140: “Dios, pues, ha enviado a su hijo al mundo para hablarnos. Esta es también la idea que expresa San Juan en su Prólogo: el Hijo único es al mismo tiempo la Palabra de Dios. Y el Prólogo termina con esta expresión: «A Dios nadie le ha visto; el Hijo único... es el que nos lo ha revelado» (Jn 1,18). Pero el Verbo no ha venido a revelarnos verdades abstractas; ha venido a hablar del amor del Padre para con sus hijos, del Padre que concede su Reino, que salva a los hombres y quiere asegurarles su felicidad”. En p. 142 se lee: “Dios, al enviar su Palabra al mundo, ha revelado lo que El es: el amor”.

de Dios lo cual significa revelar su carácter de amor (17:6,26). El Hijo es el revelador del Padre porque el que lo ve a él ve al Padre (12:45; 14:9) y porque siendo la verdad y la vida es el camino al Padre (14:6). Habría otros textos que mencionar acerca de la revelación en Juan ¹⁵, pero nosotros debemos prestar atención especialmente a los textos que contienen el verbo *apostéllein*.

Pasemos ahora a ver la revelación de Jesús tal como aparece en los textos que hablan de su envío con *apostéllein*. La esfera de la revelación en estos textos está planteada en 17:3: “para que (hína) te conozcan, el único Dios verdadero y a quien enviaste, Jesucristo” (Tr. MV). Cristo vino a revelar al único Dios verdadero y a Jesucristo en misión. Veamos primero el contenido de los textos que revelan a Dios. ¿Qué revela Cristo acerca de Dios? Según estos textos revela cuatro hechos fundamentales del Padre que mencionaremos a continuación.

Primero, Jesús da a conocer el nombre del Padre: “Padre justo, el mundo no te ha conocido ,pero yo te he conocido, y éstos han conocido que tú me enviaste (*apésteilas*). Yo les di a conocer (*egnōrisa*) tu nombre, y lo daré a conocer (*gnōrísō*) aún, para que (hína) el amor con que me has amado, esté en ellos, y yo en ellos” (Jn 17:25,26).

Los traductores de la Versión de los LXX usaron el verbo *gnōrizō* para traducir el verbo *yadah* cuando éste declara la voluntad de Dios (Sal 24:4; Eze. 20:11), o revela un conocimiento secreto cuya información a los hombres depende exclusivamente de la decisión divina (Jer. 11:18; Dan. 2:23,28-30). El Nuevo Testamento sigue usándolo en este mismo sentido y con este verbo se expresa la revelación que Dios hace de “su poder y salvación” (Rom 9:22-24; Hech 2:28). En forma especial este término aparece para exponer el hecho de que Dios da a conocer a los

¹⁵ J. M. Casabó, *Moral en Juan*, p. 73: “La teología joanina va centrada sobre la idea de revelación. En su esqueleto básico —en su contenido— Jn mantiene el anuncio kerygmático de los demás escritos neotestamentarios. Pero su formulación es distinta y muy personal. Nunca usa el verbo *kērússein* ni el vocabulario más usual del kerygma. Sus términos de revelación son más bien *alétheia*, *lógos*, *laleîn*, *didáskein*, *phaneroûn*, *anaggéllein*, *apaggéllein*; y, como uno de los más típicos, *martyreîn*”.

hombres su misterio, su secreto plan de salvación (Col 1:27; Ef. 1:9; 3:5,10; 6:19)¹⁶.

El verbo *gnōrizō* está estrechamente vinculado a la expresión de la voluntad del sujeto —Dios o Jesús— que lo emplea. Leamos como ejemplo Col. 1:27: “A quienes Dios *quiso* dar a conocer las riquezas de la gloria de este misterio entre los gentiles que es Cristo en vosotros, la esperanza de gloria” (cf. Rom 9:22; Ef. 1:9).

En el Evangelio de Juan este verbo sirve para presentar a Jesús como revelador (17:26; 15:15)¹⁷, quien al dar a conocer al Padre está ejerciendo su libre voluntad y lo revela como un Dios en relación de amor salvador con los hombres: lo da a conocer para que su amor esté en ellos (Jn 17:26).

Segundo, Jesús revela que el Padre es “ho Zōn” (el Viviente): “Como (*kathos*) me envió (*apēsteilen*) el Padre Viviente (*ho zōn*) y yo vivo por medio (*diá*) del Padre, también (*kaí*) el que me come aquél vivirá por medio (*diá*) de mí” (6:57). La vida del hombre en el Antiguo Testamento es considerada como el supremo bien orgánico o físico¹⁸, pero un bien que se extingue con la muerte¹⁹. En el Nuevo Testamento el término *zōē* (vida) sigue en la misma línea de pensamiento²⁰. Jesús revela al Padre como

¹⁶ R. Bultmann, “Gnōrizō”, *ThDNT*, I, 718-719.

¹⁷ *Loc. cit.*: “In John, Jesus is the subject of *gnōrizein* as the Revealer”.

¹⁸ Gerhard von Rad, “Life and Death in the OT”, *ThDNT*, II, 843-849, en p. 843: “The OT *hayym* does not cover all that we mean by life. It indicates only physical, organic life, and this for the most part as the epitome of the interrelated forces and phenomena. Yet for the Hebrews the term also includes an emphatic value judgment. Is it not merely that life is the initial presupposition of all goods and all striving. The possession of life is throughout the OT an intrinsic good which cannot be relativised. It is indeed the supreme good”.

¹⁹ R. Bultmann, “The Concept of Life in the OT”, *ThDNT*, I, 849-851, en p. 849: “The OT understanding of life cannot be deduced simply from the use of *hayym* though this points us to a typical aspect of this understanding. The phenomenon of natural life, whose primary subject is man, is not made the object of scientific observation and reflection in the OT, nor is it primarily regarded as a phenomenon of nature. It is the being which is man himself. This means that in the first instance it is temporal being. «Life» and «days (of life)» can be used synonymously, and the seeking, desiring or promising of life applies primarily to the continuation of existence”.

²⁰ R. Bultmann, “The concept of Life in NT”, *ThDNT*, II, 861-875, en pp. 861-862: “In the NT *zōē* (and *zēn*) is first used of the natural life

“ho Zōn” (el Viviente) lo destaca como el que supera completamente la muerte natural que el hombre no está en condiciones de vencer. Esta expresión del Evangelio es equivalente a “ho On” (El que Es) del Apocalipsis, cuyo sentido indica la supratemporalidad, eternidad y Deidad de Dios²¹. Jesús, sin embargo, no está hablando de lo que Dios es en sí mismo como una verdad teológica separada de su relación con los hombres. Habla más bien de lo que Dios es para aquellos con quienes se relaciona.

El texto que hemos leído y que afirma esta revelación contiene, además, elementos valiosísimos que permiten captar la libre actividad del Hijo en la comunicación de la vida trascendente que se origina en el Padre Viviente²². Hay, en este texto, tres frases que son equivalentes entre sí. Veámoslas en forma separada:

1. Como (kathós) me envió el Padre Viviente.
2. Y (kaí) yo vivo por medio (diá) del Padre.
3. También (kaí) el que me come aquél vivirá por medio (diá) de mí.

La comparación está expresada por “como... también”. El “como” abarca las frases uno y dos que son equivalentes entre sí para los efectos de la comparación, es decir que en la misma forma como el Padre envió al Hijo y de la misma forma como el Hijo vive por medio del Padre, también el que come al Hijo —Pan vivo que descendió del cielo— vivirá por medio de él.

Dado que las frases uno y dos son equivalentes también se establece entre ellas una comparación que se da por “kathós... kaí” (“como... también”). Según esto el Hijo es enviado por

of man. Its opposite and end are to be found in natural death. It is corruptible. It has limited extension in time. It stirs and moves. It is actual in the ability of what is alive to do things”.

²¹ F. Büchsel, “Eimí”, *ThDNT*, II, 398-400, esp. 398.

²² F. Mussner, *Zoé. Die Anschauung vom «Leben» im vierten Evangelium unter Berücksichtigung der Johannesbriefe*, München, 1952, p. 186, cit. por Casabó, *op. cit.*, p. 242, n. 91: “Zoé (aiónios) es para Juan el omnicomprensivo concepto salvífico, que contiene todo lo que el «Redentor del Mundo» enviado por Dios trae a los hombres”. Cf. Pedro Franquesa, “El concepto de vida sobrenatural en San Juan”, *CB*, 12 (1955), 241-249. Juan cuando habla de la vida física usa la palabra *psujē* (10:11,15,17; 12:25; 13:37; 15:13; 1 Jn 3:16). Dios no aparece nunca en el evangelio pero en las epístolas aparece dos veces (1 Jn 2:16; 3:17).

el Padre en la misma forma como vive por medio de él. Este envío se expresa por el verbo *apostéllō* por lo tanto se refiere a la ejecución de la misión, es decir que está cumpliendo su misión de dar vida en una relación con el Padre que es equivalente a la que tiene con él en cuanto a la vida que posee. Y el Padre “ha dado al Hijo el tener vida en sí mismo” (5:26) de tal manera que el Hijo es la vida (1:4) por lo cual Juan lo llama el “Verbo de vida” (1 Jn 1:1, cf. 1:2; 5:11,12,20). En esto el Hijo es igual que el Padre porque tiene vida en sí mismo así “como el Padre tiene vida en sí mismo” (5:26). El Hijo da la vida como un mandamiento del Padre (12:50), pero a la vez porque él mismo es la vida. De esto tiene plena consciencia pues se llama a sí mismo la resurrección y la vida (11:25; 14:6), pan de vida (6:35,48) luz de la vida (8:12), y da el agua de la vida (4:10,11; 7:38), el pan de vida (6:51), las palabras de vida (6:68) y la vida misma (6:33; 10:10; 1 Jn 4:9).

La revelación que el Hijo hace del Padre como el Dios Viviente, es decir como Dios que está dando vida a los hombres, es auténtica y completa porque en ella manifiesta la naturaleza de su propio ser y expone el libre ejercicio de su voluntad puesta al servicio de la misión que comparte con el Padre en todas sus actividades.

Tercero, Jesús revela las palabras del Padre. “Pues el que Dios envió (apéstēilen) las palabras (ta rēmata) de Dios habla (lalei)” (Jn 3:34. Tr. MV; cf. 17:8). El término *rēmata* (palabras) se emplea en LXX para traducir *debarim* cuando tiene el sentido de historia por cuanto la historia es el acontecimiento relatado por la palabra²³. En este criterio el acontecimiento y la palabra deben necesariamente coincidir por lo cual, en *rēmata*, se incluye la verdad como un elemento indispensable. En la misma forma como la verdad debe estar presente entre el hecho y la palabra también debe existir una relación de fidelidad entre

²³ Gerhard Kittel, “Légō, lógos, rēma, laléō”, *ThDNT*, 69-143, “In connection with *rēma* we might mention here *dabarim* - *rēmata*, history as is used in 3 Bas. 11:41, or Gen. 15:1; 22:1, in such cases is in keeping with the linguistic sense of the Greeks. History is the event established and narrated in the word, so that the thing and its meaning may both be seen, as expressed by the Heb. *debarim* in the plural”.

el que habla y el que escucha. En el Nuevo Testamento ocurre exactamente lo mismo, especialmente en la frase “las palabras de Dios”²⁴. Juan no es una excepción a esta línea de pensamiento²⁵.

Cristo *lalei* (habla) las palabras de Dios²⁶. ¿Cómo pueden ser hablados los hechos históricos? En la LXX se usa en el sentido de publicar un mensaje divino²⁷. Juan usa este verbo casi exclusivamente teniendo por sujeto a Jesús y en él la palabra “es siempre *légein* genuino, o la palabra hablada concretamente”²⁸. En consecuencia Cristo habla las palabras de Dios con sus labios y con sus hechos. Se trata de una revelación del Padre como un Dios comunicándose históricamente con los hombres. Su palabra adquiere en la misión de Jesús una expresión concreta y plena.

En esta comunicación histórica tiene que estar presente la verdad. Cristo, como la expresión histórica de Dios, no puede ser una mera sombra del Padre, ni tampoco puede ser su parcial manifestación. Tiene que ser la plenitud de la divinidad hecha palabra histórica. Esta plenitud debe incluir el ejercicio pleno de la propia voluntad de Jesús, pues de lo contrario no habría total concordancia entre el Padre y su comunicación histórica, ni podría darse una verdadera fidelidad al Padre de parte de los hombres cuando creen en el Hijo. Sólo siendo el Hijo totalmente igual al Padre —incluido el ejercicio libre de su propia voluntad— puede el Hijo ser su auténtica palabra histórica. Con esto no se afirma la idea de que el Hijo realice su propia voluntad prescindiendo del Padre: él declara que no es así pues hace la voluntad del Padre. Todo lo que decimos es que ambas voluntades

²⁴ *Ibid.*, p. 112: “In all these cases the specialised use of *debar-Yahweh* developed in the OT is not merely the basis of NT usage but maintains its original reference to the OT world of revelation. The fact that it refers to individual passages simply shows that what is in view is not a theory of the Word of God but the concreteness of the divine speaking as a historical event”.

²⁵ *Ibid.*, p. 129.

²⁶ F. M. Braun, “Verba et opera”, *Jean: Le Mystère de Jésus-Christ*, pp. 99-118.

²⁷ D. J. Dupont, *Christologie*, p. 20: “Dans la Bible grecque, il prend un sens plus solennel: on l’emploie fréquemment pour les prophètes qui «parlent» au nom de Dieu; pris au sens fort, *lalein* en vient ainsi à signifier: publier un message divin”.

²⁸ G. Kittel, art. cit., p. 119.

coinciden, no por medio de algún extraño automatismo inexistente, sino porque el Hijo ha elegido libremente someterse a la voluntad del Padre.

Este sometimiento del Hijo al Padre no es la base de su unidad con él como piensa Radermakers y C. K. Barret²⁹. En realidad el Hijo no está unido con el Padre en virtud de su dependencia de él, sino por causa de su unión total con el Padre permanece siempre dependiente de él. Se trata de un sometimiento como consecuencia y no de un sometimiento como causa. Es cierto que la dependencia del Padre impide que su unidad con él sea destruida, pero este hecho no transforma la dependencia en causa de la unidad.

El Hijo revela al Padre como un Dios que toma la iniciativa de la comunicación con los hombres y lo hace como un acto de su propia voluntad ejercida libremente y expresada auténtica y plenamente por la misión histórica de Jesús.

Cuarto, Jesús revela la obra de Dios. “Esta es la obra de Dios, que creáis al que (hón) él envió (apésteilen)” (Jn 6:29. Tr. MV). El Hijo revela al Padre como un Dios que está actuando en la vida de los hombres y en relación con el Hijo. El hecho de que la obra de Dios se realiza en la vida toda del creyente y no en un acto aislado de ella se desprende del verbo “creáis” (pisteūēte) que está en presente continuo. La obra de Dios, entonces, es transformar al hombre incrédulo en un hombre que vive toda una vida de fe.

La relación del Padre con el Hijo en esta obra aparece en el pronombre *hón* (al que) que consideraremos más adelante. Digamos, sin embargo, que señala el lugar del Hijo en la realización histórica de la misión como la Persona de la Deidad que tiene la actuación principal en ella. Por esta razón el Padre obra en la vida de los hombres para que éstos crean en él. Tanto el Padre, al obrar de esta manera, como los hombres al creer en él reco-

²⁹ J. Radermakers, “Mission et apostolat”, *StEv*, II (1964), 107: “Dans l’unité de Dieu, le Fils n’est que dépendence; il subsiste égal au Père, dans cette dépendence de tous les instants”. C. K. Barrett, *John*, p. 214: “Jesus is what he is only in humble obedience to and complete dependence upon the Father. He has no independent status; he even has no independent will or judgment”.

nocen y afirman la plena divinidad del Hijo y, por lo tanto, por ser Hijo, su libre actividad en la misión³⁰. Por otro lado Cristo hace posible la revelación de la obra del Padre porque vino en misión al mundo para que el Padre obre, en la vida de los hombres, la fe en el Hijo que los salva para la vida eterna. La misión del Hijo es la revelación salvadora de un Dios que obra para beneficio de los hombres.

Ya hemos visto que los textos en los cuales se habla de la misión de Jesús con el verbo *apostéllō* indican que el Hijo revela el carácter (el nombre) del Padre como un Dios que está en relación de amor salvador con los hombres (17:25,26), revela que el Padre es "el Viviente" (6,57) que da la vida eterna a los hombres condenados a muerte, revela las palabras (3:34; 17:8) del Padre demostrando que Dios está en comunicación con los hombres y revela las obras de Dios (6:29) como una actividad salvadora que hace nacer la fe en los hombres incrédulos.

Estos mismos textos muestran también la libre expresión de la voluntad de Jesús en toda su actividad de revelación del Padre. Así aparece en el uso del verbo *gnōrizō* con el cual Jesús dice que da a conocer el nombre del Padre, también pasa lo mismo en la equivalencia de su envío con su vida en el Padre, con las palabras que él habla y con el lugar preponderante que el Hijo ocupa en toda la misión histórica.

b) *Jesús Revela al Hijo*. Dijimos que los textos de la misión con *apostéllein*, además de indicar que Jesús revela al Padre, se-

³⁰ Muy recientemente José O. Tuñí Vancells ha escrito una tesis doctoral sobre la liberación en Juan que titula *La Verdad os hará libres, Jn 8,32*, Herder, Barcelona, 1973. En ella concluye que la libertad de Cristo existe en él porque es Hijo. Esto mismo ocurre con los creyentes. En pp. 203-204: "Que Jesús sea el Hijo quiere decir que Jesús es relación al Padre... Una exégesis del conocido texto Jn 5,19.30 lleva a la misma conclusión: en Jesús habla y actúa el Padre. Por ellos el *Leitmotiv* de la obra de Jesús es, en el cuarto evangelio, el hacer la voluntad del Padre. Y, consiguientemente, lo que parece ser la inconsistencia del «Hijo», es precisamente aquello que le constituye en Hijo, y que, como tal, da consistencia a su persona. Si recordamos aquí lo dicho sobre la liberación y la libertad en los análisis que anteceden, se podrá percibir en toda su fuerza que Jesús es el punto culminante de la dinámica de la liberación, tanto para la libertad judía, como en el cuarto evangelio. Jesús, en cuanto Hijo, es la personificación del que hemos llamado «sentido positivo» de la liberación. No en cuanto que Jesús ha sido liberado, sino en cuanto que su ser mismo es «el Hijo» y, por tanto, «el libre»".

ñalan también que revela al Hijo. En estos textos hay dos revelaciones muy importantes acerca del Hijo. Veamos ahora cuáles son.

Primera, Jesús revela que es el Hijo de Dios. “A quien (hón) el Padre santificó y envió (*apésteilen*) al mundo, vosotros le decís: Blasfemas, porque dijo, Hijo de Dios soy?” (10:36. Tr. MV). La característica del Hijo de Dios, según el Antiguo Testamento, es el hecho de haber sido escogido para realizar una misión divina y su total entrega a ella³¹. Esta característica se manifiesta más claramente cuando el título Hijo de Dios equivale al de Siervo de Yahvéh o al de Mesías³².

En el Evangelio de Juan se equipara el título Hijo de Dios con “el Rey de Israel” (1:49) y con “el Mesías” (11:27). Revela la intimidad que existe entre el Padre y el Hijo, dado que el Hijo “no se revela sino revelándonos sus lazos de intimidad con el Padre”³³. Intimidad que se expresa en términos de una total unidad con el Padre³⁴ y de una entrega completa “a la misión

³¹ O. Cullmann, *Cristología*, p. 325: “Para el Antiguo Testamento y el judaísmo lo que caracteriza al hijo de Dios no es primordialmente la posesión de una fuerza excepcional, ni una relación de sustancia con Dios en virtud de haber sido divinamente engendrado; sino el ser *escogido* para realizar una misión divina particular, y el tener que obedecer estrictamente al llamado de Dios”. R. Bultmann, *Theology of NT*, I, 130-131, dice que lo básico en este título en el AT es “the power in the life of the divine man”.

³² D. J. Dupont, *Christologie*, 283: “Le titre de «Fils de Dieu» est un titre royal équivalent à peu près à celui de «Messie»”. O. Cullmann, *Cristología*, p. 315: “Aun cuando sea verdad que no tengamos referencias inconcusas, resulta, sin embargo, difícil admitir que este atributo real (Hijo de Dios) no le haya sido conferido, a veces, al Mesías, tanto más cuanto que la esperanza mesiánica de los judíos estaba estrechamente asociada a la idea de la realeza: el Hecho de que los Salmos reales hayan sido aplicados al Mesías, lo demuestra con claridad”. J. Ratzinger, *Foi Chrétienne hier et aujourd'hui*, París, 1969, p. 144, dice que el título Hijo de Dios “se rattache à la «théologie royale» de l'A.T.”.

³³ Paul Faynel, *Jesucristo, el Señor*, Sígueme, Salamanca, 1966, p. 129, dice además, “Pero precisamente estos lazos son de una intimidad tal que no nos dejan ninguna duda posible acerca del realismo y de la fuerza de esta palabra «Hijo»” (20,17)”.

³⁴ O. Cullmann, *Cristología*, p. 343: “En Juan también se encuentran de nuevo los dos motivos sinópticos de la obediencia del Hijo al Padre y de la unidad entre el Padre y el Hijo en la obra reveladora de Dios. Pero el segundo motivo se pone ahí de manifiesto más vigorosamente por ser mayor la insistencia del Evangelio de Juan en la idea de que Dios se revela. En este cuadro de la historia de la salvación, la noción de «Hijo de Dios» se reúne con la de *Logos*”.

divina”³⁵. Esta entrega es tan completa que el Hijo depone su propia vida sin que nadie se la quite, pero a la vez es una expresión de su intimidad con el Padre porque la entrega de su vida constituye el mandamiento que el Padre le dio (Jn 10:17,18).

Hay que agregar, además, que en esta intimidad entre el Padre y el Hijo existe una comunicación de todas las cosas (pánta, 5:20) sean éstas del pasado que se prolonga hasta el presente (deíknusin, 5:20), o pertenezcan todavía al futuro (deíxei, 5:20). Digamos, entonces, que la relación del Padre y el Hijo se revela en el título Hijo de Dios como una relación eterna, que no se limita a esta vida ni a la historia de este mundo, sino pertenece a la eternidad, pero se revela a los hombres por medio de un activo ministerio misional en el cual el Hijo no ha perdido ninguno de los atributos —los mismos del Padre— que tenía antes de venir al mundo³⁶. Entre estos atributos está el libre ejercicio de su voluntad. Si negamos que Cristo tuvo esta libertad participaríamos del escándalo de los judíos que querían apedrearlo, según las palabras que ellos mismos dirigieron a Jesús, “porque tú siendo hombre te haces Dios” (10:33). Cristo, como Hijo de Dios, manifiesta tener todo lo que Dios tiene y obrar lo que Dios obra porque, dice, “el Padre está en mí, y yo en el Padre” (10:38).

³⁵ D. Mollat, “La divinité du Christ d’après saint Jean”, *LV*, 9 (1953), 101-134, lo citado es de p. 121.

³⁶ C. H. Dodd, *Interpretation*, p. 262: “The relation of Father and Son is an eternal relation, not attained in time, nor ceasing with this life, or with the history of this world. The human career of Jesus is, at it were, a projection of this eternal relation (which is the divine agápē) upon the field of time. It is such, not as a mere reflection, or representation, of the reality, but in the sense that the love which the Father bore the Son «before the foundation of the world», and which He perpetually returns, is actively at work in the whole historical life of Jesus. That life displays the unity of Father and Son, in ways which may be described as «knowledge» or «indwelling», but are such, not in the sense of withdrawn contemplation like that recommended by «Hellenistic mysticism», but in the sense that the love of God in Christ creates and conditions an active ministry of word and deed, in which the words are pneuma kai zōē, and the deeds are sēmeia of the eternal life and light; a ministry which is also an aggressive conflict with the powers hostile to life, and ends in a victory of life over death through death. The love of God, thus released in history, brings men into the same unity of which the relation of Father and Son is the eternal archetype”.

Segunda, Jesús revela que su misión es divina. “Pues yo tengo mayor testimonio que el de Juan: pues las obras que el Padre me ha dado para que realice completamente, estas mismas obras que hago, dan testimonio en mi favor de que el Padre me ha enviado (apéstalken)” (5:36. Tr. MV). “Yo lo conozco porque de junto a él soy y él me envió (apésteilen)” (7:29, Tr. MV). “Jesús les dijo: si Dios fuera vuestro Padre, me amaríais; pues yo desde Dios salí y he llegado; porque no vine de mí mismo sino él me envió (apésteilen)” (8:42, Tr. MV).

Estos textos dicen que la misión de Jesús está vinculada con el Padre, que él vino desde el Padre y que él salió de junto a Dios y ha llegado a este mundo en misión. Una misión que el Hijo no proyectó, ni ejecuta solo. El Hijo ejecuta obras que se transforman en testimonio de la divinidad de su misión porque el Padre está presente y actuando en ellas.

La expresión de la voluntad del Hijo al actuar en la misión histórica se manifiesta en estos textos por los verbos “conozco” (oida) y “salí” (exēlthon). El primero hace referencia a una relación especial con el Padre que permite el ejercicio libre de la propia voluntad incluida en el segundo. No dedicamos aquí más espacio a estos verbos porque los desarrollaremos más ampliamente en la segunda sección de este capítulo.

Resumiendo podemos decir que los textos que hablan de la realización histórica de la actividad misionera cumplida por Jesús contienen una doble revelación del Hijo. En primer lugar lo presentan como Hijo de Dios, título en el cual se expone la intimidad del Hijo con el Padre en una relación de completa igualdad que incluye la posesión de los mismos atributos, entre los cuales está el ejercicio libre de la voluntad. En segundo lugar, estos textos dicen que la misión del Hijo es una misión divina que cuenta con la total adhesión del Padre porque se originó en él sin que esto excluya la posible participación activa del Hijo en tal origen por cuanto él está plena y voluntariamente activo en la manifestación histórica de esta misión.

c) *La Actividad del Padre en la Revelación.* Establecido que Jesús es el Revelador del Padre, de sí mismo y del carácter de su misión, debemos considerar en qué forma actúa el Padre en esta

actividad de revelación que Jesús cumple al ejecutar la obra del envío.

Antes de que los hombres vayan a Jesús tienen que oír al Padre y aprender de él (6:45). Cristo, para poder revelar la persona del Padre, recibió de él las palabras que transmitió a sus discípulos y éstos las recibieron (17:6-8). En Juan 14:7-11, Jesús aparece como la viviente revelación del Padre en la que los dos actúan juntos porque él está en el Padre y el Padre en él (vv. 10,11) y porque el Padre permanece en él (v. 10). El que ve a Jesús con los ojos físicos, también contempla en él la realidad de su unión con el Padre: "ve al Padre" con los ojos de la fe (v. 9). Esta comunión perfecta entre el Padre y el Hijo se manifiesta en las palabras de Jesús, las cuales son palabras de revelación que Jesús no pronuncia de sí mismo (v. 10), sino que es el mismo Padre que las pronuncia a través de él. Los discípulos debieran creer con fe inmediata que el Padre y el Hijo actúan juntos en esta revelación, pero si no tuviesen esta clase de fe, debieran, por lo menos, creer por las obras que Jesús hace (v. 11), pues en ellas el Padre y el Hijo obran juntos. Esta fe conduce al conocimiento del Padre y del Hijo.

La fórmula "ho pémpsas me", que Cristo repite veintisiete veces, habla muy claramente de la participación del Padre en la actividad de revelación que cumple la misión. James M. Boice, al presentar el envío de Cristo como un elemento que establece su actividad reveladora, descuida completamente esta fórmula. Según ella el Padre y el Hijo obran juntos en la actividad de revelación, en el contenido del cual el Padre aparece como digno de honra (5:23), como poseedor de la obra que el Hijo vino a cumplir (4:34), como comprometiendo su voluntad en esta obra (5:30; 6:38), como actuando para atraer los pecadores hacia Cristo (6:44), como verdadero (7:28), como poseedor de la verdadera doctrina (7:16; 8:26) que Cristo enseña a los hombres (8:26; 12:49; 14:24), como presente en Cristo (8:16,29; 12:45), como poseedor de gloria (7:18), como testigo en favor del Hijo (5:37; 8:18), como objeto de fe (12:44), como dador de vida eterna (5:24) y como dador del Hijo por amor (3:16,17)³⁷.

³⁷ Para un estudio del Padre como dador, ver A. Vanhoye, "L'oeuvre

d) *Resumen.* Terminemos nuestro estudio de la revelación de Jesús contenida en los textos que exponen la realización histórica de su misión, afirmando que Cristo es el Revelador del Padre y de sí mismo. Esta revelación es total y definitiva porque en su persona se expone a los seres humanos la más grande de todas las revelaciones, a saber la íntima comunión que existe entre el Hijo y el Padre, gracias a la cual el Hijo pone toda su voluntad, en ejercicio libre y voluntario, al servicio de la misión salvadora; y por la cual el mismo Padre estuvo en Cristo cumpliendo la actividad de revelación incluida en la misión.

2. La acción del Hijo en la actividad de salvación

En el capítulo cuatro hemos visto que el Cuarto Evangelio presenta a Cristo como “el Salvador del mundo” (4:42; cf. 1:29: 1 Jn 4:14). Ahora debemos preguntarnos, ¿de qué salva al mundo? Su misión era salvarlo de la condenación del juicio: “Porque de tal manera amó Dios al mundo, que ha dado a su Hijo unigénito, para que todo aquel que en él cree, no se pierda, mas tenga vida eterna. Porque no envió Dios al Hijo al mundo para condenar al mundo, sino para que el mundo sea salvo por él” (3:16,17). “Al que oye mis palabras, y no las guarda, yo no le juzgo; porque no he venido a juzgar al mundo, sino a salvar al mundo” (12:47; cf. 5:34; 10:9). Oscar Cullmann dice que en el título “Salvador” está presente la idea cristológica del sufrimiento expiatorio en la cruz y por consecuencia se podría relacionar con “el cordero de Dios que quita los pecados del mundo” (1:29)³⁸.

du Christ don du Père (Jn 5,36 et 17,4)”, *RchSR*, 48 (1960), 377-419. El verbo *dídōmi* (doy) aparece 15 veces en la oración sacerdotal (cap. 17), 11 veces en el capítulo seis, 8 veces en el capítulo cuatro y en el capítulo cinco se emplea para hablar de la relación entre el Padre y el Hijo. Define al Padre en primer lugar: 30 veces se refiere a él y 7 a Jesús. El Padre se define como “el que da”: da a Jesús (3:16), da la fe (6:65), da el Paracleto (14:16) y da todo lo que los discípulos pidan (15:16; 16:23). Al dar a Jesús no lo envió vacío sino con todas las riquezas del Padre: con sus palabras (17:8; 12:49; cf. 3:34; 7:16; 8:26; 12:50; 14:24; 17:14), con sus obras (5:36; 17:4; cf. 4:34; 9:3; 10:32,37), con la vida (5:26; cf. 5:21; 17:2-3), con todas las cosas (3:35; 13:3; cf. 17:10) y con todo lo que Jesús le pide (11:12; cf. 11:42).

³⁸ O. Cullmann, *Cristología*, p. 281.

R. Bultmann considera que aunque las palabras "Salvador del mundo" atribuyen a Jesús el título helenístico del "Salvation-bringer" su significado es más frecuentemente expresado por el título judío, Mesías³⁹. De acuerdo con C. H. Dodd, el título de Salvador del mundo en el Antiguo Testamento es dado, a veces, a los libertadores humanos de Israel, pero más específicamente a Dios mismo⁴⁰.

a) *Antecedentes Veterotestamentarios*. Jesús es salvador y también el Padre es salvador. Esto aparece claro en Juan 3:16 donde se dice que Dios quiere salvar al mundo por medio del hijo. Esta idea tiene un sólido antecedente veterotestamentario en los conceptos de *yasha'* y *go'el*.

El *Go'el* es el Redentor. Esta idea comienza a aparecer desde el mismo Génesis. La primera vez que se emplea surge de labios de Jacob quien, al bendecir a los hijos de José, dice: "El Angel que me *redimió* de todo mal bendiga a estos jóvenes" (Gen 48:16). En Exodo 6:6 y 15:13 se presenta a Dios como redimiendo a Israel de Egipto. en Levítico capítulos 25 y 27 nace el concepto del pariente cercano redentor que debía librar la propiedad de su familiar pobre. Este concepto se desarrollará más ampliamente en Números 5:8; 1 Rey 16:11 y aparece muy claramente expuesto en el libro de Ruth. En Proverbios es Dios el pariente cercano que redime al pobre y al necesitado (Prov. 23:10,11). Uno de los pasajes más importantes se registra en Isaías 59:20: "El Redentor vendrá a Sión y a los que se volvieren de la iniquidad en Jacob, dice Yahvéh". Job expresa su profunda confianza en su Redentor que vive (19:25) y el Salmista llama a Dios "roca mía, y redentor mío" (19:14) y le suplica que redima su

³⁹ R. Bultmann, *Theology*, II, 36: "Jesus, accordingly, can be called «the savior of the world» (4:42; 1 Jn 4:14). While in this term he is accorded the specifically Hellenistic title of the salvation-bringer, the meaning of his sending is more frequently expressed by the title that comes out of the Jewish and earliest Christian tradition: Messiah".

⁴⁰ C. H. Dodd, *Interpretation*, p. 238: "The title *sōtēr*, which in the Old Testament (representing always some derivative from the root *ysh'*) is sometimes given to human deliverers of Israel from its enemies, but mostly to God Himself, is in the New Testament most common in works of relatively late date".

alma (Sal. 69:18; cf. 77:15; 78:35; 103:4; 106:10; 107:2)⁴¹.

La palabra *yasha'* significa salvar. De ella derivan los nombres Josué y Jesús. Dios salvó a Israel de Egipto (Exo. 14:30; Isa. 43:3) y de sus enemigos (Núm. 10:9; Deut. 20:4). También lo salvó de adversidades y tribulaciones (1 Sam. 10:19). Muchas veces Dios salvó a su pueblo por medio de Saúl (1 Sam. 9:16), por medio de Jonatán (1 Sam. 14:6ss) y por medio de muchos otros. En todos estos casos se deja bien claro que es Dios quien realmente salva (Jue. 7:2; 1 Sam. 14:6; 1 Sam. 14:39; 2 Rey. 13:5; Isa. 19:20). Además de salvar a su pueblo, Dios también salva a los individuos que claman a él (Job 5:15; 22:29; Sal. 76:9; 72:4,13; 34:18; Prov. 28:18). Los salva solamente a causa de su misericordia (Sal. 109:26). El único salvador que existe es Dios (Isa. 43:11). Salva no solamente a su pueblo sino a todos los hombres: "Mirad a mí, y sed salvos, todos los términos de la tierra, porque yo soy Dios, y no hay más" (Isa. 45:22). En el Mesías se encarnaría todo el poder salvador de Dios por lo tanto su venida se proclama con estas palabras: "He aquí viene tu Salvador (Isa. 62:11; cf. Zac. 9:9; Isa. 35:4)⁴².

b) *Frecuencia de Sōzō y Sōtēria en Juan*. Según el Evangelio de Juan la salvación es para todo el mundo y tanto el Padre como el Hijo actúan para ofrecerla (3:16,17; 12:47). El verbo *sōzō* (salvo) aparece seis veces en el Cuarto Evangelio (3:17; 5:34; 10:9; 11:12; 12:27,47) y *sōtēria* (salvación) una vez, cuando Jesús dice a la samaritana que la salvación viene de los judíos (4:22). El verbo se aplica a Lázaro con el sentido de sanidad física (11:12), a los que creyeron en Juan el Bautista (5:34), a los que entran por la puerta que es Jesús (10:9), al mundo (3:17; 12:47) y Jesús la usa una vez dándole el significado de liberación (12:27).

c) *Significado de Kosmos en Juan*. Cristo vino para salvar al mundo. La palabra mundo tiene varios significados en Juan: indica al universo físico, al universo animado que está bajo la dirección del hombre, a la humanidad o sociedad humana y a los

⁴¹ Robert G. Girdlestone, *Synonyms of the Old Testament*, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids, Mich., 1897, pp. 117-119.

⁴² *Ibid.*, pp. 124-125.

que se vuelven en contra de Jesús y están bajo la dirección de Satanás⁴³. En los textos de 3:16 y 12:47 se refiere a la humanidad, al conjunto de los hombres como objetos del amor de Dios a quienes trata de salvar dándoles a su Hijo⁴⁴.

d) *¿En qué consiste la salvación?* Consiste en ser librado de la condenación del juicio y recibir la vida eterna. Juan explica la salvación de la condenación del juicio en 3:17-21. El que cree no es condenado, pero el que no cree ya es condenado (v. 28). La condenación consiste en "que la luz vino al mundo, pero los hombres amaron más las tinieblas que la luz porque sus obras eran malas" (v. 29). Las tinieblas y las obras malas están unidas por la partícula causal *gar*. Aquí las malas obras constituyen la causa y el amor a las tinieblas la consecuencia. En el versículo 20 el asunto queda claro: Todo el que hace cosas malas odia la luz y no va a la luz para que sus obras no sean reveladas como malas obras.

Lo opuesto de "el que hace malas obras" (*ho faula prássōn*) no es aquí el que hace buenas obras sino "el que practica la verdad" (*ho poiōn tēn alētheian*), en 5:29, sin embargo, se plantea a "los que hacen las buenas obras" (*hoi ta agatha poiēsantes*) como lo opuesto de "los que hacen las cosas malas" (*hoi ta faula práxantes*). Hay que observar que en ambas referencias se produce el mismo cambio de verbos: *prássein* para el que hace malas obras y *poiēin* para el que hace la verdad o buenas obras. Debemos

⁴³ R. E. Brown, *The Gospel according to John (I-XII)*, pp. 508-509. F. M. Braun, "Le «monde» bon et mauvaise de L'Évangile Johannique", *VS*, 88 (1953), 580-598; 89 (1953), 15-29, significa la totalidad de los seres creados, universo, tierra habitada (1:4,9) y está en tinieblas y ceguera por lo cual es necesariamente engañoso. J. Giblet, "Les Promesses", *Irénikon* (1957), p. 25, el mundo es el universo, el conjunto de las cosas creadas y teatro de la obra de la redención (1:10). Es también la humanidad como conjunto de hombres que son objeto del amor de Dios, que liberadamente limitan su horizonte a las cosas terrestres (7:7) que no buscan más que su propia gloria (5:44) y que están en contra de Dios y sus obras son malas (3:19-21). El mundo son los enemigos de los apóstoles en su misión (15:18-21).

⁴⁴ J. Giblet, art. cit., *Irénikon* (1957), p. 25; J. McPolin, art. cit., *IThQ* (1969), p. 118; J. M. Braun, art. cit., *VS* (1953), p. 16; P. Della Madre de Dio, "Lo Spirito Santo", *EC* (1956), p. 447, mundo en Juan 14:17 está en el sentido peor de todos los usos que aparecen en Juan.

dejar dicho aquí que el verbo *prássein* aparece sólo estas dos veces en todo el evangelio de Juan ⁴⁵.

Hay una doble distinción en el significado de estos verbos: *Poiein* señala el objeto o finalidad de un acto y produce una existencia real; *prássein*, en cambio, indica los medios de la acción y destaca la mera repetición de un acto sin que tal actividad produzca nada concreto ⁴⁶. Los *praktikoí* son meros actores del mal: realizan mucha actividad, pero al final no tienen nada concreto que mostrar, como en una obra de teatro. Los *poiētai*, por el contrario, son constructores de la verdad y del bien. Al final de su actividad, como los constructores de un edificio, tienen un producto concreto que mostrar: “sus obras han sido trabajadas (*eirgasména*) en Dios” (3:21).

Además de observar el contraste de los verbos, para explicar el juicio es necesario captar el contraste de los sustantivos que se emplean: *faulos*, *alētheia* y *agathón*. *Faulos* no refiere a la maldad activa en la que el sujeto se autocorrompe y trata de corromper a los demás (*ponerós*), ni siquiera a la maldad pasiva de simple autocorrupción del sujeto (*kakós*); *faulos* es la maldad en el sentido de movimiento en el vacío, en el sentido de la imposibilidad de que surja producto alguno de su práctica ⁴⁷. Por lo tanto el sustantivo y el participio verbal en “*ho faula prássōn*” enfatizan el estéril resultado final del que hace malas obras. El “ya ha sido juzgado” (v. 18) porque tanto la excitación inútil de su actividad como lo vacío de sus actos le dan un sentimiento de frustración tan identificado con la nada que se ve forzado a convertir su *faulós* en obras de maldad activa (*ponerá*, 3:19) tornándose en un agente de las fuerzas del mal para transmitir la corrupción de las tinieblas. Esta actividad “misional” en favor de la maldad produce el aberrante resultado de amar “mucho más las tinieblas que la luz”. Cristo no vino para juzgar a estos hombres porque ya están bajo la condenación del juicio. Pero su presencia inicia el proceso contra ellos. Más bien vino para traer

⁴⁵ J. M. Casabó, *op. cit.*, p. 39. Nunca se emplea para designar la acción de Dios y generalmente tiene una connotación negativa.

⁴⁶ Richard C. Trench, *Synonyms of the New Testament*, Eerdmans, Grand Rapids, Michigan, 1966, pp. 361-364.

⁴⁷ Trench, *op. cit.*, p. 317.

salvación a estos condenados actores de malignidad. Los que creen en El no son condenados, es decir son salvados de la condenación (3:18). Pero los que no creen en El “ēdē kékritai”, ya estaban (3:18; 5:29), y siguen condenados a una resurrección de juicio (3:18; 5:29).

La diferencia entre el que resucita para vida y el que resucita para condenación no está en el hecho de hacer el bien o hacer el mal, sino en un plano más profundo del cual dependen las obras de bien o mal que puedan hacer. Este plano más profundo se expresa en la frase “*hoti mē pepísteuken*” (porque no ha creído). La incredulidad aquí no se plantea como un hecho objetivo, aunque esté implicado, sino más bien como base de condenación⁴⁸.

Juan, al culpable de incredulidad lo llama “*ho mē pisteúōn*” (el incrédulo) y al que no es culpable de este delito “*ho pisteúōn*” (el creyente) (3:18). Aquí la fe es fundamental, pero no como sustantivo ni siquiera como pleno verbo: está expresada con el verbo sustantivado por el cual se señala que ya no hay separación entre el hombre como sujeto y la fe como objeto que éste debe alcanzar. En “*ho pisteúōn*” la fe y el hombre se han unido sustancialmente, constituyen un nuevo ser. Por el contrario en “*ho mē pisteúōn*” la separación del hombre y la fe es un hecho tan consumado que a menos que nazca de nuevo (3:3) permanecerá en la condenación hasta su juicio escatológico y definitivo. Insistamos en que no se ejecuta este juicio definitivo sobre los incrédulos por la venida de Cristo, sino más bien se abre la posibilidad de que ellos puedan nacer de nuevo y ser salvados de la condenación en la que se encuentran. Cristo no vino a juzgarlos, sino a salvarlos (3:17; 8:15; 12:47).

Hay dos modos de ser en relación con Cristo: ser creyente o ser incrédulo. Estos dos modos de ser aparecen contrastados una y otra vez en Juan: Habla de los que son de Dios (1:13; 8:47; Cf. 1 Juan 3:9; 4:1,2,4,6; 5:1,4,18,19) y de los que son del diablo (8:44; Cf. 1 Juan 3:8,10), de los que nacen de arriba (*ánōthen*, 3:3,7) y de los que vienen de abajo (*ek tōn kátō*, 8:23), de los que ya no son de este mundo (15:19; 17:14,16) y de los

⁴⁸ Abbott, *Grammar*, 2253.

que son de este mundo (*ek toutou tou kosmou*, 8:23 cf. 1 Juan 2:16; 4:5); de los que andan en la luz (12:35; cf. 1 Juan 1:7; 2:10) y de los que andan en tinieblas (8:12; 12:35; cf. 1 Juan 2:11).

e) *El Juicio que Cristo Introduce*. La condenación del hombre incrédulo que se produce con la venida de Cristo no es pronunciada por Cristo, sino por su rechazo de la luz al amar más las tinieblas que la luz (3:19)⁴⁹. Los que creen, en cambio, se salvan de la condenación y de la esclavitud de Satanás (8:31,32) porque creen en Cristo y porque Satanás ya ha sido condenado. En este sentido Jesús puede decir “ahora es el juicio de este mundo, ahora el príncipe de este mundo será echado fuera” (12:31). También el Espíritu Santo al convencer al mundo de pecado y guiarlo a creer confirmará que el príncipe de este mundo “ha sido ya juzgado” (16:8-11). Cristo ejecuta una obra de juicio, pero aun este juicio, como toda su obra, es una actividad salvífica porque condena a Satanás para librar a sus cautivos. No es, entonces, una contradicción que Jesús diga “no ha venido a juzgar al mundo” (12:47) y diga también “Y si yo juzgo, mi juicio es verdadero” (8:16; 5:30).

El juicio que se ejecuta sobre Satanás es ya su juicio escatológico y definitivo, no así el de los incrédulos, cuyo juicio escatológico está reservado para el día de la resurrección, la cual será, para ellos, una *anástasis kriseōs* (resurrección de juicio,

⁴⁹ F. M. Braun, “Le «monde» bon et mauvaise de l'Évangile johannique”, *VS*, 89 (1953), 15-29. Dice que aunque Cristo no vino a juzgar al mundo los hombres al no aceptarlo como salvador se autocondenan y quedan bajo la ira de Dios. R. Bultmann, *Theology of the New Testament*, II, 38: “El que cree no es juzgado (no condenado), pero el que no cree permanece en tinieblas, permanece bajo la ira de Dios y es por lo tanto juzgado (condenado)”. . . . El juicio “tiene lugar en la respuesta del hombre a la palabra de Jesús”. C. H. Dodd, *The Interpretation*, pp. 208-212, dice que *krisis* significa separar, discriminar. “El propósito e intención de la venida de Cristo en ningún sentido son negativos o destructivos, sino totalmente positivos y creadores; pero por una reacción inevitable la manifestación de la luz deja a la vista la distinción última entre la verdad y el error, entre el bien y el mal. Por consiguiente es *krisis*, discriminación. Los hombres por su respuesta a la luz se definen a sí mismos, y así pronuncian su propio juicio” (210). J. M. Casabó, *La Teología Moral en San Juan*, 188-199, dice que hay tres procesos que culminan con un juicio: el de los judíos, el de Satanás cuyo juicio se realiza en la venida salvífica, y el de cada hombre que culmina en el juicio escatológico a la segunda venida de Cristo.

5:29) porque ese día será el *hēméra tēs kriseōs* (día del juicio, Juan 12:48)⁵⁰.

1 Juan 4:17), y el día postrero del juicio (Juan 12:48)⁵⁰.
Cristo no vino a juzgar al mundo sino a salvarlo. Por lo tanto toda su actividad tiene por objetivo la salvación. No vino a pronunciar palabras de condenación sino de vida eterna. Pedro le dijo: "Señor, ¿a quién iremos? Tú tienes palabras de vida eterna." (6:68). Pero el proceso queda iniciado porque estas mismas palabras de vida, para los que las hayan rechazado, se transformarán en palabras de juicio en el último día, Jesús dijo: "Al que oye mis palabras, y no las guarda, yo no le juzgo; porque no he venido a juzgar al mundo, sino a salvar al mundo. El que me rechaza, y no recibe mis palabras, tiene quien le juzgue: la palabra que he hablado, ella le juzgará en el día postrero" (12:47,48). Este día postrero es la segunda venida de Cristo (14:1-3). Entonces el Hijo ya no vendrá como salvador, sino como juez. Entonces, los que, habiendo creído en él, hayan obrado el bien, serán salvados porque "saldrán a resurrección de vida" (5:29). En cambio, los que, no habiendo creído, hayan obrado mal, estarán perdidos porque saldrán "a resurrección de condenación" (5:29). Este es el juicio escatológico y definitivo para ellos⁵¹.

f) *La Acción del Hijo*. Cristo vino a salvar a los hombres de este juicio. Pero para librarse de esta condenación es necesario creer y aceptar a Jesús como la luz que *elēluthen* (ha venido) al mundo (3:19). Esta es la "Luz verdadera" del Prólogo (1:9), es el Verbo y es el activo Dios creador (1:1-3) que, encarnándose, acampó entre los hombres para que vieran su gloria de unigénito del Padre (1:14)⁵². Esta gloria, estrechamente vincu-

⁵⁰ E. A. Abbott, *Vocabulary*, 1859 b.

⁵¹ J. M. Casabó, *Moral en Jn.*, p. 198: "En su segunda venida, Cristo viene como juez. Los que han creído en El son salvos, resucitan para la vida, no van al juicio condenatorio. Los que no han creído y han obrado mal, resucitan para el juicio condenatorio. Sólo este juicio es el escatológico y definitivo. Durante la vida del hombre *se prepara y decide*, pero no se ha realizado todavía". Cf. Joseph Bonsirven, *Le témoin du Verbe*, pp. 207-209.

⁵² J. Jeremías, *El Mensaje central del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca, 1966, p. 97: "Y habitó entre nosotros. Habitar o poner la morada, o el tabernáculo es una metáfora bíblica que se refiere a la presencia de Dios (cf. Apoc. 7:15; 21:3; Mc. 9:5; Luc. 16:9). El habitó entre nosotros implica que Dios mismo estaba presente en la carne, en rebaja-

lada con la luz que vino al mundo, contiene todos los atributos divinos de Dios. Pero los incrédulos lo niegan. No ven en el Hijo sino a un hombre sujeto a las limitaciones humanas y prefieren seguir amando las tinieblas y continuar en sus obras malas (3:19). Su actividad por lo tanto se convierte en un indiferente, improductivo, no creador y abúlico *prássein* que va sometiendo la voluntad al mal, en forma progresiva desde el inactivo *faulós* hacia el corruptor *ponerós*. En cambio, los que reciben la luz, la reciben con todos sus atributos. Porque ella procede del Hijo —activo y voluntariamente comprometido en la actividad misionera de salvación— puede dar a los que creen el dinamismo creador del *poiein* con la iniciativa productiva del *ergázomai* (3:21). Esta liberación de la voluntad, puesta al servicio de la verdad (3:21) y del bien (5:29) capacita al hombre para obrar realmente. Tal actividad productora y de libre iniciativa sólo es posible “en Dios” (3:21). El creyente se da cuenta que esto es así porque cuenta con la revelación de la “luz que ha venido al mundo” (3:19). Si el Hijo puede conducir al creyente a una vida tal, es porque él mismo posee la misma libertad de acción que ejerce constantemente en el Padre.

El Padre, por el hecho de no haber venido personalmente a la tierra, pareciera no tener parte activa en esta obra de salvar a los hombres de la condenación del juicio. Pero en realidad el Padre vino en la persona del Hijo. El Padre mora en el Hijo y el Hijo permanece en el Padre (14:10). La misión del Hijo es misión del Padre (5:30). Y en el juicio que se produce con la venida del Hijo está también presente el Padre: “Y si yo juzgo mi juicio es verdadero: porque no soy yo solo; sino yo y mi Enviador, el Padre (8:16, Tr. MV).

El Hijo ejerce su iniciativa personal en toda la obra de lo que podríamos llamar el juicio salvador por condenación de Satanás, que realiza porque “el Padre a nadie juzga sino que todo el juicio dio al Hijo” (5:22). Esto no significa que el Hijo no obre en el

miento”. Ver también Guy Wagner, “Le tabernacle et la vie «en Christ». Exégèse de 2 Corinthiens 5:1 à 10”, *RHPPhR*, 41 (1961), 379-393; G. Richter, “Die Fleischwerdung des Logos im Johannesevangelium”, *NT*, 13 (1971), 81-126; B. Picard, “Le prologue de saint Jean”, *BVC*, 87 (1969), 84-87; J. C. O’Neill, “The Prologue of Saint Jean”, *JThS*, 20 (1969), 41-52.

Padre, ni que el Padre haya quedado despojado de toda iniciativa en este juicio. El hecho de que el Padre dé algo a Jesús no significa que el Hijo reciba lo que nunca ha tenido, ni significa que el Padre se desprenda completamente de lo dado. La dádiva, en este caso, constituye una posesión común al Padre y al Hijo sobre la cual ambos ejercen igualmente una libre, pero armónica voluntad. Es por esto que toda la misión es un don del Padre y ésta nunca deja de ser su propia misión. Cristo hace las obras que el Padre le dio (5:39) y éstas siguen siendo obras del Padre (9:4; 4:34; 10:32; 10:37). Toda la misión de Cristo, dice él al Padre, es “la obra que me diste que hiciese” (17:4), pero esta “obra” del Padre sigue siendo “su obra” (4:34). También la obra de juicio es parte de la que el Padre dio al Hijo para hacer, pero sigue siendo la obra del Padre que se origina en su amor (3:16)⁵³.

Con la expresión “la obra que me diste” se quiere significar que Dios da a conocer su voluntad a Cristo y le encarga ejecutarla, significa que Dios deposita toda su confianza en el Hijo para la realización de su plan salvífico, significa, además, que el Padre mismo realiza su obra en Jesús, y que al mismo tiempo Jesús tiene todo el poder de realizarla voluntaria y personalmente⁵⁴.

g) *Resumen.* Cristo es el salvador del mundo y su misión no era condenar a los hombres “porque no envió (apésteilen) al Hijo al mundo para condenar al mundo, sino para que el mundo sea salvo por medio de él” (3:17, Tr. MV). Cristo, la luz que ha venido al mundo, salva de la condenación del juicio y da al pecador la capacidad de creer y de tener voluntad para obrar, en Dios, la verdad y el bien. Los que rechazan la luz están en un estado de juicio cuyo proceso ya se inició pero la condenación será pronunciada por Cristo en forma definitiva en el “último día”. En cambio el juicio definitivo de Satanás ya ha sido pronunciado. En esta obra de salvación del juicio y de juicio salvífico, el Hijo actúa ejerciendo las mismas facultades de decisión que

⁵³ J. M. Casabó, *op. cit.*, pp. 59-61.

⁵⁴ A. Vanhoye, “L'oeuvre du Christ don du Père”, *RvSR*, 48 (1960), 377-419.

tiene el Padre pues para salvarse hay que creer en el Hijo (3:17, 18) y en el Padre (5:24).

3. La acción del Hijo en la actividad de dar vida eterna

Cristo tenía la misión de dar vida eterna (3:16,17 relacionado con *apostéllein*). “Le has dado poder sobre toda carne, para que dé vida eterna a todos los que le diste. Y ésta es la vida eterna que te conozcan a ti, el único Dios verdadero y a Jesucristo a quien has enviado (apéstelas)” (17:2,3). Cristo dijo claramente que éste era el propósito de su venida: “Yo he venido para que tengan vida” (10:10). Juan hace coincidir este propósito de la venida de Cristo con su objetivo al escribir el evangelio: “Estas cosas se han escrito para que creáis que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios, y para que creyendo, tengáis vida en su nombre” (20:31).

a) *Significado de la Zōē en Juan*. En el Cuarto Evangelio la Zōē, vida, vista negativamente es lo opuesto a la desobediencia (3:36), lo opuesto al pecado (8:21,24), lo opuesto a la ira de Dios (3:36)⁵⁵, y lo opuesto a la muerte (5:29; Cf. 8:51). Positivamente, como ya hemos visto a propósito de su revelación del Padre como *ho zōn* (el Viviente), Cristo es la vida. Él dijo “Yo soy la resurrección y la vida” (11:25; Cf. 6:35,48,51); “Yo soy el camino, la verdad y la vida” (14:6). El Hijo puede decir esto porque tiene vida en sí mismo (5:26) y porque no hay pecado en él (8:46).

Cristo, la vida, no vino sólo para restaurar el principio de vida en el hombre, sino para que restaurada la *zōē*, tenga una dimensión temporal que la muerte le impedía tener. Por esto el Evangelio dice que Dios dio a su Hijo “para que todo aquel que en él cree no se pierda mas tenga vida eterna (*zōēn aiōnion*)” (3:16).

b) *Significado de Zōē Aiōnion*. La vida eterna es definida de dos formas: como no perecer jamás (10:28; 11:26) y como

⁵⁵ R. Bultmann, *Theology of the New Testament*, I, 288. La ira de Dios significa el juicio de Dios, lo contrario de la ira es el don de la vida eterna.

conocer al Padre y al Hijo (17:2)⁵⁶. Según la primera definición los que reciben vida eterna “no perecerán jamás (*ou mē apólon tai eis ton aiōna*)” (10:28). En 11:26 aparece la misma frase pero con el verbo morir: “no morirá eternamente (*ou mē apothánēi eis ton aiōna*)”. *Apóllumi* significa ser privado de, volverlo nada, destruir violentamente, matar⁵⁷. En ambos textos la vida eterna es no ser destruido o no morir para siempre. Por esta razón Juan presenta la obra de la salvación como el tránsito de la muerte a la vida (5:24; 1 Juan 3:14)⁵⁸. Esta vida eterna no es la mera prolongación por la eternidad de la vida ya conocida y vivida por los hombres, pues la vida del mundo es muerte (5:24,25). Tampoco consiste en dejar la carne y el mundo⁵⁹. La vida eterna es vida espiritual, “trascendente distinta a la vida física”⁶⁰, es la vida de orden superior que posee Dios y que él comunica a los hombres por medio de Jesús⁶¹. Por esto Dios es llamado “Padre viviente” (*ho zōn pater*, 6:57) y su mandamiento es vida eterna (12:50). El Hijo es el pan vivo (6:51) o pan de vida (6:35,48), en él está la vida (1:4) y él es la vida (11:25; 14:6). Jesús recibió mandamiento de lo que debía decir y este mandamiento era vida eterna (12:5). El cumplió su tarea de comunicar la vida pues sus palabras eran vida (6:63) y dio la vida al mundo (6:33).

Aunque la vida que Cristo da es espiritual esto no significa que no tenga relación con el cuerpo físico o que exista sin él. La vida misma entró en el mundo (1:9,10) y se hizo carne (1:14; cf. 6: 51-56; 1 Juan 4:2; 2 Juan 7). La actividad del Padre en la

⁵⁶ En la expresión vida eterna Juan sigue una terminología escatológica y un pensamiento semejante al de los Sinópticos, Pablo, la literatura apocalíptica judía y los escritos rabínicos. Cf. Mat. 13:32; Mar. 10:30; Luc. 16:8; 18:30; 20:34,35; Rom. 12:2; 1 Cor. 1:20; 2:6,8; 3:18,19; 5:10; 7:31; 2 Cor. 4:4; Gál. 1:4; Efe. 1:21; 2:2; 1 Tim. 6:17; 2 Tim. 4:10; Tit. 2:12; Heb. 6:5; Baruc Siriaco 14:13; 15:7,8; 16:1; 44:12,15; 48:50; 4 Ezra 4:2,17; 6:9,55; 7:12,47,112; Enoch Eslavo 50:2,5; 66:6,7,8; Pirque' Aboth 2:7. Ver Peder Borgen, *Bread from Heaven*, p. 165.

⁵⁷ Harper and Brothers, *The Analytical Greek Lexicon*, Bagster & Sons, London, p. 45.

⁵⁸ J. M. Braun, “Le monde bon et mauvaise”, *VS* (1953), pp. 492, 493.

⁵⁹ J. M. Casabó, *op. cit.*, pp. 241, 242 y nota 91.

⁶⁰ C. D. Morrison, “Mission and Ethic. An interpretation of John 17”, *Int*, 19 (1965), 259-273.

⁶¹ Casabó, *op. cit.*, p. 242.

⁶¹ T. Bonsirven, *Le Témoin du Verbe*, pp. 32, 33.

acción de dar vida consiste en resucitar a los muertos y darles vida (zōopoiei, 5:21), esta resurrección no puede referirse a seres sin cuerpo sino precisamente señala la resurrección del cuerpo. En esta obra de resucitar el cuerpo la actividad del Padre y del Hijo es conjunta pues Jesús dijo: “El que cree en mí aunque esté muerto vivirá” (11:25) “y los que hicieron lo bueno saldrán a resurrección de vida” (5:29).

La segunda definición de vida eterna que aparece en el Evangelio de Juan es conocer al Padre y al Hijo: “Y ésta es la vida eterna: que te conozcan (*ginōskōsin*) a ti, el único Dios verdadero y a Jesucristo a quien has enviado” (17:3). La palabra *ginōskō* denota la adquisición de conocimiento en contraste con el conocimiento poseído como tal, de *oida*⁶². Juan usa *ginōskō* para señalar el conocimiento de Dios y de Cristo que se obtiene por un proceso⁶³. Hay que llegar a conocer al único Dios verdadero (*alēthinón*). Sólo dos veces en todo el Evangelio se habla de Dios como *alēthinós*. El otro texto está en 7:28 donde se dice que el Padre Enviador es verdadero: “Mi Enviador (*ho pémphas me*) es verdadero (*alēthinós*), a quien vosotros no conocéis.” Los dos pasajes están relacionados con el envío y el conocimiento. La vida eterna depende de conocer al Padre como Enviador. Si no se sabe de la misión salvadora de Dios lo más seguro es que no se recibirán sus beneficios. Esto ocurre con los judíos. Ellos no conocen al Padre Enviador. Jesús les dice que el Dios Verdadero, que en estos textos se equipara con Padre Enviador, es “a quien vosotros no conocéis” (oídate, 7:28). Ellos no tienen de él un conocimiento directo como el Hijo lo tiene: “Yo lo conozco” (oída, 7:29). Tienen que adquirirlo. Los judíos al no conocer a Dios como Padre Enviador rechazan la misión de Jesús y por no aceptar a Jesús como ejecutor de la misión salvadora, esto es como salvador, no llegan a conocer al Dios verdadero y se privan de la vida eterna porque este conocimiento sólo se adquiere por medio del Hijo a quien el Padre Enviador comisionó como su Revelador.

El “conocer” en que consiste la vida eterna no es la actividad intelectual ni el ejercicio especulativo de la mente tan

⁶² Estos verbos los consideraremos más ampliamente en p. 305 ss.

⁶³ I. de la Potterie, “Oída et ginōsko”, *Bibl*, 40 (1959), 709-725.

apreciado por los griegos, sino una experiencia existencial de vida⁶⁴, una relación personal con el Padre Enviador y con Jesucristo Salvador que se logra por medio del Verbo encarnado. Este conocimiento es “inhabitación íntima y comunicación de vida”⁶⁵. En esta experiencia de salvación, el incrédulo que vive en las tinieblas, sometido a la muerte y destinado a una resurrección de condenación, acepta por la fe a Cristo como su Salvador. Ve en él la obra del Padre Enviador que da la vida al mundo: primero por el acto de dar a su Hijo, que es la resurrección y la vida, y luego por el acto de hacer que el perdido renazca, deje de ser incrédulo y se torne creyente. Bajo esta nueva forma de ser, el ser creyente, el hombre conoce que el Enviador es el Dios Verdadero y que Jesucristo es el único Salvador y es el ejecutor de la misión. De esta manera el creyente posee la vida eterna que el Padre y el Hijo obrando juntamente le han dado.

c) *La Vida Eterna es Actual y Escatológica*. El don de la vida eterna es a la vez una posesión realizada y escatológica⁶⁶, precisamente por ser una permanencia en Dios⁶⁷, desde el momento de creer y por toda la eternidad. “El que cree en el Hijo tiene vida eterna” (3:36; cf. 5:24; 6:47,53,54; 8:12). El carácter escatológico de la vida eterna aparece en el hecho de estar relacionada con la resurrección de los muertos (5:21,29; 11:25) y en el contraste entre “este mundo” y “el mundo venidero” que Juan 12:25 presenta con plena claridad: “El que ama su vida

⁶⁴ Heinrich Schlier, *Problemas exegéticos fundamentales en el Nuevo Testamento*, Fax, Madrid, 1970, p. 381: “En 8:31s. se dice: «Si permanecéis en mi Palabra, conoceréis... la verdad». Este conocimiento no es un pro-miso facultativo, y sin compromiso, en el que el cognoscente se halla libre-mente distanciado de lo conocido, porque lo conocido no le atañe... Cono-cer es más bien hallarse en la llamada determinante de lo conocido o de lo que se da a conocer, y ser determinado por ella en el conocimiento... El conocer y ser conocido se realiza en este caso como un existir para el otro”.

⁶⁵ C. H. Dodd, *Interpretation*, pp. 151-169, 397, 398.

⁶⁶ J. B. Frey, “Le concept de «vie» dans l'Évangile de Saint Jean”, *Bibl*, 1 (1920), 37-58; 311-239. En p. 53: “La «vie» qui constitue le fond du message apporté par le Christ mérite donc le qualificatif d'éternelle dans le sens le plus complet du mot. Commencé ici-bas, elle se poursuit après la mort et malgré la mort”.

⁶⁷ K. Romaniuk, “«I am the Resurrection and the life» (Juan 11:25)”, *Conc.*, 60 (1970), 68-77, dice que por la unión con Cristo a través de la fe y por la participación de la eucaristía los cristianos están hoy en po- sesión de la vida eterna.

la perderá y el que aborrece su vida en *este mundo* la guardará para vida eterna”. “La vida eterna como una posesión presente y como vida resucitada en el último día son dos aspectos y estados de la misma vida dada por el Padre por medio del Hijo”⁶⁸. En consecuencia se puede decir que la vida eterna es una realidad actual y una realidad del último día.

d) *La Vida Eterna se da por Medio del Hijo*. El Hijo es el medio por el cual se establece la relación de vida eterna entre el creyente y el Padre Enviador. Por esto para obtener la vida eterna, el hombre debe ir a Cristo (5:40), debe oír su palabra (5:24), debe comer su carne y beber su sangre (6:51,53,54), debe seguirlo (8:12) y sobre todo debe creer en él (3:15,16,36; 5:34; 6:40,47; 20:31). La vida eterna llega a ser una realidad para el creyente sólo por medio de Cristo. La importancia de su actividad en la obra de dar vida no puede ser exagerada. Esta es una actividad que lo compromete en forma total incluyendo su voluntad. El cumple la voluntad del Padre no por ausencia de voluntad propia, sino por libre y total compromiso de su propia voluntad.

e) *La Unidad del Padre y el Hijo*. La unidad del Padre y el Hijo en todo sentido la descubre el creyente tan pronto como cree en Cristo porque al ir a Cristo se encuentra con el camino al Padre (14:6), y se da cuenta que nadie puede ir al Hijo si no lo lleva el Padre-Enviador (6:44). Al oír las palabras de Cristo comprende que son las palabras del Padre-Enviador (14:24). Al comer la carne y beber la sangre de Cristo (6:53) capta plenamente que está aceptando el don que el Padre le ofrece (3:16,17). Al seguir a Cristo (10:27-28) descubre que lo sigue porque ha sido dado él por el Padre (10:29). Finalmente comprende que para poseer la vida eterna tiene que creer en Cristo (3:16) y también en el Padre-Enviador (5:24). No hay distinción entre el Padre y el Hijo en la actividad de dar vida eterna y en ella el Hijo se muestra poseedor de todos los poderes de la Deidad.

f) *Resumen*. Resumiendo digamos que la vida eterna, dada por Cristo, consiste en establecer una íntima relación de experiencia vital con el Padre y con el Hijo (17:3); que para dar

⁶⁸ P. Borgen, *Bread from Heaven*, p. 168.

al hombre esta experiencia el Hijo emplea todas sus facultades divinas; que por el mismo hecho de dar la vida eterna se revela como un ser libremente activo y totalmente comprometido con el Padre y con la misión; que al recibir la vida eterna el creyente no perece jamás, en consecuencia la muerte no es el fin definitivo de su vida porque en el último día será objeto de la acción poderosa del Hijo resucitándolo para la eternidad (5:21; 11:25); y, por último, digamos que la vida eterna, para el creyente, es una realidad que disfruta en este mundo por el poder del Hijo y será también una realidad que el Padre y el Hijo le darán cuando lo resuciten en el último día.

4. El Hijo realiza la acción principal

El lugar destacado que corresponde al Hijo en la realización histórica de la misión lo hemos visto con bastante claridad en las actividades de revelación, de salvación y de dar vida eterna que señalan los textos juaninos en los cuales se describe la misión con *apostéllō*.

En realidad el Hijo actúa personalmente en la ejecución de todas las actividades salvíficas históricamente visibles, desde su nacimiento virginal en Belén hasta su resurrección y ascensión. Es cierto que en el Evangelio se habla mucho de la actividad del Padre y su presencia en la obra misionera del Hijo: las obras que hace Jesús son las obras del Padre (5:36; 9:4; 17:3,4), las palabras que dice son las palabras de Dios (3:34; 12:49; 17:8), la doctrina que enseña es la doctrina del Enviador (7:16), la voluntad que cumple es la voluntad del Padre (6:38,39) y todo lo que el Hijo hace es lo que hace el Padre (5:19; cf. 8:29).

Pero esto no significa que el Hijo sea un actor pasivo que ejecuta todo lo que recibe del Padre sin ninguna inclusión activa de su propia voluntad. Ya hemos demostrado la completa unidad que existe entre el Padre y el Hijo en toda la realización histórica de la misión, y hemos visto en ella varios indicios que señalan la libertad en la que cada uno de ellos actúa. Pero en los textos que estamos considerando aparece un hecho que contribuye muy específicamente a determinar el lugar del Hijo en

la ejecución de la misión. Nos referimos al uso del pronombre relativo *hón* con que se indica al Hijo cuando se habla de la misión con *apostéllō*: de acuerdo con esto se habla de aquel “al que” el Padre envió.

Leamos el contenido de los textos: “Pues el que (*hón*) Dios envió (*apésteilen*) las palabras de Dios habla” (3:34). “Ni tenéis su palabra morando en vosotros porque a quien (*hón*) él envió (*apésteilen*) vosotros no creéis” (5:38). “Respondió Jesús y les dijo: ésta es la obra de Dios que creáis al que (*hón*) él envió (*apésteilen*)” (6:29). “Al que (*hón*) el Padre santificó y envió (*apésteilen*) al mundo vosotros decís: Tú blasfemas porque dije: ¿Hijo de Dios soy?” (10:36). “Y ésta es la vida eterna: que te conozcan a ti, el único Dios verdadero y a Jesucristo a quien (*hón*) has enviado (*apésteilas*)” (17:3).

La insistencia y la regularidad con que se emplea el pronombre *hón* para referirse a Jesús tiene un significado importante: “Sugiero que Jesús tiene una posición única”⁶⁹. El es quien ejecuta cada una de las obras que la realización histórica de la misión demanda. El es quien ha venido al mundo para salvar a los hombres. Es decir que en la realización de la misión el Hijo tiene la acción principal. Esto no disminuye en nada la actividad del Padre, ni mucho menos significa negarla. Lo único que esto afirma es que en la actividad unida del Padre y el Hijo, presente en toda la obra misionera, al Hijo corresponde la acción principal en la parte histórica de la misión.

5. Resumen

De acuerdo con nuestro estudio de la misión histórica descrita por los textos que contienen el verbo *apostéllō* podemos concluir que la misión del Hijo tiene por objetivo revelar al Padre y a sí mismo en misión, tiene además el propósito de salvar a los hombres de la condenación en el juicio y tiene la finalidad de dar vida eterna a todos los que creen en él. En toda esta obra se observa permanentemente que el Hijo actúa en forma voluntaria y con el compromiso total de su voluntad que ejerce libremente en armonía con la voluntad del Padre.

⁶⁹ D. Mollat, *Christologie*, p. 100.

Los textos estudiados nos muestran también que el Hijo ocupa el lugar principal en toda la actividad histórica de la misión, pero el Padre no está ausente jamás. El ejercicio de la voluntad del Hijo no anula nunca la voluntad del Padre, antes por el contrario, la establece y la confirma cada vez que decide o actúa. La Persona divina que realiza la acción principal no anula la iniciativa de las otras. Esto es muy importante porque puede constituir la forma históricamente visible del mismo proceder del Padre con respecto al Hijo en el origen de la misión. Es decir que estaríamos ante un indicio de que el Padre no anula la iniciativa del Hijo aunque tenga la acción principal. Esto es lo que nos corresponde averiguar en la siguiente parte de este capítulo. (continuará)

SOCIAL THEORY AND PRACTICE

An Internacional and Interdisciplinary Journal of Social Philosophy

Volume 2, Number 4

Fall 1973

The Concept of Physical Violence in Moral and Political Affairs, *Robert L. Holmes*

Mill's Forgotten Science of Ethology, *Nicholas Capaldi*

The Concept of Political Freedom, *William T. Blackstone*

Philosophy and Social Planning in Yugoslavia, *Jack F. Padgett*

The Rehumanization of Work, *Robert L. Armstrong*

The Orthodox Theory of Civil Disobedience, *Gene G. James*

Books Received

SOCIAL THEORY AND PRACTICE is published by the Department of Philosophy, Florida State University, and appears twice a year, Spring and Fall, with four issues constituting a single volume. Subscriptions: Libraries: \$ 21.00 a volume, \$ 6.00 and issue; Individuals: \$ 10.00 a volume, \$ 3.00 an issue. Countries other than U.S.A., Canada, and Mexico, add \$.60 postage a volume, \$.15 an issue.

SOCIAL THEORY AND PRACTICE

Department of Philosophy
Florida State University
Tallahassee, Florida 32306
U.S.A.