

"Mi reino no es de este mundo" (Jn 18,36)

Conflictividad de la existencia cristiana en el mundo
según el cuarto evangelio

Desde que las autoridades romanas condenaron a muerte a Jesús, las distintas comunidades cristianas han tenido que preguntarse cómo debían entender y cómo tenían que relacionarse con los poderes políticos. Las respuestas a esta cuestión han sido diversas, de acuerdo, en parte, con la actitud más o menos favorable que el poder político ha adoptado frente al cristianismo. Bastaría un repaso breve de la historia para comprobar que el pluralismo de las opciones cristianas en este campo es un hecho innegable. Como es innegable también que estas opciones han sido a menudo contrapuestas. Dado que el N.T. sigue siendo para todo cristiano el criterio o norma fundamental de su actuación, la pregunta que se nos plantea aquí es la siguiente: ¿Puede ayudarnos el N.T. a clarificar nuestras opciones cristianas?¹ Más aún: ¿Se propone en el N.T. una doctrina unitaria —o, al menos, unas líneas fundamentales comunes— en torno al compromiso político del cristiano?

En este artículo damos ya por adquirido el hecho de que hay un pluralismo dentro de los escritos del N.T. Esta constatación, que es válida para cuestiones tan claves como la cristología², lo será también, *a fortiori*, para la cuestión del com-

¹ Naturalmente, sería anacrónico querer descubrir la problemática actual en el N. T. Pero sí es posible que haya puntos comunes que, traducidos adecuadamente, pueden servir de orientación a la reflexión actual.

² Cfr. H. DE LAVALETTE, *Son royaume est aussi de ce monde*, RScRel 65 (1977) 207-226, p. 222. Lavalette se refiere tanto a las cristologías neo-

promiso político que depende de diversos factores históricos, sociológicos, económicos, políticos, etc., que no pueden ser derivados directamente de la fe. A esto hay que añadir que si en las cuestiones teológicas y cristológicas los escritos del N.T. reflejan la situación y la problemática de las comunidades a que van dirigidos, esto aparecerá aún más claramente en aquellos temas que hagan referencia a la inserción concreta del cristiano en el mundo. Por todo ello, y dada la complejidad del tema, el presente artículo se propone estudiar esta cuestión tan sólo en *un* escrito del N.T.: el cuarto evangelio.

A primera vista parece que Jn puede aportarnos aquí datos interesantes. Pues es precisamente en el cuarto evangelio donde se encuentran dos de los textos neotestamentarios que más se han prestado a una reflexión cristiana sobre el compromiso político. Ambos textos se encuentran en el diálogo entre Jesús y Pilatos durante el proceso que culminó en la condena a muerte de Jesús por parte de la autoridad política. Se trata de Jn 18,36 y 19,11.

En Jn 18,36 Jesús responde a la pregunta de si es rey con las palabras: «Mi reino (*basileía*) no es de este mundo.» ¿Cómo hay que entender este texto? ¿En sentido «espiritualista», tal como lo hizo ya Hegesipo, para quien los cristianos perseguidos por Domiciano respondían a la pregunta sobre la naturaleza, lugar y tiempo de la manifestación del reino de Cristo diciendo «que no era de este mundo, ni de esta tierra, sino celeste y angélico» y «que llegaría en la consumación de los siglos»?³ Pero en contra de esta interpretación habla ya una observación acertada de S. Agustín, quien subraya que Jesús no dice que su reino no está *en* este mundo, sino sólo que no es *de* este mundo⁴.

En Jn 19,11 Jesús responde a la indicación de Pilatos sobre su poder para crucificarle, diciendo: «No tendrías contra mí ningún poder, si no se te hubiera dado de arriba.» ¿Cómo hay que entender estas palabras? Muchos han visto aquí la confirmación de que todo poder civil proviene de Dios y han deducido de ellas toda una teoría sobre los derechos y debe-

testamentarias como a las actuales; cfr. también W. THÜSING, en: K. RAHNER-W. THÜSING, *Cristología. Estudio teológico y exegético*, Madrid 1975, 117ss; E. LOHSE, *Teología del N.T.*, Madrid 1978, 82.

³ Citado por EUSEBIO, *H.E.* III XX 4 (SC 31,123s).

⁴ Cfr. *tr.* CXV 2 (CC 644).

res del ciudadano y del estado⁵. Otros, en cambio, han creído que con ellas el evangelista pretendía indicar, simplemente, que si Pilatos puede crucificar a Jesús es —desde el punto de vista teológico— porque el Padre lo permite para salvar así a todos los hombres⁶.

¿Cómo hay que entender, pues, estos textos? Si no queremos partir de interpretaciones aprióricas y puramente subjetivas, sólo un análisis de los textos, dentro de su contexto, nos puede indicar la respuesta adecuada. Pero antes de pasar al análisis de dichos textos conviene tener presente una observación de H. VON CAMPENHAUSEN, que hoy sigue siendo válida y que puede ayudar a enfocar mejor la perspectiva con que hay que abordar los textos de Jn. C. escribía en 1948:

«El problema joaneo y los diversos problemas joaneos serían más fáciles de resolver si el evangelio no pasara por alto, con una impasibilidad que sorprende, todas las cuestiones concretas del mundo y de su entorno, así como también todas las cuestiones eclesiales sobre una determinada organización, modo de vivir y ética. El mensaje de la revelación de Dios en su Hijo, el significado y el sentido de esto Único, que lo abarca todo, domina todas las afirmaciones; éste es el tema del evangelio. Sólo ocasional y excepcionalmente una luz incierta cae sobre el enjuiciamiento de determinados problemas intramundanos y 'cuestiones vitales' morales, que son definidos y enjuiciados desde esta perspectiva. Esto vale también para la cuestión de la 'autoridad mundana' o, formulado más modernamente, de las obligaciones políticas y los derechos de los ciudadanos y del estado. Sólo una vez, en el contexto del proceso de Jesús y bajo la figura de Pilatos, esta cuestión pasa a un primer plano, para volver luego a desaparecer. Creo, con todo, que incluso en esta famosa contraposición de los dos 'soberanos' en realidad no se dice mucho —o, por lo menos, no se dice lo que ordinariamente se suele sacar de este texto— sobre el significado de lo político»⁷.

El estudio de los textos en su contexto inmediato nos mostrará hasta qué punto la opinión de CAMPENHAUSEN es acertada, si bien es verdad que el motivo apologético de la inocencia política de Jesús e, indirectamente, de los cristianos juega aquí

⁵ Así R. BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen 191968, 507ss, y H. SCHLIER, *Die Beurteilung des Staates im N.T.*, en: *Die Zeit der Kirche*, Freiburg 1966, 1-3. Esta interpretación está influenciada por Rom 13-1 ss (sobre el sentido de este texto H. SCHLIER, *Der Römerbrief*, Freiburg 1977, 386ss).

⁶ P. ej., H. VON CAMPENHAUSEN, *Zum Verständnis von Joh 19,11*, ThLZ 73 (1948) 387-392; E. HÄNCHEN, *Jesus vor Pilatus (Joh. 18,28-19,15)*, ThLZ 85 (1960) 93-102.

⁷ I.c. 387.

un papel importante, aunque no es el primario. A modo de conclusión intentaremos, con todo, descubrir si estos textos, vistos a la luz de su contexto amplio, nos permite vislumbrar algo más sobre el modo cómo la comunidad joanea ve el compromiso político del cristiano que tiene por rey a Jesús de Nazaret.

SIGNIFICADO CRISTOLOGICO DE JN 18,26 Y 19,11

Un primer indicio de que al hablar de la realeza de Cristo el interés primario de Jn es el cristológico lo encontramos en el hecho de que el motivo del «reino de Dios», tan fundamental en los sinópticos, casi ha desaparecido en el cuarto evangelio para dejar paso al tema de la realeza de Cristo, que atraviesa como hilo conductor una parte tan central de la pasión, como es Jn 18-28-19,16a, y que culmina en la intronización de Jesús como rey en la cruz (Jn 19,16b-22). Efectivamente, mientras el reino de Dios aparece en Jn sólo en la conversación de Jesús con Nicodemo, en la que se habla —en términos tradicionales— de «ver» o «entrar» en el reino de Dios (Jn 3,3.5)⁸, el motivo de la realeza de Jesús —que se encuentra ya en la tradición sinóptica (cfr. Mc 15,2.9.12.18.26.32 y par.; véase también Lc 19,38 y Mt 2,2)— es ampliado y profundizado teológicamente por Jn (cfr. Jn 18,33.37.39; 19,3.12.14.15.19.21; véase también 1,49; 6,15; 12,13.15). No es, pues, casual que Jn muestre mejor que los otros evangelistas que la entrada de Jesús en Jerusalén es la entrada del rey mesiánico en su ciudad⁹. Pero —y esto es importante para Jn— incluso

⁸ Pero incluso aquí el «reino de Dios» no habría que verlo tanto a la luz de los sinópticos, cuanto de la teología joanea, pues se refiere más bien al dominio superior, celestial, al que conduce el enviado divino: cfr. R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, t. I, Freiburg 1965, 380. Sin duda, una comparación más a fondo del significado del «reino» en Jn y en los sinópticos arrojaría más luz sobre el tema que estamos estudiando. Pero se trata de una cuestión muy compleja que pide un estudio propio que, de momento, no podemos realizar. Según J. DUPONT, *Essais sur la Christologie de S. Jean*, Bruges 1951, 165, el «reino» aparece 17x en Mc, 54x en Mt, 44x en Lc, 6x en Hch, 14x en Pablo y 1x en Santiago. Para D. el que el «reino» apenas aparezca en Jn no tiene por qué sorprendernos, pues «l'idée de vie prend chez saint Jean toute la place que l'idée de Royaume tenait dans les synoptiques» (ib. 167).

⁹ A diferencia de Mc y Mt, la multitud le aclama como a «rey de Israel», y a diferencia de Mc y Lc, indica explícitamente que Jesús entra montado en un burro *para cumplir* la profecía de Zac 9,9. Sólo Jn nota que los «habitantes salen a su encuentro» (cfr. M. E. BOISMARD, *La royauté du Christ dans le quatrième évangile*, Lum et Vie 11, n.º 57 (1962) 43-63, 45.

en la entrada aparentemente gloriosa de Jesús se está indicando al lector que su realeza no es la del Mesías glorioso y guerrero, que esperaban los judíos, sino la del que reinará en medio de su impotencia y debilidad aparentes¹⁰. Con ello Jn se mantiene fiel a la sombra que la figura histórica y el destino concretos de Jesús de Nazaret proyectaron sobre toda escala de valores que no parta de él como criterio nuevo y definitivo de religiosidad.

Pero va a ser el análisis de los textos dentro del contexto del proceso de Jesús ante Pilatos el que nos confirme el significado eminentemente cristológico de los mismos.

A) EL PROCESO DE JESÚS ANTE PILATOS: Jn 18,28-19,16a

El presente fragmento llama la atención por constituir un todo muy unitario y bien estructurado. En esto coinciden todos los comentarios, subrayando que el evangelista ha configurado teológicamente, de modo muy peculiar y con notable fuerza dramática, las tradiciones que había recibido¹¹. Ahora forman en Jn un todo muy bien pensado en el que el motivo de la realeza de Cristo sirve de aglutinante de los otros motivos —tradicionales y joaneos— que encuentran aquí su expresión.

De acuerdo con la mayoría de los autores podemos dividir el fragmento en siete escenas¹². Dicha estructura vendría

¹⁰ Para Jn la comunidad fraternal, y no el poder, es el medio por el que se manifiesta y propaga lo que los sinópticos denominan el «reino de Dios»: cfr. BOISMARD, l.c. 46.

¹¹ Cfr. R. E. BROWN, *The Gospel According to John*, 2 t., New York 1967-1970, 858. Que no podemos abordar los textos del proceso ante Pilatos con una perspectiva historicista, como si se tratara de un informe policial o de unas actas del juzgado, sino con una perspectiva teológica, lo muestra muy bien HÄNCHEN, l.c. 93-96, quien pone de relieve que las «apōrías» que J. WELLHAUSEN, *Das Evangelium nach Johannes*, Berlin 1908, 83ss, creía encontrar en este texto de Jn se debían precisamente a la perspectiva equivocada con que los abordaba; cfr. también en este sentido C. K. BARRET, *The Gospel According to John*, London 1955, 443s; BROWN, l.c. 857-865; J. BLANK, *Die Verhandlung vor Pilatus Jo 18,28-19,16 im Lichte johanneischer Theologie*, BZ 3 (1959) 60-81; A. DAUER, *Die Passionsgeschichte im Johannesevangelium*, München 1972, 100-112. Pero véase también C. H. DODD, *La tradición histórica en el cuarto evangelio*, Madrid 1978, 106-129.

¹² Cfr. BROWN l.c. 858s; cfr. también E. HOSKYNS, *The Fourth Gospel* (ed. F. N. Davey), London 1940, 516s; A. JANSSENS DE VAREBEKE, *La structure des scènes du récit de la Passion en Joh. XVIII-XIX*, EphThLov 38 (1962) 504-522, 507s; BLANK l.c. 61; F. HAHN, *Der Prozess Jesu nach dem Johannesevangelium*, EKK 2 (1970) 23-96,31s (y los autores citados por éste en su n. 31).

indicada precisamente por el cambio de escenario —fuera o dentro del pretorio— que el mismo evangelista va señalando¹³. Tendríamos aquí un ejemplo más del procedimiento quiástico que se encuentra también en otros textos de Jn¹⁴. La constatación gráfica de la estructura y correspondencias de todo el fragmento muestra hasta qué punto Jn trabajó cuidadosamente el texto y en qué medida la misma estructura manifiesta ya cuál fue el interés teológico que le llevó a darle tanta importancia:

	<i>1.ª escena (18,28-32)</i>	<i>7.ª escena (19,12-16a)</i>
lugar	<i>fuera del pretorio</i>	<i>fuera del pretorio</i>
personajes	<i>Pilatos y los judíos</i>	<i>Pilatos y los judíos</i>
tema	<i>los judíos piden la muerte de Jesús</i>	<i>= los judíos consiguen la muerte de Jesús</i> <i>(«he aquí a vuestro rey»</i> <i>(rechazo definitivo de los judíos)</i>
	<i>2.ª escena (18,33-38a)</i>	<i>6.ª escena (19,8-11)</i>
lugar	<i>dentro del pretorio</i>	<i>dentro del pretorio</i>
personajes	<i>Pilatos y Jesús</i>	<i>= Pilatos y Jesús</i>
tema	<i>primer interrogatorio (reino de Jesús)</i>	<i>segundo interrogatorio (poder de Pilatos)</i>
	<i>3.ª escena (18,38b-40)</i>	<i>5.ª escena (19,4-7)</i>
lugar	<i>fuera del pretorio</i>	<i>fuera del pretorio</i>
personajes	<i>Pilatos y los judíos</i>	<i>Pilatos y los judíos</i>
tema	<i>Pilatos constata la inocencia de Jesús</i> <i>(«¿Queréis que os suelte al rey de los judíos?»</i> <i>rechazo de los judíos)</i>	<i>= Pilatos constata la inocencia de Jesús</i> <i>(«He aquí al hombre»</i> <i>rechazo de los judíos)</i>
	<i>4.ª escena (19,1-3)</i>	
lugar	<i>(dentro)</i>	
personajes	<i>Jesús y los soldados</i>	
tema	<i>realeza de Jesús</i> <i>(corona de espinas y manto de púrpura: «Salve, rey de los judíos»)</i>	

¹³ Cfr. DAUER l.c. 102s (y los autores citados por éste). Un cambio de lugar se encuentra también en Jn 4 (cfr. Jn 7). Según D. l.c. 104 se trataría en el proceso de dos esferas opuestas: la del «mundo» (fuera) y la del «enviado de Dios» (dentro). En Jn 19,1 el cambio estaría implícito. Ya BULTMANN l.c. 501 interpretaba —citando a LOHMEYER— el cambio de lugar en este sentido.

¹⁴ Cfr. Jn 6,36-40; 15,7-17 y BROWN l.c. 859. BOISMARD l.c. 44 propone también una estructura quiástica para la última semana de la vida de Cristo en la que la entrada de Jesús en Jerusalén como Mesías-Rey y la proclamación de su realeza ante Pilatos se correspondían.

Tal como nos muestra la estructura del fragmento, los intereses teológicos que movieron a Jn a configurar así las escenas del pretorio son los siguientes¹⁵:

1.º La «crisis» o juicio del mundo

Los actores del drama no son propiamente Jesús y Pilatos, sino Jesús y los judíos. Pues éstos son los que, en último término, entran en conflicto. Pilatos se encuentra entre ambos —sus continuas idas y venidas, unidas a la indecisión que se refleja en sus palabras, son un indicio de esta situación intermedia de Pilatos¹⁶, oscilando (cfr. 8,23 y 18,36) entre el mundo de arriba (Jesús) y el mundo de abajo (los judíos) y sin poder decidirse en favor de la Verdad (cfr. 18,37s) o de la mentira (cfr. 8,44). Pero al final Pilatos es obligado a tomar partido, o bien en favor de Jesús —y, por tanto, de la Verdad—, o bien en favor de los judíos y, por tanto, del mundo¹⁷. Luego uno de los motivos fundamentales que domina todo el fragmento es el motivo de la «crisis» o discernimiento sobre Jesús y el mundo, motivo que conforma todo el cuarto evangelio. Se comprende, entonces, que Jn haya elaborado tan cuidadosamente este fragmento. Pues se convierte en «la exposición más impresionante de lo que significa crisis para Jn»¹⁸. Lo que le interesa al evangelista en esta escena es precisamente este «encuentro total»¹⁹ entre Jesús y Pilatos, que se asemeja a otros

¹⁵ Así lo muestra BLANK l.c. 61-64.

¹⁶ Cfr. HÄNCHEN l.c. 96.

¹⁷ De hecho serán en último término razones políticas —el no querer perder la amistad del emperador (cfr. 19,12)— las que llevarán a Pilatos a condenar a Jesús. Pero para Jn la razón última de la condena no será política, sino la incapacidad del procurador romano de oír la verdad.

¹⁸ BLANK l.c. 64. Se trata, en el fondo, del enfrentamiento entre la fe cristiana y el «mundo», representado por los judíos. Sobre la noción de «juicio» en Jn cfr. D. MOLLAT, art. *Jugement*, en: SDB IV 1379-1385; R. BULTMANN, *Theologie des N.T.*, Tübingen 1968, 390-392; L. DE LA POTTERIE, *Jésus roi et juge d'après Jo 19,13*, Bib 41 (1960) 217-247, concretamente 240-242.245-247; J. BLANK, *Krisis. Untersuchungen zur johanneischen Christologie und Eschatologie*, Freiburg 1964. Según Jn el Padre ha dado al Hijo la potestad de juzgar (5,22; cfr. 5,27), que para esto ha venido al mundo (9,39). Pero Jesús no condena a nadie, sino que son los hombres los que se condenan a sí mismos al rechazar a Cristo (3,18; 12,48) o sus palabras (5,24) o la luz (3,19). Los que creen no son juzgados (3,18; 5,24).

¹⁹ A. VON JÜCHEN, *Jesus vor Pilatus. Eine Untersuchung über das Verhältnis von Gottesreich und Weltreich im Anschluss an Joh. 18, V. 28-29 (sic!)*, V.16, München 1941, 3.

encuentros descritos también ampliamente en Jn: piénsese en los diálogos con Nicodemo (Jn 3) o la Samaritana (Jn 4), como ejemplo de respuesta positiva²⁰, o en los diálogos con los judíos (Jn 8), como ejemplo de respuesta negativa. El elemento esencial en todos estos encuentros es siempre el cristológico: la aceptación o no de Jesús como el enviado del Padre, como procedente del mundo de arriba y en contraposición al de abajo. Todo el cuarto evangelio es, pues, una invitación a tomar postura en favor o en contra de Jesús²¹ en el gran proceso entre Dios y el «mundo» (sentido estricto)²², que tiene lugar precisamente en el mundo (sentido amplio) y que llega a su culmen con la aparición de Jesús en el mundo. Por esto no es posible para Jn que alguien se mantenga neutral frente a Jesús. Su palabra compromete toda la existencia cristiana. Por tanto, cerrarse a esta palabra significa caer bajo la palabra y los modos de pensar y de actuar del «mundo», que es lo que se opone a Dios por esencia. Con razón se ha hablado aquí de la «ironía» joanea²³: visto superficialmente, Jesús es el acusado y Pilatos el juez. Pero, en realidad, el Juez aquí es Jesús y los acusados son Pilatos y los judíos (cfr. Jn 3,18)²⁴, siendo la Verdad la que actúa como acusador²⁵. Por ello, de hecho, Pilatos se condena a sí mismo al no creer en la Verdad. También los judíos, que aparentemente se salen con la suya, fracasan, porque renuncian al mesianismo verdadero y se conde-

²⁰ Cfr. BROWN l.c. 864.

²¹ Cfr. JÜCHEN l.c. 13.16.

²² Sobre el concepto de «mundo» (kósmos) en Jn cfr. DAUER l.c. 255-258 (y los autores citados por él).

²³ Cfr. BROWN l.c. CXXXVI y Jn 4,12; 7,35.42; 8,22; 11,50.

²⁴ Ya JÜCHEN l.c. 16 notó que aquí «los papeles se habían cambiado». BLANK l.c. 63 reconoce que el título de toda la escena tendría que ser «Pilatos y los judíos ante Jesús» y denomina este procedimiento de Jn «Das Stilmittel der vertauschten Rollen» (l.c. 64s). Esto es verdad aun independientemente del hecho de si la expresión *ekáthisen epì bēmatos* haya de ser tomada en sentido intransitivo (Pilatos se sentó) o transitivo (P. hizo sentar a Jesús en el tribunal). La opinión de los especialistas se halla dividida en este punto (cfr. los autores y argumentos en pro de una u otra traducción en DAUER l.c. 269-274). D. se inclina por el sentido intransitivo. El sentido transitivo fue propugnado con agudeza por LA POTTERIE l.c. 217-247. En caso de traducirlo transitivamente, el papel de Jesús como juez quedaría aún más claro.

²⁵ Este proceso continúa en el tiempo de la Iglesia. Pero en él el Paráclito será el que dé testimonio en favor de Jesús (15,26s) y el que demuestre la equivocación y el pecado del mundo (16,7-11). Cfr. LA POTTERIE, *El Paráclito*, en: I. DE LA POTTERIE-S. LYONNET, *La vida según el espíritu*, Salamanca 1966, 87-110.

nan a sí mismos (cfr. Jn 19,11 con 19,15)²⁶. En cambio, Jesús, que parece fracasar, es el gran triunfador, pues al ser «elevado» en la cruz es entronizado como rey, no ya de los judíos, sino del mundo entero (cfr. *infra*).

Si el motivo fundamental del proceso ante Pilatos es, pues, la opición por o contra Jesús, se comprende, entonces, que el motivo de Jesús como rey vaya unido esencialmente a este motivo y sea como su profundización teológico-cristológica.

2.º La realeza de Jesús

Según DAUER, el motivo de Jesús como rey «atravesada como un hilo conductor todo el proceso de Jesús ante Pilatos»²⁷. Efectivamente llama la atención, en primer lugar, la frecuencia con que Jesús es denominado «rey (de los judíos)» en este fragmento: cfr. 18,33.37.39; 19,3.12.14.15. En segundo lugar, en las dos escenas intermedias (la 2.ª y la 6.ª: cfr. *supra*), que contienen el diálogo entre Jesús y Pilatos y que han sido muy elaboradas por Jn, se reflexiona —sobre todo en la primera de ellas— sobre el sentido y el origen de dicha realeza²⁸. En tercer lugar, la escena 4.ª, que está en el quicio del fragmento, habla de la coronación de espinas y del manto de púrpura, alusión simbólica, en términos de ironía joanea, a la realeza de Jesús: no es casual que aquí se encuentre el saludo «Salve, rey de los judíos». Por último, hay como una progresiva manifestación de la realeza de Jesús y del rechazo por parte de los judíos, que culmina en la última escena (19,12-16a): en el v. 14 es el mismo Pilatos quien proclama ante los judíos la realeza de Jesús («he aquí a vuestro rey»; nótese en el v. 15b la insistencia en el mismo motivo: «¿a vuestro rey he de cru-

²⁶ Cfr. SCHLIER, *Jesus und Pilatus nach dem Johannesevangelium*, en: *Die Zeit der Kirche* 56-74, 73. Ya LAGRANGE, *L'évangile selon S. Jean*, Paris 1925, 487 notó que en la última escena se marca el fin del judaísmo; por eso Jn le da tanta importancia (cfr. las indicaciones temporales en 19,14 y el comentario de LA POTTERIE, *Jésus roi* 244ss).

²⁷ l.c. 111; cfr. BLANK, *Die Verhandlung*, 61s.75s; BROWN l.c. 863. Este motivo desempeña ya un papel importante en los sinópticos. Según A. CORRELL, *Consummatum est. Eschatology and Church in the Gospel of John*, London 1952, 22 la insistencia en la realeza de Jesús sería una protesta contra el culto al emperador romano (pero me parece que esto —a lo más— es una resonancia secundaria).

²⁸ DAUER l.c. 250 denomina la escena que sigue (19,16b-22) «die Thronbesteigung Jesu am Kreuz»; cfr. también THÜSING, *Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu im Johannesevangelium*, Münster ³1970, 31.

cificar?»), obteniendo como respuesta de los judíos el rechazo total: «¡quita, quita, crucifícale!» (v. 15a). Este rechazo encuentra su concreción definitiva en las palabras de los sacerdotes (v. 15c): «Nosotros no tenemos más rey que el César.» Con esta proclamación la ironía joanea nos muestra hasta qué punto la ceguera y falta de fe de los judíos se vuelve, como un boumerang, contra ellos mismos: al renunciar a Jesús y exigir su muerte, renuncian a Jesús, que es su verdadero rey y mesías, y aceptan, en cambio, al César como rey, renunciando así a sus esperanzas mesiánicas y a sus aspiraciones nacionales más profundas²⁹.

En cambio, Jesús, que aparece aquí como el rechazado y el condenado, es el que triunfa. Pues con razón se ha observado que Jn ha «desarrollado toda la escena como una 'epifanía real!'»³⁰, que haría patente, en forma simbólica, hasta qué punto para él la pasión de Jesús es precisamente su «glorificación»³¹. Dicha epifanía real constaría de los siguientes actos: 1.º proclamación del rey (Jesús mismo se proclama ante Pilatos: 18,33-38a); 2.º intronización e investidura (escena de las burlas de los soldados: 19,1-3); 3.º epifanía ante el pueblo (con manto de púrpura y corona de espinas: 19,4-7); 4.º aclamación por parte del pueblo («¡Crucifícale!»: 19,15)³².

En la escena siguiente (19,16b-22) la cruz aparece entonces como el trono real de Jesús³³. Por eso lleva como título, en

²⁹ Cfr. HÄNCHEN l.c. 98; JÜCHEN l.c. 11.22; BULTMANN *Johannes* 515; LA POTTERIE *Jésus roi* 245. HOSKYNS l.c. 525 observa: «By undertaking the execution of the Messiah in defence of the majesty of Caesar the mystery of iniquity is consummated, and the blasphemy of the Jews is complete.» Ya a propósito de Jn 18,28 se ha hecho notar la «ironía amarga» de Jn (BULTMANN *Joh* 504) al subrayar la escrupulosidad de los judíos por no quedar impuros para la fiesta de Pascua (por haber entrado en una casa pagana) y su carencia total de escrúpulos al condenar a un inocente. «Ironie d'autant plus cruelle, que, l'immolation du véritable agneau pascal sur la croix rendra, dans quelques heures, inutile, périmée, vaine à jamais, la manducation de l'ancienne Paque» (D. MOLLAT, *Jésus devant Pilate* (Jean 18,28-38), BiViChr n.º 39 (1961) 23-31, 25.

³⁰ BLANK, *Verhandlung*, 62; cfr. 75s.

³¹ Cfr. DAUER l.c. 236ss, sobre todo 249ss.

³² Cfr. BLANK, *Verhandlung*, 62; DAUER l.c. 250. Sobre el ritual de la coronación real cfr. BLANK l.c. 76, n. 39.

³³ «Dans la structure de la passion johannique, la crucifixion est la réalisation effective de cette royauté qui vient d'être proclamée» (H. VAN DEN BUSSCHE, *Jean*, Bruges 1967, 511). Según BUSSCHE l.c. 495 Jn interpreta la muerte en cruz como exaltación para responder al escándalo que dicha muerte representa para judíos y paganos; cfr. también DAUER l.c. 274s.

hebreo, latín y griego³⁴: «Jesús Nazareno, el rey de los judíos» (v. 19b).

Para Jn hay, por tanto, una relación intrínseca entre el motivo de la «crisis» y el de la realeza de Jesús. Pues Jesús es el rey de los judíos en cuanto que es el enviado único del Padre, el camino, la verdad y la vida (Jn 14,6). Exaltado en la cruz, su trono, atrae a todos los hombres hacia sí (Jn 12,32; cfr. 3,14s; 8,28). Por ello los hombres no pueden quedar indiferentes ante él: han de tomar partido por o contra él, según oigan o no su voz (cfr. *infra*). Por eso, aunque su reino no es «de este mundo» (sentido estricto), está en este mundo (sentido amplio) y es aquí donde hay que hacer la opción frente a él.

Pero, además, conviene notar otro aspecto de la realeza de Jesús, que aparece también en el relato de Jn: la manifestación de la gloria real de Jesús se muestra incluso en la humillación³⁵. Pues en la «ironía» del evangelista los atributos reales de Jesús son una corona de espinas y un manto de púrpura que se prestan a la burla de los soldados, como se presta a la burla, también, el título que está colocado encima de la cruz. Pero a los ojos de la fe es ahí donde brilla con más fulgor la gloria del Unigénito del Padre.

3.º *La inocencia política de Jesús*

Un tercer motivo aparece también en este fragmento: el apologético³⁶. Jn tiene mucho interés en subrayar que Pilatos se ve obligado una y otra vez a constatar la inocencia política de Jesús (cfr. 18,38; 19,4.6.12; véase, sobre todo, lo que se indica en las escenas 3.^a y 5.^a). Jesús no ofrece ningún tipo de peligrosidad política —por lo menos a primera vista— para el Imperio romano. No fueron auténticas razones políticas —al menos en sentido estricto— las que motivaron su condena, sino las calumnias de los judíos que manipularon a Pilatos. Con esto Jn pretende dos cosas: por un lado —y esto es lo que más

³⁴ Las tres lenguas sirven para mostrar la universalidad del reino de Jesús: cfr. A. LOISY, *Le quatrième Évangile*, Paris 1921, 484; CORELL l.c. 21; BUSSCHE l.c. 512. La importancia de este título para Jn viene subrayada por el diálogo de los vv. 21s, cfr. 20a.

³⁵ Así lo nota muy bien BLANK, *Verhandlung*, 62.

³⁶ Cfr. BLANK, *Verhandlung*, 63; HÄNCHEN l.c. 98. En cambio, W. A. MEEKS, *The Prophet-King*, Leiden 1967, 64, cree que no es en absoluto una apología.

le interesa— muestra que Jesús, el fundador del cristianismo, no murió por ser de verdad un revolucionario político (su muerte en cruz se prestaba a tal interpretación), sino por motivos religiosos. Jesús murió porque le había llegado «su hora» (cfr. 12,23.27; 17,1; 7,30; 8,20; 13,1)³⁷. Murió por ser el enviado del Padre y el testigo de la Verdad, Verdad que «el mundo» no puede soportar. Por otro lado se indica, de paso, que el Imperio romano no tiene ningún motivo serio para perseguir a la comunidad cristiana como si fuera un grupo político. Si la persigue por motivos políticos es que no ha comprendido lo que significa ser discípulo de Jesús y corre el riesgo de ser manipulado por «los judíos», por «el mundo», y así condenarse a sí mismo por cerrarse a la luz de la Verdad.

Si éstos son, efectivamente, los motivos principales del fragmento, podemos sospechar entonces —con fundamento— que los textos que estamos estudiando no hablan —por lo menos directamente— de la esencia del estado y del compromiso político del cristiano³⁸. Con todo, si tenemos en cuenta el tercer motivo, ¿podemos suponer —con SCHLIER³⁹— que sí se descubre, al menos indirectamente, la esencia del estado, y ello precisamente en la confrontación con la persona de Jesús? Para poder responder a esta pregunta vamos a ver si las escenas concretas, en las que se encuentran los textos (Jn 18,33-38a y 19,8-11) arrojan más luz sobre este tema que estamos estudiando.

B) EL REINO DE JESÚS Y LA POTESTAD DE PILATOS

1.º *El reino de Jesús* (Jn 18,33-38a)

Pilatós comienza su interrogatorio preguntando a Jesús si es «el rey de los judíos» (v. 33), título que él sólo puede en-

³⁷ Sobre el significado de ora en Jn cfr. THÜSING, *Verherrlichung*, 75-100.

³⁸ Se confirmaría así la observación de CAMPENHAUSEN antes citada (cfr. n. 7); cfr. en el mismo sentido HÄNCHEN l.c. 97, quien comenta: «Man sollte bei der Erklärung des Joh getrost darauf verzichten, hier eine Lehre über 'den Staat' zu suchen. Die ersten Christen (und auch noch unser Erzähler) hatten nicht mit dem Abstraktum 'der Staat' zu tun, sondern mit dem heidnischen Imperium Romanum».

³⁹ Cfr. *Die Beurteilung*, 1.

tender en sentido político⁴⁰. El lector del evangelio sabe ya, en cambio, que Jesús no ha querido ser rey en este sentido (cfr. Jn 6,15; véase también 12,12ss). Pero la respuesta de Jesús no puede ser aquí simplemente negativa, pues el título conlleva unas resonancias mesiánicas⁴¹ que tienen que ser interpretadas adecuadamente en el marco de la Pasión. Conviene notar, además, que la estructura de la escena nos muestra que la respuesta de Jesús viene dada en tres etapas (al igual de lo que ocurre en el cap. 3 en el diálogo con Nicodemo), que van manifestando progresivamente cuál es el sentido de la realeza de Jesús. Cada respuesta va introducida por las palabras «contestó Jesús» (vv. 34.36.37).

La primera respuesta «¿Dices eso por tu cuenta, o es que otros te lo han dicho de mí?» no contesta propiamente la pregunta, sino que quiere ayudar a Pilatos —como ocurría en los diálogos con Nicodemo y la Samaritana⁴²— a concienciar que la actitud con la que se dirige a Jesús no es la adecuada y que conviene plantear, por tanto, de otro modo el problema. Con ella Jn quiere que Pilatos —y el lector— vea cuál es su papel en el drama que se está desarrollando. Pues aunque parezca que Pilatos es el que tiene la iniciativa y es el juez y que Jesús es el acusado, en realidad sucede todo lo contrario: Jesús es el que tiene la iniciativa y Pilatos es el acusado al que se le pregunta si está dispuesto a oír la voz de la verdad⁴³ o prefiere ser manipulado por los judíos (motivo de la «crisis»; el motivo apologético aparece también veladamente: los judíos, y no Pilatos, son los que quieren matar a Jesús). El v. 35 muestra que Pilatos —como Nicodemo y la Samaritana— no ha comprendido a Jesús. Por eso sus palabras suenan como un reproche: «¿acaso soy yo judío?»⁴⁴. En cambio, el lector,

⁴⁰ La pregunta aparece aquí de un modo abrupto, indicio de que el motivo le viene a Jn de la tradición y era conocido por la comunidad. Jn no usa aquí el título «rey de Israel», pues no se prestaría tanto al malentendido político.

⁴¹ Cfr. K. L. SCHMIDT, art. *Basileús*, ThW I 577s. Tendríamos aquí uno de los típicos «malentendidos» joaneos; cfr. también JÜCHEN l.c. 10; BLANK, *Verhandlung*, 62 y 68. Sobre la técnica del «malentendido» en Jn cfr. BROWN l.c. CXXXVs y sus comentarios a Jn 2,19-22; 4,10ss.31-34; 6,32ss...

⁴² Para Jn 3 cfr. LA POTTERIE, *Nacer del agua y nacer del Espíritu*, en: LA POTTERIE-LYONNET, *La vida*, 33-66, sobre todo 43-53.

⁴³ Cfr. JÜCHEN l.c. 13.

⁴⁴ El «¿acaso soy yo judío?» (v. 35b) marca a primera vista la distancia entre Pilatos y los judíos. Pero a la luz de la ironía joanea estas

que se ha ido familiarizando con la «ironía» joanea, sabe que Pilatos se está colocando, por su modo de actuar, al mismo nivel que los judíos. Pilatos, pues, sigue insistiendo: «¿qué has hecho?».

En su segunda respuesta, «Mi reino no es de este mundo. Si mi reino fuese de este mundo, mi gente habría combatido para que no fuese entregado a los judíos; pero mi reino no es de aquí» (v. 36), Jesús puede ya explicar mejor en qué sentido es rey. Pero, de momento, no habla de sí mismo, sino de su reino, y esto en términos negativos. Su respuesta consta de tres miembros: el primero y el tercero indican —a modo de inclusión— que su reino «no es de este mundo», «no es de aquí». Y el segundo subraya que no es algo político⁴⁵. Su respuesta implica, pues, positivamente, que Jesús es rey. Pero excluye dos malentendidos fundamentales: que su reino esté construido según el modo de ser y de pensar «mundano» (así hay que entender los términos que Jn usa aquí: motivo de la «crisis») y que sea visto según los módulos de un reino político (motivo apologético: su fuerza no está en las armas ni en las pretensiones políticas). A éstos hay que añadir un tercer malentendido que se deduce de la teología de Jn y que sería el «espiritualista», tal como lo encontrábamos en Hegesipo. Pues si el motivo que interesa fundamentalmente al evangelista es el de la «crisis» y si ésta se ha hecho posible precisamente porque el «revelador único del Padre» (1,18) ha venido al mundo —él es la luz del mundo: cfr. 8,12; 9,5; 1,4,9— y se ha hecho carne (1,14), entonces interpretar las palabras de Jesús como si su reino no estuviera aquí sería olvidar que para Jn la escatología se ha hecho ya presente en la tierra con Jesús y con la fe en él⁴⁶. Con el «no es de aquí», «no es de este mundo» Jn expresa, con ayuda del eje semántico «arriba-abajo» la tensión o «reserva escatológica» que Pablo expresa según el eje semántico «antes-después» (tensión entre el «ya» y el «to-

palabras están en la misma línea que las de Nicodemo en 3,4 o la Samaritana en 4,11. La decisión de Pilatos, condenando a Jesús, mostrará que pertenece también al «mundo» como los judíos.

⁴⁵ Cfr. BULTMANN *Joh* 506; JÜCHEN l.c. 14. El reino de Jesús no tiene servidores, sino amigos (15,15).

⁴⁶ «*Basileia* ist eschatologisch zu verstehen, freilich im Sinne der joh Eschatologie, als jene eschatologische Grösse, die ihren Anspruch in Jesu Gegenwart geltend macht» (BLANK *Verhandlung* 69); cfr. también DAUER l.c. 254; E. PETERSON, *Zeuge der Wahrheit*, Leipzig 1937, 63; BULTMANN *Joh* 506.

davía no») ⁴⁷. Por tanto, para Jn el que el reino de Jesús no sea de este mundo significa que este reino no tiene aquí su origen (a esto apunta el uso de la preposición *ek* aquí, al igual que en 17,16 y 15,19, donde se dice que los discípulos no son del mundo y, sin embargo, están en él) ⁴⁸. Mundo, pues, tiene en este texto una connotación claramente teológica: «el mundo» es lo que se opone a Dios, es la esfera de la oscuridad (cfr. 1,5 con 1,9) que no puede abrirse a la luz y a la verdad. Por esto tiene un modo de ser y de actuar que se contrapone al «mundo de arriba» (cfr. 8,23), que con Jesús y los suyos se ha hecho ya presente en la tierra ⁴⁹. De ahí que Jn insista en que la presencia de Jesús en el mundo realiza la «crisis» del «mundo» (cfr. Jn 3,19; 9,39).

Pero Jn no se limita a dar una caracterización negativa del reino de Jesús. En la tercera respuesta (v. 37) la revelación de Jesús llega a su culmen. La pregunta de Pilatos «¿luego tú eres rey?» prepara al lector para que dirija su mirada a Jesús (concentración cristológica, típica de Jn). Ahora Jesús, una vez orillados los malentendidos, puede responder afirmativamente: «sí, como dices, soy rey». Pues el lector comprenderá ahora mejor las palabras que siguen: «Yo para esto he nacido y para esto he venido al mundo: para dar testimonio de la verdad. Todo el que es de la verdad escucha mi voz.» Las palabras «yo para esto he nacido y para esto he venido al mundo» confirman nuestra interpretación del v. 36. Pues, por un lado, Jesús no es *del* mundo, sino que es «de arriba» (*ánōthen* 3,31; 8,23); «del Padre» (*ek tou patrós* 16,28). Por tanto, su origen y

⁴⁷ Esto está en relación con el hecho de que «mientras que las formas de expresión paulinas se caracterizan preferentemente por la categoría de creación, en Juan tiene prevalencia la categoría de revelación» (THÜSING, en: K. RAHNER-W. THÜSING, *Cristología*, 162). T. cita a P. BENOIT, *Paulinisme et Jhanisme*, NTSt 9 (1962/63) 193-207 (véase la p. 196). Algo semejante observa BARRET l.c. 447 a propósito del «reino» en los sinópticos y en Jn: mientras que en los sinópticos el reino, por esencia, no es de este tiempo (*ho aión oútos*), sino del venidero, en la transposición joanea no es de «este mundo»; la metáfora es más bien espacial y no temporal; cfr. también BENOIT l.c. 205s.

⁴⁸ Tanto el *einai ek* como *kósmos* son términos que tienen en Jn un significado típico: cfr. DAUER l.c. 254s. MOLLAT l.c. 39 nota: «Jésus ne nie pas que sa royauté s'étende au monde ni qu'elle s'exerce dans le monde. Mais ni sa royauté ni son royaume ne sont *de ce monde*; ils n'en tirent ni leur origine ni leur définition ni leur autorité ni leur puissance, leurs racines sont ailleurs.» En este sentido hay que entender las expresiones «de arriba» (8,23), «celestial» (3,31), «espiritual» (3,3,5), «divino» (4,24) o que no es obra del hombre (6,28s; cfr. 7,31; 6,31-58).

⁴⁹ Cfr. *supra* n. 46.

pretensión no son simplemente humanas o «mundanas» (como lo son los de sus adversarios: cfr. 8,23). Y, por otro lado, se subraya que este reino no es simplemente celestial, en el sentido de extramundano. Pues «para esto», i.e. para ser rey, vino Jesús al mundo (cfr. 1,9; 3,19; 6,14; 9,39; 11,27; 12,46; 16,28; 17,18). Y ser rey significa entonces para Jesús «dar testimonio de la verdad». Jn recoge aquí uno de los temas más fundamentales de su evangelio: la venida y presencia de Jesús en el mundo (durante su vida⁵⁰ y, después, por medio del Paráclito, presente en los creyentes) como testigo privilegiado de la Verdad en el gran proceso que tiene lugar en la tierra entre la Verdad o «realidad divina que se revela»⁵¹ y «el mundo». En este proceso Jesús, como revelador único del Padre, no es sólo un testigo de la Verdad, sino la Verdad misma (cfr. 14,6). Por eso todo el que se encuentra con él no puede permanecer neutral ante él: se ve obligado —como Pilatos— a tomar postura por o contra él, pues «en su palabra y en su testimonio se hace patente la demanda de Dios al hombre»⁵². Por esto prosigue Jesús: «todo el que es de la verdad escucha mi voz»⁵³ (cfr. también Jn 10,16.27). Si Jesús vino al mundo es para que los hombres puedan oír aquí su voz y se haga patente quién es de la Verdad y quién pertenece al «mundo» de la mentira. Su venida realiza, pues, la «crisis» en la tierra, impidiendo el autoengaño y la ceguera de los que creen, equivocadamente (cfr. 9,40s), que pertenecen al mundo de la luz (como es el caso de los judíos, que por ser del demonio y no de Dios —cfr. 8,44 y 47— no pueden oír su voz ni creer en él: cfr. 8,43-47). De ahí que, desde su venida, el criterio que permite saber si uno pertenece o no a la esfera de Dios no es la «religión», en sentido abstracto, sino la «voz de Jesús». Sólo el que oye la voz de la Verdad y obra la Verdad es de veras «de la Verdad» (y no «del mundo»). La voz de Jesús estará, por tanto, por

⁵⁰ «Mit gegennēmai und elelytha eis tòn kósmon wird zweifellos zurückgegriffen auf Joh 1,14» (HAHN l.c. 41).

⁵¹ BULTMANN ThW I 246. LA POTTERIE prefiere hablar de la verdad en Jn como de «la révélation définitive apportée par le Christ, la parole du Père qu'il est venu à proclamer; il est lui-même cette parole, cette vérité, parce qu'il est le révélateur du Père, et la révélation parfaite» (*L'arrière fond du thème johannique de vérité*, en: *Studia Evangelica* I, Berlin 1959, 294); LA POTTERIE trata ampliamente el tema de la verdad en Jn en su monografía *La vérité dans saint Jean*, t. I y II, Roma 1977.

⁵² BLANK *Verhandlung* 70s; cfr. Jn 12,46.

⁵³ «In Jesus aber ist das Gottesreich und die Entscheidung, in die es ruft, da» (JÜCHEN l.c. 25); cfr. DAUER l.c. 260.

encima de cualquier otro criterio, sea político, sea religioso. Pues negarse a oír esta voz es no reconocer a Jesús como rey.

Por tanto, Jn no pretende en esta escena reflexionar directamente sobre el posible conflicto entre la comunidad cristiana y el poder político, sino que desarrolla un motivo eminentemente cristológico y teológico. Pero esto no significa, como hemos visto, que el reino de Jesús sea un reino que se limite a la esfera interior del hombre y que no pueda entrar en conflicto con los poderes políticos. Pues la palabra de Jesús en la tierra descubre lo que puede haber de pecado y de mentira en el modo de ser y de actuar del «mundo» (y los poderes políticos, en cuanto disponen de la fuerza de coacción, pueden caer fácilmente en la tentación de no guiarse por los principios del amor y del servicio, o, por lo menos, «el mundo» querrá manipularlos) y «obliga» al «mundo» a tomar posturas contra Jesús y su comunidad (en la medida en que ésta tome en serio la palabra de Jesús)⁵⁴. De hecho este primer interrogatorio de Pilatos sirve para ejemplificar esta ceguera del «mundo» —y, concretamente, de la autoridad romana— frente a la Verdad. Pues Pilatos, al querer evitar la opción frente a la Verdad, muestra que no es «de la Verdad». Su pregunta final «¿qué es la verdad?» (v. 38a) no es una muestra de escepticismo filosófico, sino indicio de que va a volver la espalda a la Verdad, que se ha hecho presente en la tierra por medio de Jesús⁵⁵. Por tanto, para el creyente la conflictividad de la existencia cristiana en la tierra es, ante todo, una conflictividad que se deriva de su fe en Jesús como enviado único del Padre, de su haber optado por la Verdad. Pero esta conflictividad ¿es sólo casual o implica un juicio ulterior sobre el poder político y sus relaciones con él?⁵⁶. Antes de intentar una respuesta a esta

⁵⁴ BULTMANN *Joh* 508; «Es wäre nun falsch, würde man Jesu *basileia* schlechtweg als 'unpolitisch' bezeichnen. Gerade ihr nicht welthafter Charakter ist es, durch den sie auch die politische Sphäre an ihrer Wurzel tangiert und in Frage stellt» (BLANK l.c. 70). De un modo semejante lo ve también JÜCHEN l.c. 26ss. Pero esto no significa que Jn vea aquí al estado como algo «neutral» o que piense en alguna magnitud política. Sobre el significado del amor a los hermanos en Jn cfr. BULTMANN *Theologie* 427ss; THÜSING *Erhöhung* 136-141.

⁵⁵ Cfr. BROWN l.c. 869; SCHLIER *Jesus u. Pilatus* 65; BLANK l.c. 71; HAHN l.c. 42 («Ausdruck des Unglaubens»); HOSKYNYS l.c. 521.

⁵⁶ De hecho SCHLIER *Die Beurteilung* 1 ve aquí una doctrina sobre el estado: «Nicht als ob hier von Staat direkt gesprochen würde, aber indirekt enthüllt sich doch in den Worten und Handlungen seines Vertreters sein Wesen, und zwar angesichts der Person Jesu selbst.» Según él l.c. 1-3 se puede deducir lo siguiente de estas perípcas: 1. El estado des-

pregunta hay que ver si en la escena paralela o segundo interrogatorio de Pilatos (escena 6.^a), que parece hablar de la «potestad» de Pilatos, Jn nos da ulteriores precisiones sobre el modo cómo él ve el poder político.

2.º La «potestad» de Pilatos (Jn 19,8-11)

En la estructura del proceso ante Pilatos esta escena es paralela a la de Jn 18,33-38a. Podemos sospechar, por tanto, que habrá una semejanza entre ambas. De hecho la pregunta «¿de dónde eres tú?» (v. 9b), que es la pregunta por el origen de Jesús⁵⁷, corresponde a la pregunta por la realeza de Jesús en la escena paralela. Jesús dio ya allí una respuesta suficiente sobre el origen y las características de su reino⁵⁸, hablando en último término de sí mismo. Si Pilatos no fue capaz allí de oír las palabras de la Verdad (cfr. 18,38a), tampoco ahora estará en condiciones de poder oír, i.e., comprender, la respuesta de Jesús. Por esto Jesús calla (v. 9c). Jn interpreta así, de acuerdo con su teología, un motivo tradicional, que se encuentra también en los sinópticos⁵⁹.

cubre junto a sí un reino que reivindica para sí que no es de este mundo ni está fundamentado en él (es el ámbito de dominio de Jesús, formado por los que escuchan su voz). 2. El estado no tiene ninguna posibilidad de dar un juicio sobre este reino y sus representantes. 3. Esto es así porque el estado, de suyo, es neutral frente a la verdad: no puede encontrarla por sí mismo, sino que depende, como todo individuo, de aquél que es de la verdad y de los que la escuchan. 4. Sin embargo, Jesús está bajo su poder judicial y el estado tiene potestad sobre los hombres para condenarlos a muerte (?); esta potestad le viene de Dios (ahí está su grandeza y su límite). 5. El estado, por tanto, obra mal cuando deriva de sí mismo, en algún sentido, su autoridad, no reconociendo ni su límite ni su derecho. También BULTMANN *Joh.* 507-511 cree que se habla aquí del estado, pero que la neutralidad que pretende Pilatos para el estado es imposible.

⁵⁷ Cfr. Jn 7,27s; 8,14; 9,29. Según SCHLIER *Jesus u. Pilatus* 70 es la pregunta típica del que no conoce a Dios. Está claro que Pilatos pregunta aquí por el origen de Jesús, pues su pregunta viene motivada por la afirmación de los judíos de que Jesús se hizo «hijo de Dios» y el procurador tiene miedo de tener que habérselas con un ser divino. Por otro lado se prepara así el v. 11b, pues para Jn la ignorancia coincide objetivamente con la incredulidad (cfr. BLANK *Krisis* 218) y, por tanto, es fruto del pecado.

⁵⁸ Cfr. DAUER l.c. 119.

⁵⁹ Cfr. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium* t. III 300. En los sinópticos Jesús callaba porque era el siervo de Yahvé (cfr. Is 52,15) o el justo que sufre (cfr. Sal 38,21; 109,4); cfr. R. PESCH, *Das Markusevangelium*, t. II, Freiburg 1977, 458. No tiene razón DAUER l.c. 104, n. 15 al creer que Jn reinterpreta el silencio de Jesús en el sentido de que el tiempo de la revelación para los judíos ya ha pasado, pues en esta escena Jesús no está delante de los judíos, sino de Pilatos.

El silencio de Jesús irrita a Pilatos, que hace alusión a su autoridad para obligarle a hablar (v. 10). Una vez más aparece aquí la ironía joana y su técnica del «malentendido». Pilatos sigue sin comprender su situación real ante Jesús, que es el Juez verdadero. La respuesta de Jesús (v. 11) intenta —como ocurría con Nicodemo y la Samaritana— corregir la concepción de Pilatos a fin de que descubra su situación real: si Pilatos tiene «poder» es porque Dios se lo ha dado (v. 11a). ¿Cómo hay que entender este «poder»?

Se discute sobre el sentido de la palabra *exousía* en los vv. 10 y 11. No podemos suponer, sin más, que deba interpretarse igual en ambos versos⁶⁰. Cuando Jesús le dice a Pilatos que no tendría «poder» sobre él, si no le hubiera sido dado «desde arriba», ¿se está refiriendo a que todo poder político procede de Dios (en el sentido que se interpreta a menudo Rom 13,1) y que, por tanto, exige obediencia de los súbditos y un empleo justo por parte de los gobernantes? Si fuera así, Jn habría reflexionado directamente sobre el poder político y nos daría pie para profundizar sobre el compromiso político de su comunidad cristiana. Pero esta interpretación no es ni la única posible, ni la más evidente. Más bien hemos de preguntarnos si Jn no se referirá aquí al papel concreto que en el plan de Dios Pilatos tuvo que desempeñar en la pasión. ¿Cómo hay que entender, pues, la palabra *exousía*?

Según BULTMANN, *exousía* significa aquí «no el simple poder, tener capacidad», sino «el poder legítimo, la potestad, el derecho»⁶¹. Por tanto, para la comunidad de Jn la potestad de Pilatos —y la de todo poder político— proviene de Dios, «la emplee como la emplee»⁶². Con la alusión a la autoridad divina con que Pilatos ha sido investido Jesús intentaría, por última vez, moverle «a la objetividad clara, es decir, a la decisión

⁶⁰ Más bien hay que suponer que no se emplea en el mismo sentido. Pues en la escena paralela tanto Pilatos como Jesús hablan de la realeza de Jesús, pero ambos entienden el término en sentido distinto. Tendríamos aquí una vez más una muestra del «malentendido» (como en Jn 4,10ss; 6,32ss; 2,19-22). La pregunta de Pilatos y la respuesta de Jesús no están al mismo nivel: cfr. BROWN l.c. 892; DAUER l.c. 118.

⁶¹ Joh 512, n. 6.

⁶² BULTMANN l.c. 512; de modo semejante lo interpretan JÜCHEN l.c. 20s; SCHLIER *Jesus und Pilatus* 71.

contra el mundo»⁶³. El v. 11a, por tanto, hablaría directamente del estado⁶⁴.

Contra esta interpretación protesta, con razón, CAMPENHAUSEN⁶⁵. Según él, el poder estatal sólo puede estar aludido implícitamente en el sentido de que no se niega que Pilatos tenga una autoridad política. Pero esto no supone, sin más, que esté fundada en Dios. Pues ello sólo sería así si tuviéramos que interpretar la palabra *exousía* en el v. 11 en el sentido de «poder legítimo» que tiene en el v. 10. Pero éste no es el caso. Veámoslo concretamente.

La palabra griega *exousía* puede significar dos cosas: a) la posibilidad; b) la potestad o el derecho a algo o sobre algo⁶⁶. En el NT depende del contexto el que la palabra deba ser interpretada en uno u otro sentido. A menudo se emplea para indicar que no sólo en el cielo, sino también en la tierra reina la voluntad de Dios⁶⁷.

En el v. 11a el contexto nos muestra que no se habla aquí de la «potestad» del estado⁶⁸. Pues Jesús no habla de la *exousía*

⁶³ Cfr. BULTMANN l.c. 512s (aunque en su «Ergänzungsheft» p. 54, teniendo en cuenta los argumentos de CAMPENHAUSEN, modificó un poco su interpretación, pero sin renunciar a su opinión de que aquí se habla de una confrontación entre el estado y Jesús). Entre los autores que sostienen que Jn habla aquí de la «potestad legítima» de Pilatos se encuentran: B. F. WESCOTT, *The Gospel according to St. John*, London 1958 (reedición del comentario de 1880), 270; R. H. LIGHTFOOT, *St. John's Gospel* (ed. C. G. Evans), London 1956, 313s; J. H. BEKNAIRD, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel of John*, 2t., Edinburgh 1929, II 620; W. BAUER, *Das Johannesevangelium erklärt*, Tübingen 1932, 512; JÜCHEN l.c. 20s; SCHLIER *Jesus u. Pilatus* 71; DODD *La tradición histórica* 124.

⁶⁴ Cfr. BULTMANN l.c. 513 (véase en DAUER l.c. 266, n. 168 otros autores que interpretan el texto en este sentido).

⁶⁵ l.c. 387s; cfr. también HOSKYNs l.c. 97; HÄNCHEN l.c. 97 (H. llama la atención sobre el hecho de que BULTMANN —y esto vale también para SCHLIER— se encontraba confrontado con el problema del nacionalsocialismo: cfr. *ibid.* n. 19a); BROWN l.c. 863s; DAUER l.c. 266. Con razón nota BUSSCHE l.c. 507: «Au fond, il est tout à fait accessoire que l'instrument de Dieu s'appelle Pilate, qu'il exerce une autorité. La position qu'il occupe n'est pas comparable à celle du grand prêtre.»

⁶⁶ Cfr. FÖRSTER, art. *exousía* ThW II 559 (F. especifica el sentido b) añadiendo: «mit Inf und Gen, auch abs., je nach Zshg Recht=*Vollmacht*, *Erlaubnis*, *Freiheit*» *ibid.*).

⁶⁷ Cfr. ThW II 563-565. En otros textos la palabra desempeña un papel importante para interpretar la obra y la persona de Jesús y se emplea en sentido de potestad, de derecho (cfr. Jn 5,27; 10,18; 17,2; 1,12). Nótese que en Apoc 13,2.4.5.7 se dice del Anticristo que le ha sido dada *exousía* (luego no incluye necesariamente un juicio de valor positivo); también en otros textos del N.T. se habla de la potestad de Satán: cfr. Hch 26,18; Col 1,13 y ThW II 564s.

⁶⁸ Cfr. CAMPENHAUSEN l.c. 388. Así también HAHN l.c. 46s; SCHNACKENBURG l.c. III 301.

en general, sino del poder que tiene Pilatos en este caso concreto (por esto se añade *kat'emoû* «sobre mí»). ¿De qué poder se trata entonces? En la primera escena del proceso Jn nos indicaba que la muerte de Jesús había sido predicha por él (18,32). Pero si buscamos en el cuarto evangelio dónde se realizó tal profecía, veremos que el texto en cuestión es Jn 12,32 (cfr. 8,28), texto que habla de la «exaltación» de Jesús en la cruz y que hace alusión —cfr. el *deī* en Jn 12,34 y el *hyiòs toû anthrōpou*— a Jn 3,14, donde se interpreta la cruz como conforme con los planes de Dios (cfr. también Jn 18,11; 14,31). Además, todo el proceso ante Pilatos es precisamente la preparación inmediata a la muerte de Jesús (cfr. 19,16). Ahora ha llegado «la hora» dispuesta por el Padre (cfr. 12,27). Por tanto, la *exousia* en el v. 11a no será «la potestad del estado, en general», sino la posibilidad concreta dada por Dios a Pilatos para que condene a muerte a Jesús⁶⁹, «pues tanto amó Dios al mundo que dio a su hijo unigénito, a fin de que el que crea en él no perezca, sino que obtenga la vida eterna» (3,16). Y su muerte era necesaria porque «era preciso que fuera exaltado (i.e. crucificado) el Hijo del hombre, a fin de que todo el que crea obtenga en él la vida eterna» (3,14s)⁷⁰. Por tanto, lo que Jesús quiere decir a Pilatos —y éste no comprende, de acuerdo con la técnica del «malentendido» joaneo— es que la pasión sólo es posible porque así se cumple la voluntad del Padre (cfr. 8,20; 14,31; 18,11)⁷¹. Pues según Jn nadie tiene el poder (*exousia*) de quitarle la vida al Hijo, sino que éste es el que la entrega para cumplir el mandato del Padre (cfr. 10,17s). Podemos concluir, por consiguiente, el análisis del texto diciendo que se trata de uno de los pensamientos clave de la teología

⁶⁹ Cfr. también en este sentido LOISY l.c. 477; LAGRANGE l.c. 483; BUSSCHE l.c. 507: «la tournure de la phrase à la forme passive implique une nuance (cfr. 3,27): Pilate n'a qu'un mandat éphémère, une autorisation (LUC 23,53; JEAN 14,30); il est l'instrument de Dieu dans cet événement de l'histoire de salut». Con razón nota HOSKYNS l.c. 524 que para Jn el único que tiene el poder de dar y de tomar la vida de Jesús es el Hijo mismo, de acuerdo con el mandato del Padre (cfr. Jn 17,18).

⁷⁰ Nótese que en 12,31 se relaciona la cruz con la «crisis» de este mundo y con la victoria definitiva de Jesús sobre el príncipe de este mundo.

⁷¹ El *anōthen* se refiere a Dios (cfr. Jn 3,3.7.31) y no a que Pilatos haya recibido la autoridad del emperador. Cfr. BLANK *Verhandlung* 79; LOISY l.c. 477; LAGRANGE l.c. 483.

joanea, que confirma el sentido eminentemente cristológico de la escena y, en concreto, del v. 11a⁷².

Esta interpretación viene confirmada por el v. 11b. Pues si el sentido del v. 11a es cristológico se comprende, entonces, por qué Jesús habla ahora de «pecado» (*hamartía*) y dice que el pecado de los judíos es mayor que el de Pilatos. De hecho los especialistas coinciden en afirmar que para Jn la palabra «pecado» tiene una connotación esencialmente cristológica⁷³. Pues para Jn «pecar» es el equivalente de «no creer» (cfr. 16,8s; 8,24) en el Enviado del Padre o, con otras palabras, no escuchar sus palabras, que son Verdad (cfr. 8,40.42s; 45.47; véase también 3,15-21); es preferir «las tinieblas» a la luz (cfr. 1,5.9-11). De hecho, si «los judíos» —como representantes del «mundo»— no son conscientes de ello, esto es la peor de las cegueras (cfr. 9,41). Pues rechazar a Cristo es «hacer el pecado» y, por tanto, «hacerse esclavo del mismo» (cfr. 8,34)⁷⁴ y estar bajo el dominio del demonio, que es el padre de la mentira (cfr. 8,44)⁷⁵. Por eso «los judíos» morirán en el pecado, porque al no creer en Jesús muestran que son del mundo «de abajo», que son de «este mundo» y no del mundo «de arriba» (cfr. 8,21,24 con 8,22s). Y si se puede decir de los judíos que tienen el pecado «por antonomasia» es precisamente porque Jesús vino a ellos y les habló (cfr. 15,22), realizando entre ellos «obras» que nadie más pudo hacer (cfr. 15,24) y, a pesar de ello, no creyeron en él. Por tanto, es obvio que para Jn el «pecado»

⁷² Cfr. CAMPENHAUSEN l.c. 388s (véase allí sus razones); BLANK *Verhandlung* 79; HAHN l.c. 47; S. SCHÜLZ, *Das Evangelium nach Johannes*, Göttingen ²1975, 232 («der Satz ist vor allem patristisch christologisch zu verstehen»). En cambio JÜCHEN l.c. 23 cree que se habla aquí de las relaciones entre el reino de Dios y el reino humano. También SCHLIER cree que en Jn 18,28-19,16 se reflexiona, al menos indirectamente, sobre la esencia del estado; según él se podría deducir del texto lo siguiente: «1. Der Staat ist nicht die unser Leben begründende Wahrheit. 2. Ihm ist dagegen von Gott die äusserste Gewalt über den Menschen anvertraut mit der Aufgabe, politisch zu handeln. 3. Er wird diese Gewalt nur mit Recht führen, wenn er sie nicht aus der eigenen Machtvollkommenheit ableitet» (*Die Beurteilung* 3). En el mismo sentido interpreta los textos BULTMANN, quien sostiene que aunque actúe injustamente sigue manteniendo algo de su autoridad, por lo que el que es condenado injustamente tiene que someterse (cfr. *Joh* 513).

⁷³ Cfr. BLANK *Krisis* 148; J. O. TUÑÍ, *La verdad os hará libres* (Jn 8,32), Barcelona 1973, 170, n. 34 (y los autores citados en esta nota).

⁷⁴ Sobre el sentido de este texto cfr. TUÑÍ l.c. 169-177. La Verdad es la que libera al hombre (cfr. Jn 8,32).

⁷⁵ Cfr. BENOIT l.c. 201.

de los judíos sea, desde el punto de vista cristológico, mayor que el de Pilatos.

En cambio, si en el v. 11a Jn hubiera hablado de la potestad de Pilatos como otorgada por Dios, entonces no se entendería cómo puede afirmar que el pecado —propiamente hubiera hablado de responsabilidad⁷⁶— de Pilatos es menor que el de los judíos. Pues, de hecho, habría abusado de la potestad que Dios le dio condenando a un inocente (¡los judíos podían acusarle, pero no condenarle a morir en la cruz!). Mientras que si de lo que se habla aquí es del plan salvífico de Dios, mostrando que son los judíos los que no han aceptado a su Mesías, entonces se comprende que se diga de éstos que tienen el pecado mayor, pues son éstos —y no Pilatos— los que rechazaron a Jesús, poniendo todo su empeño en conseguir su muerte⁷⁷.

Con ello se confirma, por tanto, lo que sospechamos ya por el contexto de Jn 19,8-11: lo que le interesa a Jn no es el tema de la autoridad del estado, sino el papel que Pilatos y los judíos desempeñaron en el proceso de Jesús (motivo de la «crisis»)⁷⁸. Si le interesa, en cambio, indicar —aunque no es éste

⁷⁶ Sorprende que muchos autores, de hecho, no se fijen en que Jn habla aquí del pecado y no de la responsabilidad de Pilatos. En cambio, ya HOSKYNs l.c. 524 indicaba que el que tiene mayor pecado es el que entregó a Jesús (cfr. Jn 13,2.11.21; 18,2.5) y que detrás de todo está el demonio (cfr. 8,44; 12,31; 13,2.27); cfr. también LOISY l.c. 478. Resulta curioso que SCHLIER crea que el pecado de Pilatos es menor porque actuaba con la autoridad de Dios (!): cfr. *Jesus u. Pilatus* 71. Pero en Jn el pecado es visto en relación con la fe (cfr. 8,21.24.31-41; 16,8s).

⁷⁷ Cfr. HÄNCHEN l.c. 389s; BROWN l.c. 863; CAMPENHAUSEN l.c. 389s (Pilatos no tiene odio personal contra Jesús). BUSSCHE l.c. 507 comenta: «En livrant leur Messie (car dans la formule sententieuse du v. 11, 'celui qui' est un singulier collectif) (18,30), ils ont commis un 'plus grand' péché. De fait, en une certaine mesure, ils sont les seuls à avoir commis un 'péché'. Le péché dans la conception de Jean est défini en fonction de l'histoire de salut: le péché, c'est l'aveuglement, le manque de foi. Seuls les Juifs peuvent être aveuglés à leur Messie, car la révélation de l'Ancien Testament les avait préparés à sa venue.» Nótese que en Jn cuanto más se revela Jesús, tanto más se manifiesta la fe o la incredulidad de sus oyentes (cfr. los diálogos en los cap. 4; 6; 8; 9 y DAUER l.c. 108).

⁷⁸ Cfr. DAUER l.c. 266; BROWN l.c. 892s. Dado el carácter eminentemente cristológico del cuarto evangelio no tiene por qué sorprendernos que en una escena tan importante, como la del proceso ante Pilatos, el evangelista no quiera informar sobre la esencia del estado. Con razón comenta CAMPENHAUSEN a propósito del v. 11a: «Jesus, der nach dem Gebot seines Vaters seinerseits die *exousia* besitzt, sein Leben hinzugeben und wiederzunehmen (10,18), weiss, dass jetzt seine 'Stunde' gekommen ist, und das, war er Pilatus sagt, ist nichts anderes als eine den besonderen Umständen angepasste Wiederholung eines schon früher (3,27) gesprochenen Wortes: *ou dynatai ánthrōpos lambánei oudèn eàn mē ē; dedoménon ek*

el motivo principal— que por lo que respecta a la muerte de Jesús el pecado de los judíos es mayor que el de Pilatos (motivo apologético, que va orientado a no herir las susceptibilidades de las autoridades romanas). Pues se muestra, por un lado, que lo que motivó la muerte de Jesús no fue un mesianismo político. Y, por otro, se subraya cómo Pilatos procuró, en la medida de lo posible, liberar a Jesús. Con todo, se reconoce que en último término tampoco él fue capaz de escuchar la palabra de la verdad y, por tanto, que también él tiene pecado.

Luego podemos concluir el estudio de este fragmento notando que lo que interesa a Jn no es ni enfrentarse con el poder político romano (esto se deduce del motivo apologético), ni legitimarlo como algo que proviene de Dios, sino mostrar la importancia que tiene para todo hombre el saber optar por la Verdad y su Testigo en el proceso escatológico entre Dios y «el mundo», que tuvo su culmen —y su punto de partida para la comunidad cristiana— en el proceso histórico concreto de Jesús ante la autoridad romana. Si esta escena fue interpretada luego a la luz de una determinada comprensión de Rom 13,1, esto ocurrió en una época posterior —como lo muestra la historia de la exégesis del texto⁷⁹—, probablemente en las controversias con los donatistas, siendo desarrollado por S. Agustín⁸⁰.

toû ouranoû» (l.c. 388). Y MOLLAT l.c. 23s observa: «Cet appel à l'autorité romaine est aux yeux de Jean un geste d'une atroce ironie, mais lourd aussi de signification théologique. En cette collusion des deux puissances, la religieuse et la politique, pour la mise à mort du Messie, il voit la plus vive expression du péché du monde et l'involontaire reconnaissance de la royauté de Jésus.»

⁷⁹ Cfr. CAMPENHAUSEN l.c. 390: «Eine Auslegung im Sinne des paulinischen Obrigkeitgedanken fehlt bei den älteren Vätern, soweit ich sehe, durchaus. Sie fassen Joh. 19,11 in einem allgemeinen moralisch-psychologischen Sinne und lassen ihn entweder für Pilatus den Charakter der Schuld, der Verantwortlichkeit und der Willensfreiheit unterstreichen oder betonen im Blick auf Angefochtene und Verfolgte, dass auch die bösen und versuchlichen Mächte immer unter Gottes Gewalt stünden.» C. cita en el primer sentido a IRENEO *Adv. haer.* IV 18,3, GAUDENTIUS *tract.* XII 6 y AMBROSIUS *in psalm.* CXVIII 20,38 y en el segundo a ORÍGENES *de princ.* III 2,6, CASIANO *Conl.* VII 22 y CIPRIANO *Test.* III 80. Con razón nota BUSSCHE l.c. 507: «Il est donc inutile de renvoyer à ROM. 13,1, où Paul affirme que toute autorité vient de Dieu, car dans le quatrième évangile, Pilate n'incarne pas dans ses agissements la puissance de l'État: il est l'individu qui a condamné Jésus, coopérant ainsi sans le savoir au plan divin.»

⁸⁰ Cfr. *In Ioann. ev. tract.* CXVI 5: «discamus ergo quod dixit, quod et per apostolum docuit, quia non est potestas nisi a Deo et quia plus peccat qui potestati innocentem occidendum livore tradit quam potestas ipsa,

A MODO DE CONCLUSION

El análisis de los textos en cuestión nos ha mostrado que ni los que se basan en Jn 18,36 para propugnar una interpretación espiritualista y desencarnada de la existencia cristiana en el mundo, ni los que ven en Jn 19,11 una sanción divina de la autoridad del estado, pueden apoyarse con razón en el cuarto evangelio. Pero hemos visto también que la existencia del cristiano en el mundo era de hecho —y probablemente también de derecho— una existencia conflictiva, ya que el escuchar la voz de la Verdad lleva consigo el provocar la oposición del «mundo». ¿Podemos concretar un poco más este último aspecto en Jn?

La tarea no resulta fácil. El análisis anterior nos ha mostrado que no podemos esperar de Jn una respuesta directa a las cuestiones políticas que podamos plantearle. El interés de Jn es ante todo —y casi exclusivamente— cristológico. Con todo, se interesa también por ver en profundidad qué es aquello que determina al cristiano como cristiano, por lo menos a nivel general o de principios fundamentales. Pero no nos da los elementos políticos, económicos, sociológicos, históricos, etcétera, de los que depende hoy una opción política o una manera de actuar concretas. Y sin estos elementos no se puede deducir de forma evidente qué es lo que el evangelio exige hoy de nosotros. Por esto, aunque Jn constata que la existencia cristiana en el mundo es, de hecho, una existencia conflictiva, también con los poderes políticos —conflictividad que llevó a Jesús a la muerte—, no nos da —ni le interesa darnos— recetas para nuestra actuación.

Pero sería también falsear el pensamiento de Jn si dedujéramos de este hecho que el cristiano no debe hacer opciones

si eum timore alterius maioris potestatis occidit. Talem quippe Pilato Deus dederat potestatem, ut etiam esset sub Caesaris potestate. Quapropter 'non haberes' inquit 'adversus me potestatem ullam', id est, quantumcumque habes, 'nisi' hoc ipsum quidquid est, 'tibi esset datum desuper'. Sed quoniam scio quantum sit, non enim tantum est, ut tibi omni modo liberum sit; 'propterea qui tradidit me tibi, maius peccatum habet'. Ille quippe me tuae potestati tradidit invidendo, tu vero eandem potestatem in me exserturus es metuendo. Nec timendo quidem, praesertim innocentem, homo hominem debet occidere; sed tamen in zelando facere multo magis malum est quam timendo» (cfr. CAMPENHAUSEN l.c. 390); C. indica que ya antes de Agustín el donatista PETILIANO concebía esta *exousia* como «potestad» y la relacionaba con Rm 13,1 (y cita a AGUSTÍN, *Contra epist. Petil.* II 70).

políticas concretas. Pues sería caer en la interpretación espiritualista de Hegesipo, quien —como vimos— no interpretó bien los textos de Jn. Si el cristiano está *en* el mundo, no podrá menos de hacer opciones concretas, también en lo político (no querer hacer una opción significa optar por el *status quo* o dejarse llevar —más o menos inconscientemente, como en el caso de Pilatos— por fuerzas o poderes que no controlamos). Al reflexionar sobre el proceso que llevó a Jesús a la muerte Jn no niega que cualquier actuación humana puede tener —y tiene de hecho— una incidencia en lo político. De lo contrario, las autoridades romanas no hubieran condenado a Jesús. Lo que sí quiso excluir fue una concepción del cristianismo como alternativa de poder, entendiendo como tal el poder coactivo en sentido estricto (véase lo que dijimos *supra* a propósito de Jn 18,36). Más bien se podría decir que el cristianismo, al reclamar mayores esferas de libertad para el hombre, hizo retroceder las pretensiones de coactividad del estado⁸¹ y, en todo caso, desdivinizó su poder. Además, Jn nos da en su evangelio una serie de criterios que pueden ayudarnos a descubrir si en nuestras acciones nos dejamos llevar por el espíritu del «mundo» o por el de Jesús. Pues el «mundo» es, por su misma naturaleza, asesino y mentiroso (cfr. 8,44) y quiere imponer sus propios intereses en todas las esferas de este mundo. Como lo muestra la actuación de los judíos en el proceso de Jesús, el mundo está dispuesto a usar todos los medios a su alcance para salirse con la suya, aun a costa de un inocente. En cambio, el espíritu de Jesús viene determinado por otros principios. Jn nos indica algunos de ellos: *a*) la muerte («si el grano de trigo no cae en tierra y muere, queda infecundo; en cambio, si muere, da mucho fruto»: 12,24; cfr. 12,23.25s; 10,12.15) y no el éxito a cualquier precio; *b*) el servicio y no el dominio (cfr. 13,13-17) o los honores humanos (cfr. 8,41); *c*) el amor a los hermanos y no el egoísmo (cfr. 13,34s); *d*) la libertad de espíritu para criticar las acciones malas del mundo, aun a costa de provocar así su enemistad (cfr. 7,7). Pero estos principios

⁸¹ Véase en este sentido el interesante artículo de MATÍAS GARCÍA, *Enfoque y estructuración de una moral política*, Estudios Eclesiásticos 53 (1978) 149-196, sobre todo 154-157. M. G. trata del tema de las relaciones entre el cristianismo y la política. Con razón nota l.c. 165s que el cristianismo no proporciona ni puede proporcionar un modelo concreto de sociedad ni de acción política, pues éstas dependen de concepciones antropológicas, análisis técnico-políticos, etc., que no pueden ser dados de una vez por todas.

son generales y no pueden determinar, de un modo claro y definitivo, cuál ha de ser la actuación política concreta del cristiano, ya que ésta depende, en último término, de otros factores y análisis que los propios de la fe.

Resumiendo, el cristiano estará en conflicto con el «mundo» en la medida en que se deje llevar por la voz de Jesús y el «mundo» no sea capaz de escuchar dicha voz. Para Jn lo específico del cristiano le viene dado no por una opción política determinada, sino por criterios teológicos, como el oír la voz de Jesús, el aceptar la «lógica» de la cruz, el amar a los hermanos, etc. El peligro de toda opción política —como opción de poder— es dejarse llevar por intereses personales o dejarse manipular por fuerzas que anteponen —como los judíos en el caso de Jesús— sus propios intereses a los de la verdad, es decir, que no admiten a Jesús como criterio último y definitivo de la propia existencia.

Facultad de S. Francisco de Borja
San Cugat del Vallés (Barcelona)

XAVIER ALEGRE