

ADORAR AL PADRE EN ESPÍRITU Y VERDAD

ANTONIO GARCÍA-MORENO

Dentro del capítulo cuarto del Evangelio de San Juan, el encuentro de Jesús con la Samaritana tiene clara trabazón interna y armonía descriptiva. El relato completo¹ podemos dividirlo en tres momentos: a) Se inicia el diálogo sobre el agua que da paso a la revelación sobre el don del agua viva². b) Se cambia de tema en la conversación y se entra en la cuestión sobre el lugar idóneo donde dar culto a Dios. Se termina con una revelación, ahora acerca de la condición mesiánica de Jesús³. c) La llegada de los discípulos inicia la última perícopa en la que se presagia una nueva siega y recolección, iniciada en cierto modo con la conversión de los samaritanos, que aceptan y reconocen a Jesús como el Salvador del mundo, verdad revelada al final del relato⁴. Se pasa entonces a referir la continuación del viaje hacia Galilea, así como la curación del hijo del funcionario real, con cierto paralelismo con el milagro de Caná.

El contexto inmediato nos ayudará a entender mejor el texto mismo sobre el culto. En efecto, las palabras del Señor en torno al agua viva se relacionan intimamente con el culto en Espíritu y verdad. Esto es así porque el agua es el elemento principal, junto con el fuego, que más se emplea en la Biblia como símbolo del Espíritu Santo⁵.

1. Cfr. Jn 4, 3-42. M. P. HOGAN, *The woman at the well (John 4, 1-42)*, «The Bible Today», 82 (1976) 663-669.

2. Cfr. Jn 4, 3-15.

3. Cfr. Jn 4, 16-26.

4. Cfr. Jn 4, 27-42.

5. Cfr. A. GARCÍA-MORENO, *Culto y liturgia en San Juan*, «Nova et Vetera», 13 (1988) 17.

El lugar donde todo ocurre es junto al pozo de Jacob, situado en la tierra que el patriarca compró a la vuelta de su destierro, después de reconciliarse con su hermano Esau⁶. El Evangelista señala, en ocasiones, ciertas circunstancias de tiempo y lugar, que contribuyen de alguna manera a subrayar la importancia teológica del acontecimiento narrado. Además de hablar de aquella primera tierra comprada por Jacob, dice que allí había un pozo⁷. En Palestina, un pozo es siempre un don precioso y un lugar propicio para suscitar historias legendarias. Para los hebreos un pozo era un regalo del Señor, un don divino. Así lo explica el Targúm al traducir el pasaje del libro de los Números cuando canta al pozo que cavaron los príncipes de Israel para dar de beber al Pueblo en el desierto⁸. La idea del pozo como don divino, tan vital para los israelitas, subyace en el diálogo de Jesús con la Samaritana⁹. Además, recordemos que un pozo simbolizaba la Torá, cuyos sabios preceptos daban vida y fecundaban la existencia del hombre lo mismo que las aguas hacen con la tierra.

Un pozo era también símbolo de la Sabiduría. Ese recurso a las aguas como símbolo del don del Señor, lo tenemos también en el profeta Isaías, que en más de una ocasión afirma que la sed del hombre, la sed de Israel sólo Yahvé la puede apaciguar¹⁰. Por su parte, en los libros sapienciales, tenemos a Ben Sirac que describe la Sabiduría como una madre que va al encuentro del hijo sediento para darle de beber¹¹. Dirá también que la Ley riega a la Tierra como los cuatros ríos regaban al Paraíso¹². Son pasajes que laten en la conversación sobre el agua del pozo y la nueva agua viva que le ofrece Jesús.

Todo ello es necesario tenerlo en cuenta. Lo mismo que, como dijimos, es preciso recordar la relación del agua con el Espíritu

6. Cfr. Gn 33, 20.

7. Cfr. A. JAUBERT, *La symbolique du puits de Jacob*, Jn 4, 12, en *Mélanges H. de Lubac. L'homme devant Dieu*, París 1963, p. 63-73.

8. Cfr. Num 21, 18.

9. Cfr. A. JAUBERT, *Aproches de l'Évangile de Jean*, París 1976, p. 59.

10. Cfr. Is 12, 6; 55, 1.

11. Cfr. Eclo 15, 3.

12. Cfr. Eclo 24, 25-34. E. STOCKTON, *Symbolisme de l'eau et connaissance de Dieu*, «Foi et Vie», 64 (1985) 455-463.

que, ya en el Antiguo Testamento, tanto se destaca. Es Ezequiel de modo particular quien lo apunta y lo subraya cuando anuncia que el pueblo, disperso entonces entre los gentiles, volverá de nuevo a la Tierra de los patriarcas, a la patria tan anhelada y soñada en los interminables años del exilio. En aquellos días, dice el profeta, Dios rociará la tierra con agua limpia y quedarán purificados. Además, les cambiará el corazón de piedra que tienen por un corazón de carne, dócil y no recalcitrante, para seguir los preceptos del Señor. «Infundiré mi Espíritu en vosotros —sigue el profeta hablando en nombre de Yahvé— y haré que os conduzcaís según mis preceptos y practicaréis mis normas»¹³. Hay una relación entre el agua con que Dios rociará y el Espíritu que el Señor infundirá sobre los suyos. Con ello se entiende mejor la diferencia entre el agua del cántaro de la Samaritana y el agua viva que el Señor ofrece. Esa íntima conexión entre el agua y el Espíritu es recogida en la fiesta de los Tabernáculos, cuando exclama en alta voz que ríos de aguas vivas brotarán de su pecho herido. «Dijo ésto del Espíritu que iban a recibir los que creyeran en él...»¹⁴.

La idea de la donación divina está presente si tenemos en cuenta que el Espíritu es el don por excelencia del Padre¹⁵. Hay que señalar también que Ezequiel, al hablar del agua y del Espíritu, alude además al hecho de infundir la Ley en el interior del hombre, de tal forma que sea factible su cumplimiento. Así se explica, a renglón seguido, el cambio de corazón¹⁶. Ese misterioso cambio se realiza con la infusión del Espíritu, fuerza divina que hará que los hebreos se conduzcan según sus preceptos, observen y practiquen sus normas. Esa repetición de verbos que he subrayado, son sinónimos de cumplir la Ley.

De esa forma se indica la fuerza interior que conlleva la acción del Espíritu en el hombre, empujándolo, suave o impetuosamente, no sólo a cumplir la Ley sino a realizar las más grandes hazañas por

13. Ez 36, 27.

14. Jn 7, 39. Cfr. M. MIGUENS, *El agua y el Espíritu en Juan 7, 37-39*, «Estudios Bíblicos», 41(1972)369-398.

15. Cfr. Mc 11, 13.

16. Cfr. Ez 36, 26-27.

cumplirla. Es Jeremías el que sugiere la misma idea cuando anuncia una nueva alianza, no como la antigua que los padres del Pueblo rompieron. Cuando llegue el momento, «después de aquellos días —oráculo de Yahvé—: pondré mi Ley en su interior y sobre sus corazones la escribiré...»¹⁷. La epístola a los Hebreos recoge este pasaje cuando habla de Cristo como mediador de la nueva alianza¹⁸. A los de Corinto les dirá el Apóstol que, a diferencia de la Ley mosaica que fue escrita en piedras, la Ley nueva se establece «escrita, no con tinta, sino con el Espíritu de Dios vivo; no en tablas de piedra, sino en tablas de corazones de carne»¹⁹.

A. Jaubert estima que la escena, enmarcada junto al pozo de Jacob, da pie para pensar en otras escenas similares, narradas por el Antiguo Testamento²⁰. De esa forma encontró el siervo de Abrahán a Rebeca, «con su cántaro al hombro»²¹, cuando fue enviado por su amo a que buscara a la futura esposa de su hijo Isaac. El siervo al ver a Rebeca, tan gentil y hermosa, le pide agua de su cántaro. Luego, cuando Isaac la ve por vez primera, se alude también a otro pozo, el de Lajay-Roi²². En el caso de Jacob ocurre algo parecido. Raquel llega al pozo para abreviar al ganado y Jacob, que estaba allí, queda prendado de ella y le ayuda a remover la piedra del pozo. Acto seguido, dice el relato con sencillez e ingenuidad, «Jacob besó a Raquel y luego estalló en sollozos»²³. También con Moisés ocurre algo parecido. Las hijas del sacerdote de Madián llegan a un pozo para dar de beber a sus ovejas. «Pero vinieron los pastores y las echaron. Entonces, levantándose Moisés, salió en su defensa y les abrevó el rebaño»²⁴. Rael, agradecido, le entrega a su hija Seforá como esposa.

A estos datos hay que añadir que, poco antes, el Evangelio habla de Cristo como del Esposo²⁵. Por otro lado también se aludirá

17. Ier 31, 33.

18. Cfr. Heb 8, 10.

19. 2 Cor 3, 3.

20. A. JAUBERT, *Aproches de l'Evagile de Jean*, París 1976, p. 61.

21. Gen 24, 62.

22. Cfr. Gen 24, 26.

23. Gen 29, 12.

24. Ex 2, 17.

25. Cfr. Jn 3, 29.

a los esponsales cuando se nombre al marido de la Samaritana. Todo ello hace recordar en los esponsales de Yahvé con su pueblo, y en particular con el Reino del Norte, con Samaría, según anunció el profeta Ezequiel²⁶. Por tanto, el encuentro de Jesús con la Samaritana sugiere que la Nueva Alianza se inicia ya de alguna manera y que las bodas del Cordero, anunciadas en el Apocalipsis, han comenzado en cierto modo.

La sed de Cristo

Se indica que todo ocurre hacia la hora de sexta. Entonces Jesús tiene sed y le dice a la mujer que le dé de beber. Son detalles nimios pero que, mirados con detención y teniendo en cuenta el estilo sugerente de S. Juan, nos permiten establecer unas relaciones entre esta escena y la del Calvario. La hora en que todo ocurre es, en efecto, la misma en las dos escenas, hacia el mediodía. Y en uno y en otro momento, Jesús tiene sed²⁷. Es verdad que esa sed es real, fisiológica y explicable por razones naturales en uno y en otro caso.

Pero S. Juan va más allá de los hechos escuetos, encuentra un sentido escondido en los gestos más sencillos. El había descubierto aspectos que, al recordarlos y meditarlos con frecuencia, quedaron grabados en su mente. En cuanto a la sed del Señor, tanto en Samaría como en el Calvario, observa Schnackenburg que el evangelista hizo «una reflexión profunda sobre lo que significa ese «Tengo sed» de Jesús»²⁸. Cuando llegan los discípulos con los alimentos comprados y le dicen al Señor que coma, El contesta que tiene un alimento que ellos desconocen: hacer la voluntad del que le ha enviado y llevar a término su obra. Este es el objeto de los anhelos de Cristo, lo que le acucia y le produce hambre y sed. Por eso, con una pregunta negativa, afirma con fuerza que ha de beber el cáliz que el Padre le ha entregado²⁹. Por tanto, la sed es «imágen del anhelo de Jesús por cumplir la voluntad del Padre hasta el último detalle»³⁰.

26. Ez 16, 46-62.

27. Cfr. I. DE LA POTTERIE, *La Verdad de Jesús*, Madrid 1979, p. 220-239.

28. R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según San Juan*, Barcelona 1980, t. III, p. 349.

29. Cfr. Jn 18, 11: «¿Acaso no voy a beber el cáliz que el Padre me ha dado?».

30. R. SCHNACKENBURG, o. c., *ibid.*

También el modo de pedir el agua es digno de notar. No dice dáme un poco de agua, sino que dice dáme de beber. León-Dufour observa que la primera forma es la que se usa de ordinario en la Biblia³¹, mientras que la segunda se usa sólo cuando se narran las quejas de los hebreos en el desierto³². Del uso de esa forma se puede decir que Jesús representa un nuevo Israel que también tiene sed, pero no sólo de agua sino de algo más importante y trascendente. Es, por otra parte, una interpretación de la sed que ya hacía Amós, cuando habla «no ya de una sed de agua, sino de oír la palabra de Yahvé»³³. También el salmista habla de la sed que tiene de Dios, tan profunda como la sed de la cierva que corre veloz en busca de las aguas³⁴.

La Samaritana se extraña de que un judío le hable y le pida algo, pues los de Judea y los de Samaría no se hablaban entre sí. La extrañeza aumenta cuando el Señor pronuncia unas misteriosas palabras sobre el don de Dios, muy valioso pero desconocido para ella. Si lo conociera y comprendiera quién le está hablando, ella sería la que pidiese suplicante un poco de esa agua viva, que el don divino comporta. Aparece de nuevo la idea de donación que se había sugerido ya al hablar de la heredad de Jacob, aquella porción de tierra, donada como mejora por Jacob a su hijo José. En nuestro caso el don del agua viva, como ya indicamos antes, se relaciona con el Espíritu Santo que Jesús había de dar cuando fuera crucificado y traspasado en la Cruz, y que se simboliza en el chorro de agua y sangre que brota del costado de Cristo, herido por la lanzada del soldado romano³⁵.

El diálogo prosigue y la Samaritana no acaba de salir de su asombro y desconcierto. Dónde está esa agua viva cuando no tiene ni cubo para sacar el agua. ¿Es que este hombre se cree más que Jacob que les donó aquel pozo, con agua desde hace siglos? Entonces

31. Cfr. Gen 24, 17-43; Iud 4,19.

32. Cfr. Ex 17, 2; Num 21,16. Sólo en estos textos se combinan los verbos dar (*dounai*) y beber (*pinein*).

33. Am 8, 11.

34. Cfr. Ps 42, 2-3.

35. Cfr. Jn 7, 39; 19, 30-34.

Jesús le explica la gran diferencia que hay entre esa agua y la suya. Aquella quita la sed de momento, el agua viva que El dará apaga la sed para siempre, esa sed insaciable e indefinida que todo hombre tiene y que nada la calma del todo. Además, añade Jesús, esas aguas serán fuentes que brotarán eternamente. La Samaritana se ha rendido ya y suplica con sencillez y humildad: «Señor, dame de esa agua, para que no tenga sed ni tenga que venir hasta aquí para sacarla»³⁶. Y con esa frase termina la primera parte del encuentro de Jesús con la Samaritana.

Al entrar en el segundo diálogo de Jesús con la Samaritana, junto al pozo de Jacob, hemos de reconocer su gran importancia y también las dificultades que entraña. Es el pasaje más controvertido de cuantos en el IV Evangelio hablan de la verdad³⁷. La frase «en Espíritu y verdad» ha sido interpretada de las formas más dispares, hasta llegar a entender todo lo contrario de lo que realmente dice el hagiógrafo. Por eso L. Bouyer afirma que es el pasaje más maltratado de todo el IV Evangelio³⁸. Su importancia es sobre todo de carácter teológico y cristológico, aspectos que palpitan en el texto y dejan una impresión profunda e inolvidable cuando se medita y contempla³⁹.

En esta segunda sección que estudiamos ahora tenemos la continuación del diálogo de Jesús con la Samaritana. También aquí encontramos las notas o datos que caracterizan las construcciones literarias que el Evangelista hace de los diálogos⁴⁰. Se inicia con una frase misteriosa de Jesús. En este caso es la alusión a un marido inexistente⁴¹ que, en caso de existir, no se sabe bien para qué lo iba a llamar. Por ello la reacción de la Samaritana es de extrañeza, segundo dato que se da en otros diálogos. Ella responde que no tiene

36. Jn 4, 15.

37. Cfr. I. DE LA POTTERIE, *La Vérité dans S. Jean*, Roma 1997, p. 673.

38. Cfr. L. BOUYER, *Le quatrième évangile*, París 1955, p. 105.

39. Cfr. D. MOLLAT, *Le puits de Jacob (Jn 4,1-42)*, «Bible et vie chrétienne», 6(1954)83-84.

40. Cfr. C. H. DODD, *The dialogue form in the Gospels*, «The Bulletin of the John Rylands Library», 37 (1954) 54-67. D. MUÑOZ LEÓN, *Predicación del Evangelio de San Juan*, Madrid 1988, p. 385

41. Cfr. Jn 4, 16.

marido y, por tanto, no sabe por qué le dice aquello. El tercer elemento del esquema literario sobre un diálogo, es la explicación de Jesús al que no ha entendido la frase inicial. En nuestro caso, el Señor reconoce que la mujer ha dicho la verdad, pues ha tenido ya cinco maridos y el hombre con quien vive entonces no es su marido. Después de estos tres rasgos fundamentales de todo diálogo en el IV Evangelio, siguen unas alternancias entre Jesús y la Samaritana, mediante las cuales el Señor va conduciendo al interlocutor al conocimiento de algún aspecto del Misterio de la Salvación, que en Cristo se encierra. En cuanto al estilo se advierten otras notas de los diálogos joanneos, como son la brevedad y concisión, la solemnidad y el ritmo, los detalles y la rica caracterización de los personajes.

Otro dato típicamente joánico es el conocimiento que tiene Jesús del interior del hombre, así como del curso de los acontecimientos, tanto presentes como futuros. Esto que en los Sinópticos se hace notar⁴², aparece en San Juan con más frecuencia. Así, por ejemplo, en el caso de Natanael la frase relativa a la higuera, bajo la que Jesús le vio, manifiesta el conocimiento de algo muy íntimo de aquel, a quien Jesús presentó, sólo con verle, como un israelita verdadero y sin doblez⁴³. Luego, durante la Pasión, una y otra vez se dice que Jesús sabía cuanto iba a ocurrir⁴⁴.

Al sentirse descubierta por aquel hombre que tan bien conoce su pasado, la Samaritana cambia de conversación y, aprovecha que tiene ante sí a un profeta, para preguntarle por el lugar donde hay que dar culto a Yahvé, tema debatido entre samaritanos y judíos. Para entender mejor la respuesta de Jesús, hay que tener en cuenta que la referencia al marido evoca los esponsales, aludidos ya de algu-

42. Recordemos, por ejemplo, cuando Jesús adivina lo que piensan aquellos que contemplan al paralítico descolgado por el techo, a quién Jesús le dice que sus pecados le son perdonados (cfr. Mt 9, 4). También en el caso de Simón el fariseo, el Señor sabe lo que está pensando, mientras que aquella pecadora le besa los pies, anegada en llanto (cfr. Lc 7, 39-40).

43. Cfr. Jn 1, 47-49.

44. Cfr. Jn 13, 1; 18, 4; etc. Es significativo el uso que hace el evangelista de los verbos *oída* y *gignosko*, reservado el primero para hablar del conocimiento que tiene el Señor, un conocimiento más inductivo que deductivo (cfr. I. DE LA POTTERIE, *La Verdad de Jesús*, Madrid 1979, pp. 384-398).

na manera, como vimos, y que tanta relación tiene con el concepto bíblico de la Alianza. De ahí que la carencia del marido sirva para expresar el triste estado en que los samaritanos se encontraban, desgajados del Pueblo elegido, fuera por tanto de la Alianza con Yahvé.

Por otro lado, la alusión a los cinco maridos anteriores puede relacionarse con los cinco pueblos paganos procedentes de Asiria, que llegaron a Samaría después del destierro a Babilonia del reino de Israel. En efecto, para ocupar las tierras, abandonadas por la fuerza, «el rey de Asiria hizo venir gentes de Babilonia, de Kutá, de Avvá, de Jamat y de Sefarvayim y los estableció en las ciudades de Samaría en lugar de los hijos de Israel»⁴⁵. Como era lógico, los nuevos colonos continuaron dando culto a sus dioses. Sin embargo el culto a Yahvé no desapareció. El rey de Asiria, temeroso de irritar al Dios de aquellas tierras, envía a un sacerdote hebreo para que predique y dé culto a Yahvé. Al mismo tiempo le concede que se establezca en el santuario de Bethel. No obstante, «cada nación se hizo sus dioses y los pusieron en los templos de los altos que habían hecho los samaritanos»⁴⁶.

Se originó así un sincretismo que mezclaba el culto idolátrico con el culto a Yahvé. Por esa razón, cuando se reconstruye el templo en tiempos de Nehemías⁴⁷, los judíos rechazan la oferta de ayuda hecha por los samaritanos, ahondando así aún más la separación ya existente. En tiempos de Jesús las desavenencias seguían vivas. De ahí que entre los insultos que dirigieron contra el Señor estaba el de «samaritano»⁴⁸. A Cristo no le importó nada, como se manifiesta en la simpatía que mostró hacia los samaritanos en la parábola del Buen Samaritano⁴⁹.

Los habitantes de Samaría, por su parte, correspondieron a Jesús creyendo en El⁵⁰ y mostrándole su gratitud, como vemos cuan-

45. 2 Reg 17, 24.

46. 2 Reg 17, 29.

47. Cfr. Neh 4, 1-6.

48. Cfr. Jn 8, 48.

49. Lc 10, 30-37.

50. Cfr. Jn 4, 39-42.

do uno de ellos fue curado de su lepra⁵¹. Al iniciar la expansión del cristianismo, la primera región evangelizada por voluntad del Señor⁵², después de Judea, fue la Samaría donde sus habitantes volvieron a mostrar sus buenas disposiciones⁵³. El IV Evangelio, con el episodio de la Samaritana, tan amplio y detallado, como rico de contenido teológico, manifiesta también el origen de aquellas primeras comunidades cristianas de Samaría.

Con la admisión de los samaritanos en la Iglesia se derrumbaba el primer muro que con el tiempo y la cerrazón de los hombres se había levantado. Con ese primer paso se avanzaba hacia la evangelización universal, se comenzaba a socavar ese otro muro levantado contra los gentiles, a los que no se les permitía formar parte, de modo pleno, del Pueblo elegido. Es de suponer que habría samaritanos que también resistieron a Cristo y a sus enviados. Así se ve en aquellos que no les permitieron pasar por su ciudad, cuando se dirigían hacia Jerusalén⁵⁴. También Simón el Mago, habitante de Samaría, no entendió la doctrina de Jesús, y pretendió comprar con dinero el don del Espíritu⁵⁵. Sin embargo, en general fueron muchos los samaritanos que se convirtieron al cristianismo. Y, desde luego, tanto el Señor como los apóstoles miraron con simpatía a quienes los judíos despreciaban.

Ello no quiere decir que Cristo no les reconviniera en aquello que no estaba bien. Así lo vemos, de alguna manera, en nuestro pasaje con la llamada del marido inexistente de aquella mujer. También la referencia a los cinco maridos sugiere el pasado idolátrico del pueblo de Samaría. Por esto, entre líneas, podemos entender la llamada que hace el Señor a que vuelvan al verdadero marido, es decir a Yahvé. Se recuerda así la profecía de Oseas, al anunciar que vendrá el día en que Samaría llamará a Yahvé «Marido mío» y no «Baal mío»⁵⁶.

51. Cfr. Lc 17, 16.

52. Cfr. Act 2, 8.

53. Cfr. Act 8, 4-25.

54. Cfr. Lc 9, 52-53. A. LENGLET, *Jésus de passage parmi les Samaritains: Jn 4, 4-42*, «Biblica», 66 (1985) 493-503.

55. Cfr. Act 8, 18-24.

56. Os 2, 18.

Los profetas y el culto

Puede parecer extraño que la mujer, al reconocer a Jesús como un profeta, le plantee una cuestión relacionada con el culto, tema más indicado para tratar con un sacerdote. Y, sin embargo, es una ocurrencia lógica si tenemos en cuenta la importancia que, en la predicación profética, tuvo la cuestión litúrgica⁵⁷. En efecto, Jeremías se queja contra el mercantilismo que en el Templo se daba, de forma tal que habían convertido el lugar sagrado por excelencia en una cueva de ladrones⁵⁸. Esa queja la repite el Señor al expulsar del Templo a los mercaderes y cambistas⁵⁹. También Zacarías anunció que llegará un día en que todo aquel trasiego comercial desaparecerá del Templo⁶⁰.

Como vemos, Jesús está en esa línea profética al purificar el Templo. También lo está cuando habla de un culto nuevo, evocando a Malaquías que vaticinó la purificación de los hijos de Leví, a fin de que pudieran ofrecer un sacrificio perfecto, una oblación digna de Dios⁶¹. Todas esas actuaciones no se pueden interpretar como una postura opuesta al culto y al sacerdocio. Todo lo contrario, esas intervenciones buscan en realidad un culto digno y adecuado. No iban, por tanto, en contra de las instituciones sagradas, que el mismo Yahvé reguló. La intención de los profetas era suscitar unas disposiciones interiores más sinceras, una coherencia mayor entre el culto y la conducta. Se impugnaba un ritualismo formalista, unas ceremonias vacías y sin incidencia en la vida práctica⁶².

Así aparece al inicio del libro de Isaías, cuando Yahvé se queja de los sacrificios y las fiestas de quienes llevan una vida licenciosa, poco acorde con el querer divino. Todas aquellas ceremonias y sacrificios, por largas y abundantes que sean, le causan tedio, las abomi-

57. Cfr. X. LEON-DUFOUR, *Lectura del evangelio de Juan*, Salamanca 1989, p. 289-290.

58. Cfr. Ier 7, 11-14.

59. Cfr. Mt 21, 13.

60. Cfr. Zach 14, 21.

61. Cfr. Mal 3, 2-4.

62. Cfr. J. LÓPEZ MARTÍN, «En el Espíritu y la verdad». *Introducción a la Liturgia*, Salamanca 1989, p. 24.

na y desprecia⁶³. También dirá en otro momento que ese pueblo honra al Señor con sus labios, «mientras que su corazón está lejos»⁶⁴. Para qué sirven, se pregunta Jeremías, el incienso, los holocaustos y demás sacrificios, cuando no se cumple la Ley⁶⁵. Oseas afirma que vale más la misericordia que el sacrificio. El Señor también recogerá este pasaje en su predicación⁶⁶. Amós, por su parte, habla del rechazo divino contra los holocaustos y demás sacrificios cuando, al mismo tiempo, no se cumple la Ley⁶⁷. También cuando Jesús habla de la reconstrucción de un Templo nuevo está en la línea profética, especialmente acorde con Ezequiel que habla extensamente de la construcción del Templo mesiánico⁶⁸.

El pueblo de Israel pretendía, como tantos otros, atrapar de alguna manera a la divinidad, tenerla propicia a cambio de oblações y ritos, mientras que se descuidaba la ética y la moral, convencidos de que el Señor ya estaba contento con el culto que se le tributaba⁶⁹. Con ello se olvidaba el carácter exigente de la Alianza con Yahvé, a quien veneraban pero no obedecían. Se daba una grave distorsión en los elementos básicos de un culto adecuado, según el querer de Dios⁷⁰. De ahí que era preciso un culto nuevo y distinto. Malaquías lo divisa en la lejanía y afirma que llega el día en que, en el mundo entero, se ofrecerá a Yahvé un sacrificio grato a sus ojos y una ofrenda pura⁷¹.

El diálogo de Jesús con la Samaritana continúa fluido y coherente, bien ensamblado en el escenario donde tiene lugar. Muy cerca se divisan los montes Ebal y Garizín. Es en la cima de éste donde se alzaba un templo, cuyos orígenes se remontaban a varios siglos anteriores y en el que los samaritanos daban culto a Dios. La mujer

63. Cfr. Is 1, 10-17.

64. Is 29, 13.

65. Cfr. Ier 6, 10.

66. Cfr. Os 6, 6; Mt 9, 13.

67. Cfr. Am 5, 20-26.

68. Cfr. Ez 40-48.

69. Cfr. A. BERGAMIN, *Nuevo diccionario de Liturgia*, Madrid 1987, p. 506.

70. Cfr. X. BAZURKO-J. A. GOENAGA, *El culto en el Nuevo Testamento*, en VV. AA., *La celebración en la Iglesia*, Salamanca 1985, p. 56.

71. Cfr. Mal 1, 11.

habla de los padres que adoraron al Señor en ese monte. Se trata de los patriarcas Abrahán y Jacob, venerados por los samaritanos que aceptaban sólo el Pentateuco como libro sagrado. El Crisóstomo, según cita del Aquinate⁷², estima que fue en este monte donde ocurrió el episodio del sacrificio de Abrahán. Parece, sin embargo, que fue en el monte Sión, según la interpretación del segundo libro de las Crónicas⁷³.

La referencia al Garizín, como lugar de culto de los patriarcas, se debe sin duda a que por aquella zona es por donde estuvo Abrahán, durante la primera época de su estancia en Caná y «edificó allí un altar a Yahvé que se le había aparecido»⁷⁴. También Jacob, como sabemos, habitó en Siquén y allí dio culto a Yahvé⁷⁵. Cuando los israelitas entraron en la tierra de los cananeos para conquistarla, será bendecido el monte Garizín y también desde allí el pueblo será bendecido⁷⁶.

Los judíos, por su parte, para justificar el culto en Jerusalén, se apoyaban en la disposición del Deuteronomio sobre la necesidad de unificar el culto en un sólo lugar⁷⁷. Es cierto que el primer santuario estuvo en Silo. Pero luego, por mandato de Salomón, apoyado por el profeta Natán, se determinó que el culto único se celebrara en Jerusalén, donde fue trasladada el Arca⁷⁸. Cuando se dividió el Reino, a la muerte de Salomón, Jeroboán el rey de Israel «fortificó Siquem, en la montaña de Efraín, y habitó en ella»⁷⁹. Se inició entonces el cisma político entre el Reino de Judea al Sur, y el Reino de Israel al Norte. En un primer momento todos los hebreos, tanto los sureños como los norteños, subían a Jerusalén para dar culto al Señor.

Sin embargo pronto cambiaría la situación. Jeroboán comprendió que aquello no le favorecía en absoluto. Esas idas y venidas a

72. Cfr. Sto. TOMÁS DE AQUINO, *Lectura in Johannis evangelium*, Roma 1952, p. 114.

73. Cfr. Gen 22; 2 Chr 3, 1.

74. Gen 12, 7.

75. Cfr. Gen 33, 17.

76. Cfr. Dt 11, 29; 27, 12.

77. Cfr. Dt 12, 3.

78. Cfr. Ps 77, 60.

79. Cfr. 1 Reg 12, 25.

Jerusalén eran un peligro para su hegemonía, pues la unidad de culto propiciaba la unidad política, sobre todo en aquel tiempo, cuando se entrecruzaban con fuerza lo religioso y lo político. Por ello el rey de Israel prohíbe a sus vasallos que fueran a Jerusalén para dar culto a Dios⁸⁰. Así se produjo el cisma en el culto y con ello se acentuó la separación entre Judea e Israel. En la época de Cristo todo seguía igual, aunque entonces el santuario de los samaritanos estaba en el monte Garizín, donde se había situado después del destierro.

En cambio en el reino de Judea, tras la muerte de Salomón, permanece el Templo de Jerusalén con todo su esplendor y grandeza. Por ese hecho Jerusalén era «la patria del culto divino... el lugar de la presencia de Dios en la tierra»⁸¹. Se oraba allí pues se pensaba que así la oración llegaba antes a los oídos del Señor. Sin embargo, tampoco los habitantes del Sur fueron fieles a la Alianza y acabaron deportados lo mismo que sus hermanos del Norte. El Señor lo había predicho, les había amonestado y amenazado. Todo fue inútil. Al final el Templo fue destruido, Dios se había ausentado y, al desaparecer su Presencia, los sólidos muros de una de las siete maravillas del mundo antiguo se resquebrajaron. El saqueo y el pillaje terminó convirtiendo el orgullo del pueblo en un montón de ruínas. Grande fue el dolor del pueblo. En el destierro llora su pecado, se arrepiente y Dios, una vez más, le perdona. El rey Ciro de Persia permite a Esdras y Nehemías que retornen a Jerusalén y reconstruyan el segundo Templo, sobre el lugar donde estuvo el primero. Era la Primavera del año 537 a.C.

El tiempo dio paso a los seleúcidas que dominaron toda aquella región. Uno de ellos, Antioco IV, instaure en el Templo de Jerusalén el culto a Júpiter. Semejante abominación provoca la rebelión de los Macabeos que terminarán venciendo. Entonces se purifica y se dedica de nuevo el Templo. Era un 25 del mes de Kisleu que desde entonces será fiesta grande para los judíos, la fiesta de la Hannuká. Con los romanos, nuevos personajes entran en el escenario de la Historia. Entre ellos destaca un idumeo, Herodes el Grande. Este

80. Cfr. 1 Reg 12, 28-30.

81. J. JEREMÍAS, *Jerusalén en tiempos de Jesús*, Madrid 1980, p. 93.

reyezuelo para atraerse el favor del pueblo decide reconstruir el Templo con toda la riqueza y el esplendor que su ambición y afán de grandeza le permitieron. Las obras se iniciaron el año 20 a.C. En tiempo de Jesús está prácticamente acabado, aunque no del todo ya que poco antes de su destrucción, todavía faltaban algunos detalles que rematar.

Pero el pueblo seguía teniendo dura la cerviz, en frase de los profetas de Israel⁸². Los constructores desecharon la piedra angular⁸³ y el edificio se les vino de nuevo abajo. Jesús, desde la falda del monte de los olivos predijo lo que iba a ocurrir, no pudiendo reprimir el llanto ante aquella tremenda tragedia que se avecinaba⁸⁴. Es cierto que fue en el año 70 cuando el Templo queda reducido a pavesas. Mas, en realidad, su ruina comienza cuando el velo del *Sancta sanctorum* se rasga de arriba abajo⁸⁵. Con la muerte de Jesucristo se iniciaba una nueva ausencia de la *Shekina* de Dios, la más larga de la historia de Israel, pues nunca estuvo tanto tiempo sin Templo. Del último sólo quedó un muro maltrecho, donde los judíos que rechazan a Jesús de Nazaret se lamentan y oran en dramático balanceo, introduciendo sus plegarias, escritas en papeles, entre las hendiduras del muro del llanto, esperando contra toda esperanza que el Mesías llegue.

Pero no todo los judíos rechazaron a Jesús. Como predijeron los profetas, un pequeño sector del pueblo hebreo, el Resto de Israel, recibió con gozo al Enviado de Dios, creyeron en Él siendo así el germen inicial del Nuevo Israel, la Iglesia de Jesucristo. Se iniciaba de esa forma la era mesiánica. Jerusalén fue destruida de raíz por Adriano. Sin embargo, su valor simbólico perdura, su recuerdo permanece vivo en los discípulos de Cristo. Será Juan el que nos hable de la nueva Jerusalén, la Celestial, donde habrá también un nuevo Templo.

En la respuesta de Jesús vemos que el culto ya no será ni en Jerusalén ni el monte Garizin. Entonces, ¿dónde? El Señor, al con-

82. Cfr. Is 48, 4; Ier 7, 26; 2 Chr 30, 8; etc.

83. Cfr. Is 28, 16; Ps 118, 22; 1 Pet 2, 6-8; etc.

84. Cfr. Lc 19, 41-44.

85. Cfr. Mt 27, 51.

testar, prescinde de momento de esa cuestión. Deja bien sentado que ya no es preciso ir a uno o a otro de esos lugares prescritos por los antiguos, y avalados en algún caso por el mismo querer de Dios. En definitiva, tanto el Tabernáculo del desierto, como el Templo de Jerusalén fueron construidos por orden de Yahvé, que daba normas precisas para ello, a menudo hasta en detalles nimios⁸⁶.

Jesús, repetimos, al contestar prescinde del lugar. Y al decir que ya no será preciso hacerlo necesariamente en los lugares habituales, no prohíbe el que se pueda dar culto allí. De hecho Jesús volverá a Jerusalén y estará en el Templo para participar en la celebración de algunas fiestas judías⁸⁷. También los apóstoles irán a orar al Templo, después de la Ascensión⁸⁸. Por tanto, no se pueden interpretar las palabras del Señor en el sentido de que no hay que ir al Templo a orar, hasta el punto de que ya no tengan sentido los lugares de culto, o que sea lo más adecuado orar y venerar al Señor en cualquier parte, siendo contrario al mensaje evangélico la erección de un santuario. Es verdad que se puede, y se debe, buscar a Dios, vivir en su presencia, hablar con El, siempre y en todo lugar. Así debió vivir y morir Jesucristo, unido siempre al Padre. Y así han debido vivir, y viven, quienes llegan a conseguir ser contemplativos. Pero eso no excluye la oración, o el tributar un culto debido al Padre, en un lugar determinado.

Es verdad que Jesús habla de entrar en el propio cuarto para orar al Padre⁸⁹. También es cierto que el Señor se retiraba al monte para orar⁹⁰. Pero eso no impedía que concurriera al oficio sinagoga para orar con el pueblo y participar en la lectura y comentario de los textos litúrgicos⁹¹. Es cierto que los primeros cristianos no tenían templos donde celebrar el culto. Pero ello se debía a que entonces no tenían medios para construirlos, aparte de que eran perseguidos como hombres fuera de la ley. No obstante, es sabido que

86. Cfr. Ex 25-27; 1 Chr 21-29.

87. Cfr. Jn 7, 14; 10, 22-23.

88. Cfr. Act 3, 1; 21, 26.

89. Cfr. Mt 6, 6.

90. Cfr. Lc 6, 12.

91. Cfr. Lc 4, 16.

desde los comienzos se reunían en determinados lugares para celebrar la Eucaristía, o para orar todos juntos⁹².

No se puede, por tanto, afirmar sin más que carece de sentido hablar de un lugar de culto, cuando Cristo, presente entre nosotros, es el Templo nuevo⁹³. Los lugares de culto no tienen por qué desaparecer, como parece decir A. Jaubert aduciendo que «la presencia del único consagrado desacraliza todos los templos»⁹⁴. También De la Potterie opina que el Templo, donde se deberá buscar la presencia de Dios para adorale, no está ni en Jerusalén ni en el Garizín. En realidad ya no está en lugar alguno pues «es un Templo espiritual: «el Espíritu y la verdad»⁹⁵. O. Cullmann dice que «la presencia divina ligada hasta el presente al Templo de Jerusalén, es visible desde ahora en la persona de Cristo»⁹⁶. En otro trabajo posterior, este autor protestante afirma también que el Espíritu «es el lugar de toda verdadera adoración»⁹⁷. También G. Segalla habla del Espíritu Santo como lugar del nuevo culto⁹⁸.

En este sentido «para la liturgia cristiana el lugar santo es, ante todo, el Cuerpo de Cristo»⁹⁹. Somos conscientes de que esas afirmaciones tienden a subrayar la importancia de Cristo en el nuevo culto, pero es preciso aclararlo matizando un poco más. En esa línea se sitúa A. Hamman al decir que «el culto cristiano se centra en el cuerpo resucitado de Cristo, sacramento de la presencia y la salud para aquellos cuya fe descubre en El el misterio pascual»¹⁰⁰. Más ajustada al texto nos parece la observación de Muñoz León cuando escribe que Jesús «revela que en adelante el culto al Padre no es-

92. Cfr. Act. 1, 13-14; 2, 1; 13, 2; 20, 7-8.

93. Cfr. L. M. CHAUVET, *Symbole et Sacrement*, París 1987, p. 220.

94. Cfr. A. JAUBERT, *Aproches de l'Evangile de Jean*, París 1976, p. 63.

95. I. DE LA POTTERIE, *La vérité dans S. Jean*, Roma 1977, t. II, p. 698. En la nota 153 de la p. 699 aporta otros autores que se pronuncian en la misma línea.

96. O. CULLMANN, *L'opposition contre le temple de Jérusalem, motif commun de la théologie johannique et du monde ambiant*, «New Testament Studies», 5(1959)169.

97. Cfr. O. CULLMANN, *La Foi et le Culte de l'Eglise primitive*, Neuchatel 1963, p. 174.

98. Cfr. G. SEGALLA, *Giovanni*, Milán 1990, p. 191.

99. A. VANHOYE, *Culto antiguo y culto nuevo*, «Selecciones de Teología», 19(1980)255.

100. A. HAMMAN, *La oración*, Barcelona 1976, p. 380. Cfr. J. López Martín que recoge la misma idea (cfr. o. c., p. 50).

tará concentrado en un lugar sino en torno a la revelación del Padre»¹⁰¹. Es decir, que la respuesta de Cristo habla de cómo ha de ser el culto nuevo, y no de dónde ha de celebrarse. Por eso la frase de Jesús no puede interpretarse en el sentido de que no tienen ya sentido los lugares de culto, o templos como tales.

Quizás convenga considerar algunos de los significados que puede tener el término Templo en los textos bíblicos. En una primera acepción podemos decir que se trata de aquel lugar donde está presente Dios de modo especial, manifestado en ocasiones de forma sensible por medio de la nube o cualquier otro elemento teofánico¹⁰². Al relacionar estrechamente la Presencia divina con el Templo, podemos decir que Jesucristo viene a ser Templo, pues en su naturaleza humana se hace presente su Persona divina. Y en esto coincidimos con cuantos hablan de Jesús como el Templo nuevo. En esa misma línea, San Pablo habla de los cristianos «edificados sobre el cimiento de los apóstoles y profetas... hasta formar un templo santo en el Señor»¹⁰³. Lo mismo repite el apóstol a los fieles de Corinto¹⁰⁴.

Junto a esa primera acepción, el Templo puede ser considerado como el lugar donde el hombre rinde culto a Dios. Dado que lo fundamental es el modo de dar ese culto, «en Espíritu y en verdad», cualquier lugar es apto para tributar culto al Señor. De todas formas, desde siempre y por razones obvias, la Iglesia ha construido sus templos en donde celebrar la Eucaristía, proclamar el Evangelio y administrar los Sacramentos. Este hecho se considera tan importante que el día de la dedicación de algunos templos se celebra anualmente, en ocasiones con carácter universal y con la categoría litúrgica de solemnidad. Es más, según la última reforma, en el oficio de la Liturgia de las horas, en la parte de los oficios comunes, se da la preferencia a las fiestas de la Dedicación de una Iglesia, antes incluso que al oficio de la Virgen y al de los apóstoles. Todo ello

101. D. MUÑOZ LEÓN, *Predicación del Evangelio de San Juan*, Madrid 1988, p. 94.

102. Cfr. Ex 33, 9; 2 Reg 7, 1; etc.

103. Eph 2, 21.

104. Cfr. 1 Cor 3, 16; 6, 19; 2 Cor 6, 16.

justifica y explica la conveniencia, y hasta necesidad de los lugares de culto, sin que se pueda ni insinuar que, después de las palabras del Señor a la samaritana, los lugares de culto, iglesias o santuarios, carecen de sentido.

Jesús sigue hablando con esta mujer que, después de reconocer que está delante de un profeta, le expone la situación en que se encuentran judíos y samaritanos, en lo referente al culto. En realidad no le pregunta qué es lo que El piensa, sólo le dice lo que ocurre. Sin embargo, era una cuestión capital pues en ello estaba la raíz de la separación entre las dos regiones y sus habitantes, a pesar de pertenecer a una misma familia y cuyos padres habían vivido juntos brillantes páginas de la Historia de Israel. Por eso Jesús se centra en lo que le ha dicho la Samaritana, aceptando el hecho de la separación pues habla de nosotros y de vosotros, al mismo tiempo que anuncia una nueva era en la que el culto será único, y con ello la unidad de los dos pueblos, y también la de los del mundo entero va a ser una gozosa realidad.

Las palabras del Señor comienzan con solemnidad y un cierto énfasis: «Créeme, mujer...»¹⁰⁵. El verbo creer (*pisteuo* en griego) puede usarse en el sentido corriente de fiarse de alguien o de dar crédito a lo que uno dice. Pero, en el lenguaje joanneo sobre todo, se usa para referirse a la fe teológica, asentimiento a una verdad no por propio convencimiento, sino por la autoridad divina de quien la profiere. La construcción gramatical de creer con dativo, implica dar crédito a una persona. En el caso de Juan, aparte de su frecuente uso¹⁰⁶, observamos que casi siempre se trata de la fe teológica, pues generalmente se habla de fiarse de Dios o de creer en El, o en Jesucristo como ocurre en nuestro texto¹⁰⁷. El pronombre en dativo (*moi*) refuerza la idea de que es en El en quien hay que creer.

Por otro lado, el uso del pronombre personal, referido a Jesús, es muy frecuente en el IV Evangelio, donde es un recurso literario

105. Jn 4, 21.

106. Juan lo usa 98 veces, 11 Mateo, 14 Marcos y 9 Lucas (cfr. M. GUERRA GÓMEZ, *El idioma del Nuevo Testamento*, Burgos 1981, p. 216).

107. Cfr. W. F. MOULTON-A. S. GEDEN, *A Concordance to the Greek Testament*, Edinburgo 1963, p. 806-807.

para mantener la atención centrada en la persona de Cristo, en sus gestos y palabras. También la palabra mujer en labios del Señor merece atención. Según S. Juan se usa en tres ocasiones: para designar a la Virgen, a la Samaritana y María Magdalena. Las tres ocupan un lugar privilegiado en la vida de Cristo y participan de modo eficaz en la proclamación del Evangelio. Santa María al ser declarada Madre de la Iglesia, la Samaritana al anunciar a su pueblo que había encontrado al Mesías, y Magdalena por ser la primer testigo de la Resurrección del Señor¹⁰⁸.

Jesús anuncia que llega la «hora». De nuevo nos encontramos con un concepto típicamente joanneo. Es cierto que también los otros autores sagrados hablan de la hora, pero en un sentido más restringido. En general los Sinópticos usan el término en el sentido ordinario que indica un determinado momento¹⁰⁹, pero también lo utilizan para referirse al último momento de la Historia, al fin del mundo o para indicar el momento de la muerte de Jesús¹¹⁰. En S. Juan se repite el uso ordinario que indica un momento cualquiera¹¹¹. También se usa para designar el tiempo de la consumación de los siglos, cuando los muertos oirán la voz del Hijo del hombre¹¹². Pero, sobre todo, este término se utiliza para señalar el tiempo de la Exaltación de Jesucristo, el momento de la Pasión y Muerte, de la Resurrección y Glorificación del Señor¹¹³.

En nuestro texto se trata del sentido escatológico, es decir, la hora se refiere a los últimos tiempos. Pero, como dijimos, S. Juan añade un matiz que los Sinópticos omiten: esa hora anunciada ha comenzado ya a marcarse en el reloj de la Historia. Para S. Juan los últimos tiempos se han iniciado ya¹¹⁴. Por eso Jesús le dice a la Samaritana «llega la hora, y es ésta»¹¹⁵. Esa matización da al culto que Jesús anuncia una hondura particular. Es un culto escatológico,

108. Cfr. Jn 19, 25-27; 4, 29.42; 20, 2.18.

109. Cfr. Mt 8, 13; 9, 23; 15, 28; etc.

110. Cfr. Mt 24, 36.44.50.

111. Cfr. Jn 1, 39; 4, 6; 16, 21; 19, 27.

112. Cfr. Jn 5, 25.28.29.

113. Cfr. Jn 2, 4; 7, 30; 8, 20; 12, 23; 13, 1; 17, 1.

114. Cfr. F. M. BRAUN, *In Spiritu et veritate*, «Revue Thomiste», 52(1952)267.

115. Jn 4, 23.

esto es, no es un culto transitorio o provisional. Es definitivo, está ya inmerso en la eternidad, aunque sea celebrado por los hombres, tan torpes a veces, y navegue todavía por las aguas del tiempo.

Por tanto, la adoración que propone Cristo es un acontecimiento escatológico que «obra el mismo Dios por medio de su Espíritu»¹¹⁶. Hay que aclarar que esa realidad es incipiente y no plena, pues por el hecho de que la era escatológica se haya incoado, no significa que todo esté ya realizado. Es cierto que se ha cumplido todo lo que Jesucristo tenía que hacer por sí mismo en su vida terrena. Por eso dice en la Cruz, poco antes de morir, que todo se ha cumplido¹¹⁷. Pero aún queda por hacer lo que le corresponde a la Iglesia, o mejor dicho, lo que Jesús glorificado realiza por medio de su Iglesia en favor de los hombres de todos los tiempos. A este respecto, O. Cullmann observa que en la Iglesia se realiza el futuro en el presente sobre la base del pasado, es decir, la esperanza del culto futuro se anticipa en el culto de la Iglesia, gracias a la Muerte y Resurrección de Jesucristo¹¹⁸. Se da, por tanto, una tensión entre la realización de las promesas salvadoras y la esperanza de que se acaben de cumplir plenamente¹¹⁹. De esa forma el culto celebra el triunfo de Jesucristo, la salvación de los hombres, aún cuando todavía no se haya terminado de realizar de modo pleno y total.

Así, pues, con Cristo comienza la nueva era que los profetas anunciaron¹²⁰. La hora se ha iniciado pero no se ha culminado aún¹²¹. No obstante, el nuevo culto es ya definitivo y perfecto¹²². El término verbal empleado para decir que llega la hora (*erchetai*) es un futuro próximo. Es decir, ese culto apunta y tiende al momento definitivo¹²³. Así el drama de los tiempos finales se desarrolla en

116. R. BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes*, Gotinga 1950, p. 140. Cfr. ID., *Teología del Nuevo Testamento*, Salamanca 1989, p. 443.

117. Cfr. Jn 19, 30.

118. Cfr. O. CULLMANN, *La foi dans l'Eglise primitive*, Neuchatel 1963, p. 117.

119. Cfr. C. H. DODD, *Le Kerigma apostolique dans le quatrième Evangile*, «Revue d'Histoire et Philosophie Religieuses», 31(1951)269.

120. Cfr. F. M. BRAUN, o. c., p. 249.

121. Cfr. H. VAN DEN BUSSCHE, *Giovanni*, Asís 1970, p. 218.

122. Cfr. J. LÓPEZ MARTÍN, o. c., p. 55.

123. Cfr. X. LEÓN-DUFOUR, *Lectura del Evangelio de Juan*, Salamanca 1989, p. 272.

el culto cristiano, en el que podemos decir que el mundo futuro tiene su correspondencia y cumplimiento. En el culto nuevo que Jesús instaura tenemos una anticipación del culto final¹²⁴.

La dimensión escatológica del culto hace que la liturgia terrena sea un reflejo de la liturgia celestial¹²⁵ y despierta el anhelo palpitante por la venida del Señor. Hay, por tanto, una correspondencia entre el culto de la tierra y el del Cielo. Aquel es de éste una gozoza, aunque misteriosa, participación¹²⁶. De ese modo los que están unidos a Cristo pasan «ipso facto» del tiempo a la eternidad. Así la liturgia se desarrolla en un doble plano, del cielo y de la tierra, de inmanencia y de trascendencia. Al final sólo existirá una realidad plenamente restaurada¹²⁷.

Esta doctrina la recoge el Concilio Vaticano II. Así en la *Lumen gentium*, n. 50 afirma que «nuestra unión con la Iglesia celestial se realiza en forma nobilísima, especialmente cuando en la sagrada liturgia... celebramos juntos, con fraterna alegría, la alabanza a la Divina Majestad». En la Cons. *Sacrosanctum Concilium*, n. 8, se dice que «en la liturgia terrena preparamos y tomamos parte en aquella liturgia celestial que se celebra en la santa ciudad de Jerusalén, hacia la cual nos dirigimos...».

Novedad radical del culto

Al decir Jesús que ya no será necesario adorar a Dios en Jerusalén, ni tampoco en el monte Garizín, está anunciando que al llegar «la hora» se iniciará un culto distinto, un culto nuevo. Con este anuncio tenemos un encuadre perfecto de este relato con el conjunto de la sección, en la que está ensamblado y que se caracteriza por la repetición de la idea de novedad y cumplimiento a mejor.

En nuestro pasaje es clara la contraposición que se hace, en aquel momento, entre el pasado y el futuro. Antes, el culto se cele-

124. Cfr. O. CULLMANN, o. c., p. 105. Ver también ID., *Les sacrements dans l'évangile johannique*, París 1957, p. 83.

125. Cfr. Apc 4-5; 19, 7-9; 22, 17-20.

126. Cfr. F. M. BRAUN, o. c., p. 492.

127. Cfr. *Ibid.*, p. 498.

braba de cierta forma, ya fuera en Jerusalén ya en el Garizín. Después de la llegada de Cristo, «el que ha de venir» le solían llamar los samaritanos, el culto adquiere una forma nueva, no sólo en el rito sino, sobre todo, en la actitud interna del hombre, situado en un nuevo y más alto nivel desde la muerte del Señor. Se trata del culto nuevo que los profetas anunciaron¹²⁸, y que los israelitas entendieron mal, dentro de los estrechos límites centrados en torno al Templo¹²⁹ y a menudo reducido a unos ritos meramente externos.

El nuevo culto va más allá del rito, aunque no prescinda de éste. Su fundamentación parte de las nuevas relaciones entre Dios y el hombre, que Cristo instaura. Una vida nueva suscita en el hombre una forma nueva de amar y de honrar a Dios¹³⁰. Es cierto que esa novedad no es una ruptura radical. Se trata como en otros casos de un cumplimiento a través de una mejora y perfeccionamiento. Así se mantienen elementos de la liturgia anterior judía, pero dándoles un sentido más profundo. Aquellos ritos preanunciaban los nuevos que, al igual que los anteriores, celebran la presencia operante del Señor, suscitando al mismo tiempo una viva esperanza en la protección divina¹³¹.

La nueva liturgia, por tanto, recogía la antigua tradición, formada con elementos tan antiguos como los cultos de la naturaleza, aunque modificada al ritmo de la Historia de Israel. Se realizó una adaptación válida, mediante una selección determinada de cuantos elementos existían, aunque procediesen de ambientes extraños. Pero siempre con el cuidado de evitar una peligrosa confusión con esos ambientes de donde procedían ciertos elementos. Como dijo el Señor, era preciso echar el vino nuevo en odres nuevos¹³². Así el culto del Antiguo Testamento fue el preludio del culto del Nuevo, una fase previa que daría paso, en su momento, a la fase definitiva. Así se deduce de la actitud de Jesucristo respecto del culto judío de su

128. Cfr. Sof 3, 9; Mal 1, 11.

129. Cfr. F. M. BRAUN, *In Spiritu et veritate*, «Revue Thomiste», 52(1952)501.

130. Cfr. J. BLANCK, *El Evangelio según S. Juan*, Barcelona 1984, v. 1A, p. 318.

131. Cfr. J. GARCÍA TRAPIELLO, voz «culto» en la *Gran Enciclopedia Rialp*, Madrid 1972, t. VII, p. 11.

132. Cfr. Mc 2, 22.

época. El no lo despreció, incluso participó en él, sin expresar nunca una descalificación de aquella liturgia. Sin embargo, hay en El una actitud nueva, utiliza una terminología distinta para dirigirse a Dios. Su oración tiene un tono personal usando fórmulas inéditas, aunque también usa las antiguas, como son los salmos¹³³.

De esa manera Jesús cerraba una época y abría otra¹³⁴. Se daba así una clara originalidad que, aunque parecía una ruptura, era en realidad una continuación y un cumplimiento a mejor. Por ello se puede decir que la liturgia del Antiguo Testamento fue el «humus» en que arraigó y sobre el que creció la liturgia del nuevo culto¹³⁵. Como es lógico los contactos con el judaísmo fueron más fuertes durante la fase en la que la Iglesia se independiza de la Sinagoga. Se trataba del judaísmo tardío en el que hasta ese momento los primeros cristianos, incluidos los Apóstoles, estaban insertados pues vivían convencidos de que las promesas de Israel se cumplían en ese nuevo Pueblo, el «pusillus grex» que se reunió en torno a Jesús¹³⁶.

Reconocidos los puntos de contacto, es preciso insistir en la originalidad del culto cristiano. El uso de los términos cultuales que hace el Nuevo Testamento nos lo confirma, pues difiere del uso que hacen los LXX en su traducción al griego del Antiguo Testamento. Ya estudiamos algún aspecto de esta cuestión, al referirnos a la teología joannea del sacerdocio de Cristo¹³⁷. Nos fijamos, sobre todo, en el verbo *leitourgein* de donde deriva la palabra liturgia. Con este término griego los LXX traducen los vocablos hebreos *'abad* y *'abdah*. En el Antiguo Testamento se usa muchas veces y siempre con un sentido cultual. En cambio, en el Nuevo Testamento el término

133. Cfr. J. LÓPEZ MARTÍN, o. c., p. 27 y 39.

134. Cfr. E. VILANOVA, *Un culto «en Espíritu y Verdad»*, «Phase», 25(1983)343. T. STROTMANN, *Pneumatología y liturgia*, en VV. AA., *La liturgia después del Vaticano II*, Madrid 1969, p. 351.

135. Cfr. X. BAZURKO-J. A. GOENAGA, *El culto en el Nuevo Testamento*, en VV. AA., *El culto en el Nuevo Testamento*, Salamanca 1985, p. 54.

136. Cfr. G. ROSSÉ, *L'ultima preghiera di Gesù*, Roma 1988, p. 157.

137. Cfr. A. GARCÍA-MORENO, *Teología bíblica del sacerdocio. Aspectos joanneos*, en VV. AA., *La formación de los sacerdotes en las circunstancias actuales*, Pamplona 1990, p. 190-191.

griego *leitourgein* sólo aparece tres veces¹³⁸. En una ocasión únicamente se refiere al culto cristiano, al hablar de los preparativos del primer viaje misional, cuando, «mientras celebraban la liturgia (*leitourgounton*) en honor del Señor»¹³⁹, eligen a Pablo y a Bernabé. En la epístola a los Hebreos se usa para referirse al culto de la Antigua Alianza¹⁴⁰. En la epístola a los Romanos, en cambio, se utiliza el verbo *leitourgein* para hablar de las limosnas en favor de los pobres de la Iglesia de Jerusalén¹⁴¹.

Otro contraste filológico lo podemos observar en el uso del verbo *diakonein*¹⁴². En los LXX no se usa nunca como verbo sino como sustantivo, esto es, como «servicio» (*diakonía*)¹⁴³ y como servidor (*diakonos*)¹⁴⁴. Siempre se refiere a una actividad doméstica o palaciega, nunca a una función litúrgica. En el Nuevo Testamento lo encontramos treinta y seis veces. Sirve para expresar también un servicio propiamente dicho, de tipo doméstico generalmente. Sin embargo, se utiliza en muchas ocasiones para expresar un acto de culto o una función sacerdotal¹⁴⁵. En cuanto al vocablo *latreia*, también se advierte la diferente concepción de uno y otro Testamento. En los LXX este término se usa con frecuencia y siempre referido al culto. En cambio, en el Nuevo Testamento sólo se usa cuatro veces y para hablar de los sacrificios de la Antigua Alianza. Nunca aplicado al culto cristiano¹⁴⁶. Hay que añadir que el verbo *latreuein* se usa para hablar del culto, pero no en sentido propio. Así S. Pablo, refiriéndose a su apostolado, dice «servimos (*latreuontos*) en el Espíritu de Dios»¹⁴⁷.

138. Cfr. M. GUERRA GÓMEZ, *El idioma del Nuevo Testamento*, Burgos 1981, p. 20.

139. Cfr. Act 13, 2.

140. Cfr. Heb 10, 11.

141. Cfr. Rom 15, 27.

142. Cfr. A. HAMMAN, *La oración*, Barcelona 1967, p. 321.

143. Cfr. Est 6, 35; 1 Mach 11, 58.

144. Cfr. Est 1, 10; 2, 1; 6, 1.3.6; Prov 10, 4.

145. Cfr. F. ZORELL, *Lexicum graecum Novi Testamenti*, Roma 1961, c. 295-296.

146. Cfr. O. CULLMANN, *La Foi et le Culte dans l'Eglise primitive*, Neuchatel 1963, p. 105.

147. Phil 3, 3. Ver también Rom 1, 9.

Hay, por tanto, indicios para afirmar que en el Nuevo Testamento se evitan los términos culturales de la antigua economía. Por el contrario, se recurre a términos profanos usados con un sentido sagrado. Así se habla de la «fracción del Pan» para hablar de la Eucaristía, o de la Cena del Señor, del Cáliz de bendición, etc. En cambio se aplican términos culturales a diversos aspectos de la vida ordinaria de un cristiano¹⁴⁸. Se habla, por ejemplo, de un templo espiritual o de víctimas espirituales¹⁴⁹. También se habla del cuerpo como una ofrenda o sacrificio¹⁵⁰, o se considera la tarea evangelizadora como una función litúrgica¹⁵¹.

Aunque es cierto que la novedad, y el cumplimiento por superación, se desprende ya por el lenguaje empleado, hay que destacar sin embargo que la razón primordial, el nervio íntimo de esa renovación y mejora, que Cristo instaura, reside sobre todo en una concepción diversa, aun cuando en línea de continuidad, de la idea sobre Dios. Se ha hablado del Dios de Jesús. Eso no es del todo correcto, pero en parte sí que lo es. No es correcto porque ese Dios que Jesús predica es el mismo Dios del Antiguo Testamento, el Dios de Moisés y de los Profetas. No obstante, sí se puede hablar del Dios de Jesús porque cuanto El nos dice completa y enriquece la idea de Dios, tal como la conocemos por el Antiguo Testamento. En definitiva, Jesucristo es el Revelador por antonomasia, pues «a Dios nadie le ha visto jamás, el Dios Unigénito, el que está en el seno del Padre, Él mismo lo dio a conocer»¹⁵². Jesús, «el que bajó del cielo»¹⁵³, nos descubre lo que estaba velado, nos revela que Dios es nuestro Padre. Esa es la raíz de la gran novedad, esa que «se concentra en una sola palabra: *Abbá*»¹⁵⁴.

Es cierto que la paternidad se atribuye a Dios también en el Antiguo Testamento. Incluso en otras religiones ocurre lo mismo.

148. Cfr. A. BERGAMINI, voz «culto», en VV. AA., *Nuevo Diccionario Liturgia*, Madrid 1977, p. 309.

149. Cfr. 1 Pet 2, 5; 1 Cor 3, 16-17; 2 Cor 6, 16ss.; Eph 2, 20.

150. Cfr. Rom 12, 1.

151. Cfr. Rom 15, 16.

152. Jn 1, 18.

153. Jn 3, 13.

154. Cfr. J. JEREMÍAS, *Abbá*, Brescia 1968, p. 88.

A Zeus, por ejemplo, Homero le llama «Padre de los dioses y de los hombres»¹⁵⁵. Es una concepción mitológica difundida desde antiguo, en especial en Oriente¹⁵⁶. Esa concepción pagana, sin embargo, adquiere un sentido nuevo en el antiguo Israel. La certeza de la paternidad divina no se funda ya en una concepción mitológica, sino que parte de la experiencia concreta de una intervención salvadora que Dios realiza en el transcurso de la Historia. Entendida así, la filiación divina fue considerada como el máximo privilegio de Israel¹⁵⁷.

Sin embargo, es muy raro que en el Antiguo Testamento un hombre llame Padre a Yahvé. El término «Padre», aplicado a Dios, sale quince veces y casi siempre como una referencia en tercera persona. En parte para evitar un antropomorfismo corriente en la mitología pagana, que podría entrañar un cierto peligro de eclecticismo e incluso de idolatría. Se temía que fuera mal entendida la paternidad divina, dado el influjo de las corrientes mitológicas circundantes¹⁵⁸. De ordinario se habla de la paternidad divina en sentido colectivo¹⁵⁹. Por otra parte, las relaciones entre el Pueblo y Yahvé, aún siendo paternofiliales, cargan el acento sobre el orden moral y el jurídico. No obstante, tenemos algunos casos en los que se aplica el apelativo Padre en sentido individual. Así en el caso del rey de Israel¹⁶⁰, o de un hombre justo¹⁶¹. Se trata siempre de casos aislados.

De lo expuesto, podemos concluir que carece de fundamento afirmar que en el judaísmo, coetáneo a Cristo, se usaba de ordinario el apelativo «Padre» para designar a Dios¹⁶². Y, sobre todo, llamar

155. *La Odisea*, 1, 28.

156. Cfr. W. MARCHEL, *Abbá, Père! La priere du Christ et des chrétiens*, Roma 1963, p. 9-44.

157. Cfr. J. JEREMÍAS, *o. c.*, p. 9.

158. Cfr. A. GARCÍA-MORENO, *Pueblo, Iglesia y Reino de Dios*, Pamplona 1982, p. 325.

159. Así, por ejemplo, se llaman hijos de Dios a los ángeles por su proximidad al trono divino. Cfr. Ps 29, 1; 89, 7; Dt 32, 8; etc.

160. Cfr. 2 Sam 7, 14; Ps 89, 27s.

161. Cfr. Eclo 23, 4.

162. Cfr. J. JEREMÍAS, *o. c.*, p. 12.

a Dios con el término arameo *Abbá*, como hace Jesús, no se encuentra en ninguna plegaria de la literatura judía del tiempo de Jesús¹⁶³. Llamar con esa palabra a Dios, era irrespetuoso y casi irreverente, inaudito e inadmisibles para un judío. Ese vocablo tiene tal carga de ternura y de confianza, tal ingenuidad y sencillez, que sólo era normal en boca de un niño pequeño que, balvuciendo casi, llama así a su padre.

La adoración del nuevo culto, que Jesús explica a la Samaritana, es por tanto algo radicalmente nuevo pues la paternidad divina, tal como Cristo la revela, había permanecido oculta hasta entonces¹⁶⁴. Con la llegada de Jesús se inicia la revelación sorprendente y maravillosa de que Dios es nuestro Padre. Es una verdad de la que Jesús habla en repetidas ocasiones. Y, sobre todo, la enseña con su propia manera de orar. En efecto, siempre que se dirige a Dios, lo hace llamándole Padre¹⁶⁵. Pero, en realidad, no había llegado la hora en que Jesús hable claramente del Padre¹⁶⁶. Esa ignorancia acerca de la paternidad divina era aún mayor en los samaritanos. Por eso Jesús le dice a la mujer samaritana que ellos adoran lo que no conocen. Alude así a la idolatría en la que en alguna ocasión habían caído¹⁶⁷.

En el v. 22 Jesús presenta una contraposición al distinguir entre el «nosotros» y el «vosotros». Los Padres y los autores del Medioevo han interpretado de distintas formas esa contraposición, al determinar quienes están comprendidos en esos dos grupos¹⁶⁸. La escuela antioquena entiende que el «vosotros» se refiere a los samaritanos y el «nosotros» a los judíos. Sin embargo ya entonces se veía la dificultad de incluir a Jesús en el grupo de los judíos, cuando de

163. Cfr. *Ibid.*, p. 65.

164. Cfr. H. VAN DEN BUSSCHE, *Giovanni*, Asís 1970, p. 217-218.

165. Cfr. Mt 11, 25; Jn 11, 41; 12, 27-28; 17, 1; Mt 26, 39-53; Lc 23, 34-46. Es cierto que en la Cruz exclama «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?». Pero entonces no se trata de una fórmula personal de plegaria, sino de la recitación del salmo ventiuono.

166. Cfr. Jn 16, 23-29.

167. Cfr. Dt 13, 7.

168. Cfr. I. DE LA POTTERIE, «*Nous adorons, nous, ce que nous connaissons, car le salut vient des Juifs*». *Histoire de l'exégèse et interprétation de Jn 4, 22*, «Biblica», 64(1983)74-115.

ordinario éstos aparecen como enemigos de Cristo, que por su parte también se excluye de ellos¹⁶⁹. S. Agustín soluciona esa dificultad estimando que en este pasaje los judíos son todos aquellos hijos de Israel que, desde el Antiguo Testamento, se orientaron hacia Jesucristo y luego le siguieron. Es decir, se habla no de todos, pues algunos fueron reprobados, sino de los que, como los profetas o lo apóstoles, creyeron en el Señor¹⁷⁰.

Entre los modernos, algunos autores opinan también que en ese «nosotros» se incluyen a cuantos creen en Cristo¹⁷¹. Otros comentaristas piensan que el «nosotros» se refiere sólo a Jesús. Así los arrianos que utilizaban este pasaje para negar la divinidad de Cristo, ya que si Jesús adora al Padre es porque El mismo no es Dios. S. Cirilo, S. Ambrosio y S. Agustín contestaban a eso que Cristo adoraba al Padre en cuanto hombre y no como Dios. No obstante, la oración de Cristo es distinta de la nuestra. En definitiva El es Dios y su voluntad se identifica con la del Padre¹⁷².

La escuela alejandrina distinguía tres niveles para explicar el término «nosotros». En un nivel histórico se comprenden a todos los judíos, mientras que en otro nivel teológico se podía hablar de Cristo o de la Iglesia. En esa línea está Orígenes y quizás es el mejor camino para entender el texto. Así, pues, en el «nosotros» están incluidos aquellos judíos que aceptaron no sólo los libros del Pentateuco, como ocurría con los samaritanos, sino todos los demás libros inspirados. Por eso se podía decir que los judíos adoraban a quien conocían. Pero por otra parte, un conocimiento adecuado del Padre sólo lo tiene el Hijo¹⁷³. Por tanto, ese «nosotros» se refiere a Cristo. Pero también es verdad que a cuantos han seguido a Jesús se les ha dado conocer al Padre¹⁷⁴. De ahí que en ese «nosotros» podemos incluir a los cristianos en cuanto que, gracias a la revelación de Jesucristo, también ellos conocen al Padre y le adoran.

169. Cfr. Jn 5, 37; 8, 19.

170. Cfr. S. AGUSTÍN, *Tractatus in Johannis Evangelium*, 15, 26.

171. Así Odeberg, Bauer, Bultmann, Friedrich y Haechen, citados por DE LA POTTERIE en o. c., p. 80.

172. Cfr. G. MORUJÃO, *Relações Pai-Filho em S. Joao*, Viseu 1990, p. 140-141.

173. Cfr. Mt 11, 27.

174. Cfr. Mt 11, 27; Jn 1, 18.

En la frase «la salvación procede de los judíos»¹⁷⁵ se ha visto una prueba en contra de quienes acusan a S. Juan de antisemitismo¹⁷⁶. Ni a S. Juan ni a ningún otro hagiógrafo del Nuevo Testamento se le puede atribuir haber provocado dicho antisemitismo. Por desgracia es un mal muy antiguo. Basta pensar en los relatos iniciales del Exodo, o en la destrucción por los romanos del Templo, cuando aún el cristianismo no había nacido, o estaba en sus comienzos, sin peso alguno en la sociedad. De todas formas nos parece que en la frase citada en favor de los judíos no se puede ver tampoco esa prueba, pues tanto entonces como en otras ocasiones que habla de los judíos, nuestro autor inspirado se sitúa en un nivel teológico que nada tiene que ver con otras cuestiones.

Además, hay que decir que cuando habla de que los judíos no creían en Jesús, se está refiriendo a un grupo determinado y no a todos los judíos, entre los cuales había también otros que sí creían en el Señor, e incluso le aclamaban. Por tanto, al decir que la salvación nos viene de los judíos, se está refiriendo a que las promesas fueron hechas al Pueblo de Israel y que de ese pueblo surgió el Hijo de David, Jesús de Nazaret, el Hijo de Dios, el Mesías prometido, el Salvador del mundo.

Los adoradores que el Padre desea

Jesús habla a la Samaritana de los «verdaderos adoradores». La expresión «verdadero» (*alethinos*) es usada con frecuencia por S. Juan¹⁷⁷. Con este adjetivo se enfatiza la autenticidad de una realidad, frente a posibles engaños. Así se habla de la luz verdadera¹⁷⁸,

175. Jn 4, 22.

176. Cfr. I. DE LA POTTERIE, *o. c.*, p. 74 en la n. 2 da una amplia bibliografía.

177. De los Sinópticos, sólo S. Lucas la usa una vez, mientras que el IV Evangelio la usa en nueve pasajes. También la comparación con el resto del Nuevo Testamento nos muestra la preponderancia del término en los escritos joánicos, que tiene veintitrés veces de las veintiocho veces que sale en todos los escritos neotestamentarios (cfr. M. GUERRA GÓMEZ, *El idioma del Nuevo Testamento*, Burgos 1981, p. 154).

178. Cfr. Jn 1, 9.

del Pan verdadero¹⁷⁹, de la Vid verdadera¹⁸⁰, o del testimonio verdadero¹⁸¹. Aquí se trata de los verdaderos adoradores, aquellos que realmente podrán dar el culto que el Padre «busca», o «quiere» (*thetei* en griego)¹⁸². La doble traducción es correcta, siempre que se tenga en cuenta que la adoración que Cristo nos enseña es la que realmente agrada al Padre, la que El espera de sus hijos, la que busca y desea llevado de su inmenso amor por nosotros.

Pudiera parecer extraño que Dios desee ser adorado y además de una forma determinada, no de cualquier manera. Sin embargo, eso es lo que nos dice el texto. Y eso es lo grandioso y sorprendente, que Dios nos ame de tal forma que nos «necesite», que nos quiera y nos busque. Eso es lo que entraña el término *thetei*, que no puede ser leído por encima, sin percibir al menos ese misterio del querer divino que ahí late de modo apasionado y palpitante.

Jesús pasa a definir de forma descriptiva a los «verdaderos adoradores». Es un breve texto de dos versículos (el 23 y el 24) en los que se da una inclusión semítica, correspondiéndose la frase inicial con la conclusiva¹⁸³. En el v. 23 se dice que «los verdaderos adoradores (*proskynetai*) adorarán (*proskynesousin*) al Padre en Espíritu y verdad (*en pneumatikē kai aletheia*)». En el versículo siguiente dice el texto «los que adoran (*proskynesountas*) deben adorar (*dei proskynein*) en Espíritu y en verdad (*en pneumatikē kai aletheia*)»¹⁸⁴. Como vemos, hay una correspondencia entre los términos que designan a los adoradores (*proskunetai* y *proskunountos*), el hecho de adorar (*prosku-*

179. Cfr. Jn 6, 32.

180. Cfr. Jn 15, 1.

181. Cfr. Jn 19, 25.

182. En ese verbo griego subyace el arameo *be'a* que también puede significar desear (cfr. M. ZERWICK, *Analysis philologica Novi Testamenti graeci*, Roma 1960, p. 218)

183. I. DE LA POTTERIE engloba también el v. 22 en la estructura que propone, basándose en particular en el empleo de las formas verbales, que se alternan en el presente y en el futuro. Estima que la idea principal está en la transición hacia un cambio cercano (cfr. *o. c.*, p. 86-87).

184. Aunque la preposición *en* sólo está delante de *pneumatikē* abarca a los dos términos, Espíritu y verdad; así lo traduce la Neovulgata. También la Biblia de Jerusalén en el v. 24, aunque no en el v. 23, que por otra parte explica en nota diciendo que «este culto es 'en verdad'...».

nesousin y proskunein). De modo particular, se repite la misma frase (en Espíritu y verdad, en *pneumati kai aletheia*) en ambos versículos. Como ocurre en otros pasajes, con esta inclusión se subraya una determinada idea, destacando así la importancia que esa idea tiene. Al presentar el texto, hemos puesto con mayúscula la palabra «Espíritu», a diferencia de la Biblia de Navarra¹⁸⁵, que de ordinario seguimos. Nos fundamentamos en la interpretación que vamos a proponer, apoyados también en otras versiones, entre la que cabe destacar la Neovulgata. Así se sugiere ya la acción del Espíritu Santo en la adoración del culto nuevo. Por otra parte, esta interpretación está recogida en los comentarios de la Biblia de Navarra, antes citada, al decir de ese culto nuevo que «brota del corazón del hombre (cfr Ioh 12,1; 2 Tim 2,22) y que suscita el mismo Espíritu de Dios (cfr Rom 8,15)». Algo parecido ocurre con la Biblia de Jerusalén. En el texto de la traducción se pone espíritu, con minúscula, mientras que en nota se dice: «El Espíritu, 14,26+, principio del nuevo nacimiento, 3,5, es también principio del nuevo culto». Como vemos la interpretación oscila entre estimar que se está hablando de un culto espiritual, interior, o de un culto suscitado por el Espíritu Santo.

Antes de analizar la frase «en Espíritu y verdad», es conveniente hablar del trasfondo targúmico que tiene, según los diversos estudios que se han hecho sobre el tema. Por no alargarnos demasiado, nos remitimos al trabajo que publicó Muñoz León¹⁸⁶. Inicia su recorrido por algunos pasajes de Filón, que expresan con esa fórmula la necesidad de que el culto proceda de una conciencia y de una vida recta, lo cual es superior a todos los ritos y sacrificios. «Las auténticas adoraciones —dice el filósofo grecojudío— son las de un alma que ofrece el sencillo y único sacrificio, a saber, la verdad». Otra cita dice que «la adoración genuina es la de un alma que presenta la simple realidad (*aletheia*) como su único sacrificio»¹⁸⁷.

185. Cfr. VV. AA., *Sagrada Biblia. Santos Evangelios*, Pamplona 1990, p. 1193.

186. Cfr. D. MUÑOZ LEÓN, *Adoración en espíritu y verdad. Aportación targúmica a la inteligencia de jn 4, 23-24*, en VV.AA., *Homenaje a Juan Prado*, Madrid 1975, p. 387-403.

187. *Ibid.*, p. 289-390.

En el campo de la literatura de Qumran cita 1QS 4,20, en donde se habla de la purificación por medio del «Espíritu de verdad». También 1QS 3,6ss. habla en el mismo sentido. Respecto a la relación con el gnosticismo se remite a los estudios de R. Schnackenburg, que ve en nuestro pasaje el texto donde aparece más clara la diferencia entre «la doctrina cristiana y la gnóstica»¹⁸⁸. Dentro de la literatura rabínica se remite a los trabajos de Billeberck, aunque observa que los textos aducidos en su conocida obra¹⁸⁹, apuntan más bien a una interpretación diversa a la que parece exigir el pasaje joanneo.

En cuanto a los targumín, presenta Muñoz León diferentes textos y las respectivas traducciones de los principales escritos targúmicos. Hace una meticolosa comparación entre los textos estudiados, para concluir que la expresión «caminar delante de Yahvé» equivale a «dar culto» a Dios. Demuestra luego como se da un empleo asociado entre «caminar» y «en verdad». De este dato concluye que si «caminar delante de Yahvé» equivale a darle culto, es lógico que se hable de «dar culto en verdad».

En el mismo sentido se pronuncia De la Potterie, al señalar que la expresión «en verdad» se usa a menudo en un contexto cultural¹⁹⁰. De los pasajes estudiados, deduce Muñoz León que lo que se intenta expresar con dicha fórmula, es insistir en el «culto al único Dios, rechazando el de los ídolos»¹⁹¹. Este aserto aparece ratificado por el pasaje joanneo que habla de que «el Hijo de Dios ha venido y nos ha dado inteligencia para que conozcamos al verdadero. Nosotros estamos en el verdadero, en su Hijo Jesucristo. Este es el Dios verdadero y la vida eterna»¹⁹². El pasaje se rubrica con la exhortación para que se guarden de los ídolos, es decir, para que observen la fe monoteística. Por otra parte, la frase «andar en verdad» se repite en las otras cartas joánicas¹⁹³.

188. Cfr. *Ibid.*, p. 392, en n. 12.

189. Cfr. P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament*, München, t. II, p. 437.

190. Cfr. I. DE LA POTTERIE, *La Vérité dans S. Jean*, Roma 1977, t. II, p. 580.

191. Cfr. *o. c.*, p. 401.

192. 1 Jn 5, 20.

193. Cfr. 2 Jn 4; 3 Jn 3.4.

De todo lo expuesto se puede concluir que la expresión «adorar en Espíritu y verdad» tiene su origen en el área judía, en los targumin palestinenses, sobre todo, sin que sea preciso recurrir al helenismo, ni a otras corrientes filosóficas o religiosas como se venía haciendo, al subrayar las posibles analogías del culto cristiano con las religiones helénicas. Hoy se insiste más en las raíces judías, en especial veterotestamentarias, de la liturgia cristiana¹⁹⁴.

El verbo «adorar» (*proskyneō*) deriva probablemente del verbo «besar» (*kyneō*), que con el prefijo *pros* le añadiría el matiz de «*besar con fervor*»¹⁹⁵. Los LXX lo usan para traducir los vocablos hebreos *hishtabwa* y *saqad*, o bien el término arameo *segid*, que fundamentalmente significan inclinarse, postrarse. Estas palabras, aparte de significar un gesto corporal, son términos técnicos que designan la adoración religiosa o cultural. La expresión «en tierra», que suele acompañar a los verbos hebreos indicados, señala con claridad como esa inclinación era profunda, hasta la postración. Ese gesto, expresado con *proskuneō*, era el que en el Antiguo Testamento se hacía ante una teofanía¹⁹⁶. Es verdad que se usa también para expresar el saludo a una persona de cierta categoría¹⁹⁷. Sin embargo, en la mayoría de los casos se refiere a la adoración que se tributa a Dios, o a un determinado ídolo. Y cuando se dedica ese gesto a un hombre, este siempre tiene una relación de proximidad con Dios¹⁹⁸.

A diferencia del griego clásico, los LXX no construyen el verbo *proskyneō* con acusativo sino con dativo, debido sobre todo a la construcción aramaica subyacente *le* o *lifne*. La construcción con acusativo tenía como punto de partida el significado primigenio de besar «con fervor», que desaparece en un culto donde no hay imágenes que besar. En el Nuevo Testamento siempre que se usa *pros-*

194. Cfr. G. KRESTSCHMAR, *La liturgie ancienne dans les recherches historiques actuelles*, «La Maison de Dieu», 149(1982)72ss.

195. Cfr. F. ZORES, *Lexicon Graecum Novi Testamenti*, Roma 1961, cc. 1143-1144. H. GREEVEN, voz *prokyneō* en G. KITTEL-G. FRIEDRICH, *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Brescia 1977, cc. 379-400.

196. Cfr. Gn 17, 3. R. E. BROWN, *El Evangelio según Juan*, Madrid 1979, p. 620.

197. Cfr. Num 22, 31; 18, 2; 19, 1.

198. Cfr. H. GREEVEN, *o. c.*, c. 388.

kyneo se refiere a la adoración que se rinde a Dios. Sólo hay una excepción en la parábola sobre el perdón de las ofensas, en la que el siervo primero se postra ante su señor para implorar la condonación de su enorme deuda. En realidad no es una excepción, ya que ese señor que perdona, y exige que se perdone, representa en definitiva a Dios mismo.

El sentido estricto de la adoración como algo que sólo se debe tributar a Dios, lo tenemos en el relato de las tentaciones de Cristo, cuando el diablo le dice al Señor que, postrándose, le adore. Jesús le responde que sólo a Dios debemos adorar¹⁹⁹. Otro caso lo tenemos en el episodio ocurrido en la casa de Cornelio, cuando el noble soldado romano intenta postrarse ante Pedro, y éste se lo prohíbe, diciendo que también él es un hombre²⁰⁰. En nuestro texto se trata de una verdadera adoración que sólo a Dios se le puede dar. El que sea una adoración «en Espíritu y verdad», no implica que haya de ser una mera actitud interna, sin ningún rito externo. Es cierto, como veremos enseguida, que se trata de una adoración que brota de lo más íntimo del corazón, pero eso no significa que el culto tenga que prescindir de un lugar concreto, o que todo gesto ritual de adoración haya de ser abolido²⁰¹.

Diversas interpretaciones

A la hora de interpretar la frase «adorar en Espíritu y verdad», se dieron diversas sentencias²⁰². En primer lugar se entendía que «espíritu» se contraponía aquí al cuerpo o la materia. El culto, por tanto, debía ser espiritual, incorporeal. Esto se apoyaba, además, en que «Dios es espíritu», como se dice en este mismo pasaje²⁰³. Si Dios fuese corporal, dice S. Agustín, convenía adorarle en el monte,

199. Cfr. Mt 4, 8-10.

200. Cfr. Act 10, 25ss.

201. Cfr. H. GREEVEN, *o. c.*, c. 397.

202. Cfr. I. DE LA POTTERIE, *La Vérité dans Saint Jean*, Roma 1977, p. 674ss. J. LÓPEZ MARTÍN, «*En el Espíritu y la verdad*». *Introducción a la liturgia*, Salamanca 1987, p. 47.

203. Cfr. Jn 4, 24.

o en el templo, puesto que son algo corpóreo²⁰⁴. Es la interpretación más antigua y era defendida por diversos Padres griegos, entre ellos S. Juan Crisóstomo y S. Cirilo de Alejandría²⁰⁵, que opinaban que ese culto consiste en la pureza de conciencia y en la rectitud de intención.

Los Padres latinos se fijaban más bien en el sentido sicológico del término «espíritu», refiriéndose a un culto dado en lo más íntimo del corazón. Seguían a S. Agustín que ya en las *Confesiones* habla de como, después de buscar a Dios por todos lados, resultó que estaba dentro de su corazón²⁰⁶. Dice también que hay que subir al monte de nuestro interior, donde realmente está Dios como en su templo, siempre que el alma esté limpia de pecado: «¿Quieres orar en el templo?, ora dentro de tí mismo. Pero antes procura ser tú mismo templo de Dios, pues El escucha al que ora en su templo»²⁰⁷.

Una interpretación muy parecida a la anterior, da a la palabra «espíritu» un sentido más concreto, refiriéndolo al espíritu del hombre, al alma humana²⁰⁸. Wikenhauser recuerda que esa interpretación se refiere a una adoración interior que no precisa de sacrificios materiales, ni está ligada a determinados lugares de culto, «una adoración, en suma, que corresponde y se manifiesta en la propia entrega a la verdad, en cuya posesión se está...»²⁰⁹. Sin embargo, reconoce que esta interpretación no explica todo el contenido de la expresión «en espíritu». Lagrange, por su parte, estima que dicha frase hay que interpretarla como una disposición interna del hombre en su espíritu, en eso que hay de más puro en él y que le asemeja a Dios²¹⁰. También E. Vilanova estima que con esa frase el cristiano supera el formulismo de la mediación ritual, a través de una interiorización de la conciencia de la presencia de Dios en el alma²¹¹.

204. S. AGUSTÍN, *Tractatus in Sancti Joannis Evangelium*, 15, 24.

205. Cfr. I. DE LA POTTERIE, *o. c.*, p. 674.

206. Cfr. S. AGUSTÍN, *Confesiones*, X, 27, 38.

207. Cfr. S. AGUSTÍN, *Tractatus in Sancti Joannis Evangelium*, 15, 25.

208. Como partidarios de esta interpretación cita DE LA POTTERIE a Godet, Zahn, Wescott, y entre los católicos a Schanz, Tillmann, Lagrange, etc. Cfr. *o. c.*, p. 675.

209. Cfr. A. WIKENHAUSER, *El Evangelio según S. Juan*, Barcelona 1967, p. 168.

210. Cfr. M.-J. LAGRANGE, *Evangelie selon S. Jean*, París 1936, p. 113.

211. Cfr. E. VILANOVA, *Un culto «en Espíritu y en Verdad»*, «Phase», 25(1985)345.

Esta interpretación, llevada a sus últimas consecuencias, puede inducir a negar el valor de todo acto externo de culto, como ocurrió en algunos teólogos de la Reforma protestante, que después ha sido abandonada, como muestra Von Allmen²¹². En este sentido, hoy superado, parecen sin embargo pronunciarse Mateo Barreto al decir que «se suprimen los templos (4,21) y cambia el culto ritual a Dios por el culto al Padre con Espíritu y lealtad»²¹³. Es una interpretación que ya consideramos²¹⁴. Prescinde del contexto pues, como defiende F.M. Braun, si se tiene éste en cuenta es preciso rectificar dicha postura²¹⁵. Ya Lagrange, aunque se inclina por una interpretación espiritualista, estima que ello no excluye los ritos externos, algo que es contrario al pensamiento joanneo. Por otro lado las manifestaciones religiosas externas son precisas en el modo ordinario de expresarse la naturaleza humana, aparte de su evidente utilidad²¹⁶. En definitiva, el rito es la expresión sensible de unos sentimientos internos y profundos del hombre de cara a Dios.

En efecto, mediante determinados gestos litúrgicos se manifiesta la actitud de veneración y de adoración, de gratitud y de alabanza, de entrega y de abnegación, que embargan el corazón humano. Esto es así porque el hombre no es un ser «compuesto» de alma y cuerpo. Es decir, en el hombre hay una honda unidad. El cuerpo, con sus sentidos y sus miembros, no es algo postizo de lo que se pueda prescindir a la hora de comunicar lo que late dentro de sí mismo. Además, el hombre es un ser social que forma parte de un pueblo, que como tal colectividad ha de dar culto a Dios. No obstante, es verdad que si el rito se celebra de modo rutinario y en el anonimato, se cae en una parodia irrisoria del culto verdadero.

212. Cfr. J. J. VON ALLMEN, *Le Saint Sprit et le culte*, «Revue de Theologie et de Philosophie», 9(1959)20.

213. J. MATEO-J. BARRETO, *Vocabulario teológico del Evangelio de Juan*, Madrid 1980, p. 233. También dicen en su comentario que a partir del nuevo culto se excluyen «los templos fabricados, ya denunciados en Is 66, 1...» (*El Evangelio de Juan*, Madrid 1979, p. 239).

214. Cfr. *supra* p.10 ss.

215. Cfr. F. M. BRAUN, *In Spiritu et veritate*, «Revue Thomiste», 52(1952)267.

216. M. J. LAGRANGE, *Evangile selon Saint Jean*, París 1936.

De donde podemos concluir que un rito que no brote de una actitud interna es algo vacío. Pero al mismo tiempo hay que reconocer que unos sentimientos, que se quedan dentro del hombre no pueden considerarse como culto a Dios. Desde luego, ya en los primeros momentos de la vida de la Iglesia vemos cómo el culto tiene unas manifestaciones litúrgicas externas²¹⁷. Así lo encontramos en el libro de los *Hechos de los Apóstoles*, que describe la vida litúrgica al decir que los primeros cristianos «acudían asiduamente a la enseñanza de los apóstoles, a la comunión, a la fracción del pan y a las oraciones»²¹⁸. Un poco más adelante se nos refiere cómo «acudían al Templo todos los días con perseverancia y con un mismo espíritu partían el pan...»²¹⁹.

Aparte de esta interpretación, que ve en la frase «en Espíritu» una advertencia o exhortación sobre la necesidad de la interiorización del culto, hay otra interpretación que opina que se trata de la acción del Espíritu en la adoración que el Padre quiere. Es una sentencia que hoy prevalece, casi de forma unánime. Lagrange ya la apuntaba cuando considera que en nuestro texto podría pensarse en la acción del Espíritu Santo, aunque no se diga de modo expreso²²⁰. Entre los Padres cabe señalar a S. Atanasio, S. Hilario y S. Ambrosio como partidarios de esa interpretación que apuntamos. Posteriormente, Ruperto de Deutz explica que el culto verdadero brota del Espíritu de adopción por el clamamos Abbá, Padre²²¹. Por tanto el culto «en Espíritu» es aquel que suscita en el creyente el mismo Espíritu de Dios, un culto que tiene como inspirador y como principio al mismo Espíritu Santo²²².

Desde luego es preciso reconocer que el hombre por sí solo no encuentra fácilmente el modo de dar un verdadero culto a Dios. ¿Cómo expresar esos sentimientos religiosos tan profundos y com-

217. Cfr. X. BAZURKO-J. A. GOENAGA, *El culto cristiano en la época del Nuevo Testamento*, en VV. AA., *La celebración en la Iglesia*, Salamanca 1985, p. 62.

218. Act 2, 42.

219. Act 2, 46.

220. Cfr. o. c., p. 113.

221. RUPERTO DE DEUTZ, *In Joann. Evang. commentar.* PL, 169, 363B.

222. Cfr. I. DE LA POTTERIE, o. c., p. 676.

plejos, tan ricos y variados, cuando el hombre mismo, que los experimenta, es torpe a la hora de explicarlos, e incluso de comprenderlos? Así vemos que cada pueblo ensaya sus propias maneras de expresión cultural, tiene sus propios ritos, celebra su propia liturgia. Por el mero hecho de ser un intento noble como el de dar culto a Dios, toda expresión cültica merece respeto y consideración. Sin embargo, es evidente que hay ritos que son inadecuados, cuando no inadmisibles e incluso monstruosos y crueles. También es cierto que lo que para un pueblo puede ser normal, para otro no lo es. Y, sobre todo, ¿cómo saber que el culto que se celebra es grato al Señor? Se puede decir, citando a San Pablo, que «no sabemos cómo pedir para orar como conviene»²²³. De ahí que sea preciso que, de una manera o de otra, Dios mismo nos sugiera, o incluso nos indique, cómo adorarle y agradarle²²⁴.

También Van den Bussche señala que es precisa la acción del Espíritu ya que la verdadera adoración, «en Espíritu y verdad», es una oración que responde a la realidad divina revelada por Jesucristo. Y para alcanzar esa realidad es precisa la ayuda del Espíritu²²⁵. Esa adoración, por tanto, brota de esa nueva vida que tienen los creyentes, gracias a la donación del Espíritu²²⁶ que hace posible dar un culto grato al Padre. En este sentido se entiende por qué el Espíritu viene en nuestra ayuda, e incluso que ora en nosotros con gemidos inenarrables²²⁷. Ya que «nadie puede decir: ¡Señor Jesús!, sino por el Espíritu Santo»²²⁸.

Así, pues, el mismo Espíritu que nos regenera y nos hace un hombre nuevo, «es el principio también del nuevo culto»²²⁹. Como se trata de dar culto al Padre, sólo lo podrán dar los que poseen el Espíritu que hace al hombre hijo de Dios, el que les ha engendrado

223. Rom 8, 26.

224. Cfr. O. CULLMANN, *La Foi et le Culte dans l'Eglise primitive*, Neuchatel 1963, p. 105.

225. Cfr. H. VAN DEN BUSSCHE, *Giovanni*, Asís 1970, p. 343.

226. Cfr. A. WIKENHAUSER, *o. c.*, p. 168.

227. Cfr. Rom 8, 26-27.

228. 1 Cor 12, 3.

229. Th. STROTMANN, *Pneumatología y liturgia*, en VV. AA., *La liturgia después del Vaticano II*, Madrid 1969, p. 351.

de lo alto²³⁰. Ese Espíritu eleva al hombre sobre lo terreno, por encima de la carne, y «les otorga la posibilidad de adorar a Dios como conviene»²³¹.

Es preciso insistir en que este culto que brota de lo más profundo del hombre, bajo la acción del Espíritu, no excluye el culto externo, formado por ritos y ceremonias. Eso es el complemento de dicho culto que el Espíritu suscita. Por eso no se puede contraponer el culto interior al externo. No se puede dar el uno sin el otro. Un culto interior sin unas manifestaciones concretas se reduciría a un culto espiritualista y meramente sentimental. Por el contrario, un culto externo, sin la debida disposición interior, se quedaría en un frío y vacío formalismo²³². De todas formas, el peligro de Israel, y de todo hombre, es apegarse al rito, olvidando el carácter interno de las exigencias de fidelidad al Evangelio en la vida ordinaria²³³. Jesús, lo mismo que los profetas²³⁴, pone en guardia contra un culto vacío e hipócrita, y exige la primacía del espíritu sobre el rito.

Por otra parte, dado que el culto tiene un carácter filial y se da al Padre, ese culto ha de ser también un culto fraterno. El decir, el culto individual ha de integrarse al culto colectivo, pues «nada más erróneo que oponer culto e individuo...»²³⁵. En realidad, afirma Hamann, la piedad colectiva precede siempre a la devoción privada²³⁶. En ese sentido, hay que decir también que oración y liturgia están estrechamente unidas, y esto desde muy antiguo en el culto cristiano, donde siempre han sido frecuentes los silencios, que propician la oración personal con el Señor, dentro de la ceremonia que toda la comunidad celebra²³⁷. Esa misma idea está insinuada por Jesús al hablar de «los adoradores», en plural²³⁸.

230. Cfr. Rom 8, 15-16; Jn 3, 5.

231. R.E. BROWN, *o. c.*, p. 385.

232. Cfr. A. HAMANN, *La oración*, Barcelona 1967, p. 228.

233. Cfr. A. BERGAMINI, *Nuevo diccionario de Liturgia*, Madrid 1987, p. 507.

234. Cfr. Mt 5, 23ss; Mc 12, 33; Is 1, 11-16; Ier 7, 4-15.

235. A. HAMANN, *o. c.*, p. 57.

236. Cfr. *Ibid.*, p. 56.

237. Cfr. *Ibid.*, p. 772s.

238. Cfr. G. SEGALLA, *Giovanni*, Milán 1990, p. 192.

La interiorización del culto tampoco supone una creatividad espontánea, ni de la comunidad ni de quien la preside²³⁹. El culto dado a Dios es algo muy serio y digno de ser respetado hasta en sus más mínimos detalles, que no suponen un mero ritualismo sino el esmero y la delicadeza de quien es consciente de estar haciendo algo muy importante. Por tanto, «el culto no puede hacerse de cualquier manera, sino de acuerdo con un ritual, es decir, según unas normas que fijan como ha de hacerse en cada caso»²⁴⁰. Es cierto que el rigor de las normas litúrgicas, que regía hace tiempo las celebraciones sagradas, ha sido suavizado, e incluso se da margen a una cierta creatividad, dentro de la prudencia y el buen sentido del celebrante²⁴¹. No obstante, dado que el sentido común es, con cierta frecuencia, el menos común de todos los sentidos, es preciso reconocer que en ocasiones se sobrepasan ciertos límites y se llega a situaciones anómalas, cuando no irreverentes, ridículas e irrisorias.

La fórmula «en Espíritu y verdad» nos recuerda otras similares usadas en el IV Evangelio, en las que dos elementos se yuxtaponen mediante la conjunción copulativa *kai*²⁴². En nuestro texto cabe la posibilidad de que ambas palabras yuxtapuestas formen una endíadis, es decir, la expresión de un sólo concepto mediante esas dos palabras. En nuestro caso esa posibilidad viene reforzada por el hecho de que una sola preposición, «en», engloba y rige a las dos palabras²⁴³. En ese caso, el sentido sería el de una adoración en el Espíritu de la verdad, fórmula que se usa en otro momento para designar al Espíritu²⁴⁴. Así se refuerza la interpretación que habla de la acción del Espíritu en la adoración del nuevo culto.

239. Cfr. E. VILANOVA, o. c., p. 349.

240. J. GARCÍA TRAPIELLO, voz «Culto», en *Gran Enciclopedia Rialp*, Madrid 1972, t. VII, p. 10.

241. Cfr. *Ordenación general del Misal Romano*, nn. 1-3. En el n. 313 se advierte que nada se deje a la improvisación.

242. Cfr. Jn 1, 14; 6, 63; 14, 6; 19, 34; etc.

243. Cfr. C. H. DODD, *Interpretación del cuarto Evangelio*, Madrid 1987, p. 315, n. 34.

244. Cfr. Jn 14, 17; 15, 26.

Interpretaciones sobre «la verdad»

Sin embargo, de ordinario, en una frase de dos términos unidos por *kai*, el segundo de los miembros suele ser el de más relevancia y la interpretación debe ser progresiva, dentro del orden de esos componentes de la frase²⁴⁵. En nuestro caso se trata, además, de la verdad, concepto que en el IV Evangelio tiene una gran importancia y tal riqueza de contenido, que rechaza toda interpretación unitaria y, sobre todo, excluyente de posibles matizaciones. Ello explica las diversas interpretaciones que se han ensayado.

En primer lugar, están los que consideran que en este texto el término «verdad» equivale a sinceridad²⁴⁶. Es decir, hay que adorar al Padre con una disposición sincera, con pureza de intención. Así lo proponía ya el Aquinatense al hablar de una adoración «sine fictione et simulatione»²⁴⁷. No parece, sin embargo, que ese sea el sentido puesto que parece superfluo hablar de un culto sincero cuando se está hablando de los verdaderos adoradores del Padre.

Otra interpretación, corriente entre los Padres orientales, ve en la verdad la realidad misma, esto es, lo opuesto a la mera figura o tipo, presente en el Antiguo Testamento como anuncio de lo que se cumple en el Nuevo. Sin embargo, esta opinión no es del todo admisible, ya que para hablar de las relaciones entre lo figurado y su realización se suele usar otra terminología²⁴⁸. Es una interpretación que depende del concepto de verdad procedente del helenismo, admitida por aquellos que defienden un substrato griego en el IV Evangelio. Entre los autores modernos se prefiere el matiz adverbial al calificativo, y se habla entonces de un culto verdaderamente auténtico²⁴⁹. Algunos lo relacionan con Dios Verdad y concluyen, por tanto, que el culto del que se habla es el que corresponde a Dios

245. Cfr. I. DE LA POTTERIE, *Nous adorons, nous, ce que nous connaissons, car le salut vient des juifs*, «Biblica», 64(1983)95.

246. Entre estos cabe señalar a Zahn, Lagrange, y Braun, citados por DE LA POTTERIE en *La Vérité dans S. Jean*, Roma 1977, p. 676.

247. TOMÁS DE AQUINO, *Lectura in Joannis Evangelium*, n. 611.

248. Cfr. Rom 5, 14; Col 2, 17; Heb 10, 1.

249. Así Godet, Tillmann y Leal entre otros (cfr. I. DE LA POTTERIE, *o. c.*, p. 678).

Verdad²⁵⁰. Contra esta interpretación se objeta que se apoya excesivamente en el helenismo, sin tener en cuenta que el texto procede del mundo semita.

Otros estiman que «verdad» significa aquí el conocimiento del verdadero Dios. J. Scoto Erigena la defendía y se difundió bastante durante la Edad Media. Hoy la sigue Wescott, Bauer y Strathmann²⁵¹. Sin embargo, ese conocimiento de Dios no deriva propiamente de la Revelación divina que Cristo realiza y, por tanto, no es del todo aceptable. De todos modos, cabe destacar a quienes ven en ese culto, derivado del conocimiento de Dios, una dimensión trinitaria. Así S. Atanasio afirma que los verdaderos adoradores adoran al Padre en el Espíritu Santo y en la Verdad que es Cristo²⁵². Ruperto de Deutz dice que adorar al Padre es invocarlo, permaneciendo en el Hijo, bajo el impulso del Espíritu Santo²⁵³. Feuillet se pronuncia en el mismo sentido, al decir que la adoración en verdad es aquella que es conforme a la Revelación definitiva aportada por Cristo y que se resume en su misma Persona. Pero esa adoración «en verdad» es inseparable de la adoración «en Espíritu». Por tanto, «adorar al Padre en Espíritu y verdad» es una adoración implícitamente trinitaria²⁵⁴.

En esa línea se sitúa H. De la Potterie, aunque con matizaciones diversas que aporta a lo largo del amplio y meticuloso estudio de la fórmula «en Espíritu y verdad». Insiste, sobre todo, en que esa fórmula tiene sus raíces en el judaísmo veterotestamentario. Es decir, la verdad equivale a la Revelación, que nos ha permitido conocer a Dios como Padre, de tal manera que, como Cristo, podemos decir que nosotros «adoramos lo que conocemos»²⁵⁵. Dicha Revela-

250. Así B. Weis, E. Schwietzer, W. Thüssing y F. Mussner (cfr. I. DE LA POTTERIE, o. c., p. 678).

251. Los cita DE LA POTTERIE en o. c., p. 678.

252. Cfr. ATANASIO, *Epist. I ad Serapion*, SC. 15, 144.

253. Cfr. RUPERTO DE DEUTZ, *Comm. in loc. PL.*, 169, 363.

254. Cfr. A. FEUILLET, *Le sacerdoce du Christ et de ses ministres d'après la prière sacerdotale du quatrième évangile et plusieurs données parallèles du Nouveau Testament*, París 1972, p. 122.

255. Jn 4, 22.

ción nos llega por medio de la palabra y la vida de Cristo, que llega a decir: Yo soy la Verdad²⁵⁶.

La adoración de un cristiano ha de ser, por tanto, conforme a la Revelación de Jesucristo, centrada en la realidad de la paternidad de Dios y, en consecuencia, de nuestra filiación divina. Por eso el modelo de nuestra adoración es la adoración de Cristo. Más aún, ha de ser «una participación en la plegaria del mismo Jesús»²⁵⁷. La adoración es por tanto cristológica. No sólo porque en Cristo tenemos la plenitud de la Revelación, sino también porque esa adoración se hace en unión con Cristo. Como dijo el Señor hay que orar en su nombre²⁵⁸. Ello equivale no sólo a ponerlo por intercesor, sino sobre todo a orar viviendo unidos a El, dado que la expresión Nombre es lo mismo que su Persona, que la persona nombrada. El papel de Cristo en la oración lo podemos resumir con estas palabras, tomadas de la Liturgia de la Horas: «Ruega Cristo por nosotros, como sacerdote; ruega en nosotros, como cabeza nuestra; es invocado por nosotros, como Dios»²⁵⁹.

Orar en su Nombre, por tanto, es orar en El²⁶⁰ y como El lo hizo, con su misma actitud interna de permanente unión con el Padre. Se trata de una adoración nueva y distinta de la anterior, que se funda en las relaciones del hombre con Dios, que con Cristo se inauguran²⁶¹. Por tanto esa adoración «aparece como una actitud amorosa filial para con Dios en correspondencia con la revelación del Espíritu y el don del Hijo»²⁶². Nos parece que en esa dirección debe interpretarse nuestro pasaje. Sobre todo sin perder de vista que se trata de cómo adorar al Padre, no del dónde o del cuándo. En

256. Cfr. Jn 14, 6.

257. Cfr. I. DE LA POTTERIE, *Nous adorons, nous, ce que nous connaissons, car le salut vient des juifs*, «Biblica», 64 (1983) 77.

258. Cfr. Jn 16, 23-24.

259. *Liturgia horarum*, responsorio de la segunda lectura del Domingo III de Tiempo ordinario.

260. Cfr. H. VAN DEN BUSSCHE, *Giovanni*, Asís 1970, p. 218.

261. Cfr. J. BLANK, *El Evangelio según San Juan*, Barcelona 1984, vol I-A, p. 318.

262. D. MUÑOZ LEÓN, *Predicación del Evangelio de San Juan*, Madrid 1978, p. 196.

realidad, no se habla propiamente de la adoración nueva, sino del modo de hacerla, de las disposiciones adecuadas de quien se acerca a Dios para adorarle. Es decir, el acento de la respuesta de Cristo está en la actitud que ha de tener el que adora al Padre. Dentro de ese espacio es donde nos movemos, al esbozar nuestra propia interpretación.

Entre los puntos estudiados para una mejor comprensión de la frase «en Espíritu y en verdad» es importante insistir en su origen judaico, sobre todo en relación con la literatura targúmica. No podemos, por tanto, prescindir del substrato literario y teológico que subyace en nuestro texto, sobre todo el procedente de la literatura targúmica. Es un aspecto que trata también De la Potterie en su tesis doctoral sobre la Verdad en San Juan, al comentar el pasaje de la Samaritana²⁶³. En este campo D. Muñoz León aporta una serie de datos que nos parecen interesantes de conocer y, sobre todo, de tener en cuenta²⁶⁴. Apoyado en diferentes pasajes, demuestra que dar culto «en espíritu y verdad» equivale a «caminar en verdad». Señala también la equivalencia entre «caminar delante de Dios» y «darle culto»²⁶⁵.

Por otra parte, hay que tener en cuenta que «caminar» se usa en el lenguaje bíblico como equivalente de conducirse de una determinada forma, así el que camina por el sendero recto es el que se comporta con rectitud. Una manera de hablar que no es del todo ajena a la nuestra. En ese sentido se dice que Saulo tenía cartas de recomendación para prender «a quienes siguiesen este camino», esto es, a los discípulos de Cristo²⁶⁶. En otro pasaje se dice que algunos incrédulos «comenzaron a maldecir del camino del Señor»²⁶⁷. Por tanto, cuando se habla de «caminar en verdad», se significa una conducta sincera, un comportamiento fiel a unos determinados principios, o con lealtad frente a una cierta persona. Así lo vemos en el

263. Cfr. DE LA POTTERIE, o. c., p. 680.

264. Cfr. D. MUÑOZ LEÓN, *Adoración en espíritu y verdad. Aportación targúmica a la interpretación de Jn 4, 23-24*, en AA. VV., *Homenaje a Juan Prado*, Madrid, p. 387-403.

265. Cfr. o. c., p. 398-399.

266. Cfr. Act 9, 2.

267. Act 19, 9.

caso de Ezequías cuando le pide a Dios que recuerde cómo él anduvo en su presencia con verdad (*be'emet* en hebreo y *aletheia* en los LXX). «In veritate» traduce la Neovulgata, mientras que la Biblia de Jerusalén dice «con fidelidad». También Isaías usa el mismo vocablo cuando dice que ha caminado con fidelidad²⁶⁸. En los escritos joanneos encontramos expresiones parecidas. Así, por ejemplo, se habla de aquellos «que caminan en verdad» (*peripatountas en aletheia*)²⁶⁹. Es importante para nuestro propósito observar que en el contexto antecedente de esa frase se relaciona la verdad con la caridad, mientras que en el contexto consiguiente se aclara que caminar en la verdad, es lo mismo que andar «conforme al mandato que hemos recibido del Padre». Se explica a continuación que ese mandato es el que tienen desde el principio, el que «nos amemos unos a otros, y esta es la caridad que caminemos según sus preceptos, según habéis oído desde el principio»²⁷⁰.

Como vemos la verdad se identifica en algún momento con la caridad. De donde andar en verdad es lo mismo que andar en la caridad, es decir comportarse en conformidad con el precepto del amor mútuo. De ahí que adorar en verdad es hacerlo en la caridad, en el amor. Estas derivaciones semánticas de verdad en amor que, como hemos visto, arrancan de la comparación con los escritos targúmicos, se confirman también en el hecho de que el griego *aletheia* sirve a los LXX²⁷¹ para traducir el término hebreo *'emet*, que además de «verdad» puede significar «fidelidad». La Vulgata traduce por *veritas* el *'emet* y lo mismo hace la Neovulgata, fiel a uno de sus principios básicos de respeto a la *latinitas christiana* del Salterio galicano que se mantuvo en la Vulgata²⁷².

Sin embargo, en el llamado Salterio piano²⁷³ traducía por «fidelitas». Se publicó un libro en el que se daban razones de la nueva

268. Cfr. Is 38, 3.

269. 2 Jn 4.

270. 2 Jn 6.

271. Cfr. F. ASENSIO, *Misericordia et Veritas*, Roma 1949, p. 7-21.

272. Cfr. A. GARCÍA-MORENO, *La Neovulgata. Precedentes y actualidad*, Pamplona 1986, p. 204ss.

273. Así llamado porque fue confeccionado por deseo de S.S. Pio XII por los profesores del Bíblico, bajo la dirección del P. Agustín Bea. Se promulgó mediante

traducción²⁷⁴, contestada ya al principio por algún sector. Su explicación sobre la traducción que hemos señalado nos resulta especialmente interesante, para apoyar la interpretación que venimos exponiendo. Al hablar de las dificultades que entraña la traducción del hebreo, dice que a veces esa dificultad aumenta. Eso ocurre con el vocablo *'emet*. Deriva de *'aman*, ser firme, estable. Al aplicarla al hombre señala un modo constante de actuar o de pensar, esto es, la *fidelidad* en mantener una promesa, o la *veracidad* al decir algo. Esa duplicidad de sentido presenta al aplicarse a Dios. Los LXX se inclinan por *aletheia* al traducir dicho término hebreo, dado que tiene la misma doble posibilidad de sentido²⁷⁵. En otro momento, se recuerda el *hesed we 'emet* hebreo designan «Dei benignitas et immutabilis propensio»²⁷⁶. Dentro de esta línea se puede traducir *aletheia* por «amor leal». Sin embargo nos parece mejor decir «amor siempre fiel», que indica con más fuerza el matiz de estabilidad y permanencia de ese amor.

En ese sentido es coherente aceptar que el término «verdad» diga también relación al conocimiento de Dios, que nos llega mediante la Revelación que Cristo hace. Gracias a ello nosotros adoramos lo que conocemos, es decir, al Padre como Dios verdadero²⁷⁷, a diferencia de los samaritanos que adoraban lo que no conocían, esto es, a los ídolos. Por tanto, adorar en verdad es adorarle según el conocimiento que de El tenemos. Hay que decir también que el conocimiento que tenemos por la Revelación, no es un conocimiento aséptico o meramente conceptual. En nuestro caso el conocer tiene toda la carga amorosa que conlleva el verbo conocer en hebreo (*yada*).

el Motu proprio *In cotidianis precibus* el 24-3-1945, que pasó también al uso litúrgico durante bastante tiempo.

274. Cfr. A. BEA, *Il nuovo Salterio. Chiarimenti sull'origine e lo spirito della traduzione*, Roma 1946.

275. Cfr. A. BEA, o. c., p. 95. Los LXX traducen *emet* con *alethia* 87 veces, con *alethinos* 12 veces, con *dikaios* 4 veces y con *pistos* una vez. En cambio, el «veritas» que tiene la Vulgata en el Ps 116, es menos rico y elástico que el término hebreo o el griego.

276. A. BEA, *Liber psalmorum cum canticis Breviarii Romani*, Roma 1945, p. 245.

277. Cfr. D. MUÑOZ LEÓN, o. c., p. 402.

Es un dato que refuerza nuestra interpretación de adorar en verdad como equivalente a una adoración hecha con la profundidad de un amor siempre fiel. En conformidad con esta línea de interpretación nos parece correcto ver, con Boismard²⁷⁸, en el pasaje de la Samaritana un midrash al relato del Génesis sobre el encuentro de Isaac con Rebeca²⁷⁹. En nuestro caso, a la luz de aquel idílico encuentro cerca de un pozo del desierto, se narra la conversión de Samaría como unos nuevos esposales de Dios con su Pueblo. En esta misma línea está F.M. Braun cuando dice que el conocimiento del Padre, que Cristo nos revela, nos mueve a un profundo amor que, a impulso de su fuerza e intensidad, nos lleva a la verdadera adoración, esa actitud que va más allá de la virtud de la Religión²⁸⁰. Desde el momento en que se instaura el nuevo culto, «los hombres están llamados a adorar a Dios, más verdaderamente, en el conocimiento y en el amor»²⁸¹. También Sto. Tomás de Aquino apunta en esa dirección cuando dice que los creyentes adoran por amor como hijos, mientras que los demás adoran con temor como siervos²⁸².

También De la Potterie habla de que la expresión *en aletheia* indica la fuente interior de un comportamiento moral. Reconoce que en la segunda epístola de S. Juan hay una transición de la fórmula «en la verdad» a la fórmula «en la caridad», indicando así la fuerza interior que mueve a la caridad²⁸³. Según esto, sigue diciendo, la verdad es la fuerza interior de la caridad, lo cual nos parece muy próximo de la interpretación que identifica la verdad con el amor siempre fiel, ya que en la práctica sólo quien es movido por la fuerza interior del amor, que suscita el Espíritu y brota de la verdad, puede dar el culto que Cristo nos anuncia. Por otra parte, si admite que la fórmula «en la verdad» pasa a la fórmula «en la caridad», la verdad queda reducida a la caridad, y se puede concluir que la «verdad» puede ser sustituida por la «caridad». Es decir, podemos afirmar que la adoración en verdad es igual a la adoración en un

278. Citado por D. MUÑOZ LEÓN, en *o. c.*, p. 402.

279. Cfr. Gen 24, 10ss.

280. Cfr. F. M. BRAUNN, *In Spiritu et veritate*, «Revue Thomiste», 52(1952)506.

281. *Ibid.*

282. TOMÁS DE AQUINO, *Lectura in Joannis Evangelium*, n. 611.

283. Cfr. I. DE LA POTTERIE, *o. c.*, p. 681.

amor siempre fiel. En este caso el Dios-Amor dinamiza el culto del cristiano y supera la dualidad que el rito conlleva en la relación Dios-hombre. Se favorece así la intimidad de una relación de amor, donde los miembros que la componen no pueden oponerse uno al otro²⁸⁴.

J. Mateo en la primera edición de la *Nueva Biblia Española* traduce nuestro texto por «dar culto con espíritu y verdad». En cambio, en el comentario al IV Evangelio dice «dar culto con espíritu y lealtad»²⁸⁵. En su explicación dice que el único culto que el Padre busca es «la prolongación del dinamismo de amor que es Él mismo y que Él comunica»²⁸⁶. Dar culto a Dios es, por tanto, hacerse semejante a El por la práctica del amor leal. Corresponder al amor de Dios es darle el culto adecuado²⁸⁷. Eso es cierto, pero no del todo. Admitimos, aunque con ciertas matizaciones, que la verdad en nuestro pasaje se pueda traducir por lealtad²⁸⁸. Sin embargo no estamos de acuerdo en que el culto consista en corresponder al amor con un amor semejante, ni mucho menos se puede decir que desaparecen los templos, o insinuar que los ritos han de ser sustituidos por un amor operante y vivo. Es verdad que es vana la religión de quien no refrena su lengua, pues la religión pura e inmaculada ante Dios es practicar la caridad²⁸⁹ y que Dios quiere misericordia y no sacrificios, conocimiento y no holocaustos²⁹⁰. Como ya hemos dicho el nuevo culto no puede caer, como el antiguo, en un mero formalismo o vacío ritualismo. Pero ello no significa que no tenga razón de ser el culto a Dios, manifestado en unas celebraciones litúrgicas, con unos determinados ritos sagrados.

Volvemos a recordar que Jesús habla de las disposiciones que han de tener los verdaderos adoradores, esos que el Padre busca

284. Cfr. E. VILANOVA, *Un culto «en Espíritu y verdad»*, «Phase», 25(1985)345.

285. Cfr. J. MATEO-J. BARRETO, *El Evangelio de Juan*, Madrid 1979, p. 241. En el *Vocabulario teológico del Evangelio de Juan*, Madrid 1980, p. 296, traducen igual aunque poniendo Espíritu, con mayúscula.

286. Cfr. ID., *El Evangelio de Juan*, Madrid 1979, p. 240.

287. Cfr. J. MATEO-J. BARRETO, *Vocabulario teológico del Evangelio de Juan*, Madrid 1980, p. 278.

288. Ya dijimos que mejor es hablar de un amor siempre fiel, que acentúa el aspecto de estabilidad y fidelidad que el término *aletheia* o «emet» comporta.

289. Cfr. Iac 1, 26-27.

290. Cfr. Os 6, 6.

y quiere. No trata propiamente del culto, sino de la actitud interna que hay que tener, para tributar a Dios el culto que le es debido. Actitud que entraña un amor siempre fiel que, bajo la acción del Espíritu Santo, mueve al hombre a mostrar su veneración y su profundo amor al Padre. Recordemos de nuevo que adorar se dice en griego *proskyneo*, que significa besar con fervor²⁹¹. Por tanto el culto es la manifestación de los sentimientos íntimos que el hombre tiene de cara a Dios. Manifestación que en el caso del culto nuevo que Cristo anuncia, expresa un profundo y vivo amor, «derramado en nuestros corazones por virtud del Espíritu Santo, que nos ha sido dado»²⁹². Amor que ha de ser correspondido y ratificado por una conducta coherente con la fe en Jesucristo y en su Evangelio.

Conclusión

De cuanto hemos visto se deduce que el culto que Cristo propone a la Samaritana, y en ella a todos los creyentes, es un culto radicalmente nuevo respecto a todo culto anterior. La novedad radica en la Revelación que hace Jesucristo al presentar a Dios como Padre nuestro. Desde entonces el culto ha de ser filial. El mismo Jesús no enseña que, al orar, hemos de llamar Padre a Dios. Así lo hizo El mismo cada vez que oraba en voz alta. Así, pues, hay que dirigirse al Señor con la misma confianza y sencillez con que un hijo necesitado acude a su Padre, persuadido de que siempre es escuchado y atendido.

Esas disposiciones filiales son suscitadas en el interior del hombre por la fuerza del Espíritu Santo. El culto nuevo es, por tanto, un culto pneumatológico. Sólo bajo la acción del Espíritu Santo podemos pronunciar el nombre de Jesús y llamar Abba, Padre, a Dios Señor nuestro. En definitiva, es el mismo Espíritu el que ora en nosotros con gemidos inenarrables²⁹³.

291. Cfr. H. GREEVEN, voz *proskyneo*, en G. KITTEL-G. FRIEDRICH, *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Brescia 1977, v. XI, c. 382.

292. Rom 5, 5.

293. Cfr. Rom 8, 15-26.

Por otra parte, el culto ha de celebrarse en nombre de Jesucristo, o lo que es lo mismo, unidos a El. Una de las interpretaciones que hemos señalado sobre la expresión «adorar en verdad» es la de identificar a Cristo con la verdad, apoyado en que El mismo se autodefine al decir «Yo soy la verdad». También al decir que «nosotros adoramos lo que conocemos», Jesús nos incluye en su adoración, que se realiza adecuadamente gracias a que conocemos la pateridad divina.

De todo esto se concluye que el culto ha de ser trinitario. Así, bajo la acción del Espíritu Santo, y unidos a Cristo, adoramos al Padre. También resulta evidente que esas disposiciones interiores que ha de tener un verdadero adorador, ha de ser un don gratuito, que viene de Dios. En definitiva, como dijo Jesús, nadie viene a El si el Padre no le atrae. Esa atracción divina sugiere el impulso del Espíritu. Ello no implica que el hombre sea conducido sin que él tenga que hacer nada para secundar esa moción divina. No es así. La atracción divina es un gesto de amor que exige y espera una correspondencia similar. Esa fuerza atractiva convence y persuade, con la irresistible y dulce violencia del amor. Por eso el culto que el hombre da al Padre, presupone la actitud profunda de un amor siempre fiel. En este sentido nos dicen las Escrituras Santas²⁹⁴: «Orando en el Espíritu Santo, manteneos en el amor...»

A. García-Moreno
Facultad de Teología
Universidad de Navarra
PAMPLONA

294. Ids 20-21.

