

ESTRUCTURA DE LA ORACIÓN SACERDOTAL  
Y “GLORIA”/“GLORIFICAR” EN JN 17,1-26  
EN RELACIÓN CON EL COMENTARIO A  
“LA ORACIÓN SACERDOTAL” EN LA SEGUNDA PARTE DE  
*JESÚS DE NAZARET* DE JOSEPH RATZINGER/BENEDICTO XVI

Miguel Rodríguez Ruiz *sdB*  
Benediktbeuern (Alemania)  
[rodriguez@pth-bb.de](mailto:rodriguez@pth-bb.de)

RESUMEN

Este artículo analiza la estructura teológico-literaria de la oración sacerdotal o de despedida de Jesús (Jn 17,1-26), así como el sentido y propósito de los términos “glorificar” y “gloria” en el contexto del Evangelio de Juan.

PALABRAS CLAVE: Oración sacerdotal. Discurso de despedida. Gloria / Glorificar. Evangelio de Juan.

ABSTRACT

«Structure of the high priestly prayer and “glory” / “glorify” in Jn 17,1-26 in connection with the commentary on “the high priestly prayer” in the second volume of *Jesus of Nazareth* by Joseph Ratzinger/Benedict XVI». This paper analyzes the theological and literary structure of the high priestly prayer or farewell prayer of Jesus (Jn 17,1-26), as well as the meaning and purpose of the terms “glorify” and “glory” in the context of the Gospel of John.

KEY WORDS: High priestly prayer. Farewell discourse. Glory / Glorify. Gospel of John.

1. CUESTIONES INTRODUCTORIAS  
RELACIONADAS CON JN 17,1-26

1.1. ASPECTOS TEOLÓGICO-LITERARIOS FORMALES DE LA “ORACIÓN SACERDOTAL”  
(JN 17,1-26)

El capítulo Jn 17,1-26 se conoce comúnmente como la “oración sacerdotal” de Jesús, título que le dio el teólogo luterano David Cytraeus (1530-1600), aunque más de mil años antes ya san Cirilo de Alejandría († 444) había observado su carácter sacerdotal (Joseph Ratzinger/Benedicto XVI, 2011: 95). Definir exclusivamente Jn 17 como oraciones, sin embargo, es unilateral e incompleto, porque olvida la faceta de despedida al que pertenece la oración de Jesús, y su carácter de testamento, siendo el género literario de oración encuadrada en un discurso de despedida y testamento frecuente en el AT y la literatura intertestamentaria<sup>1</sup>. El motivo de despedida se mantiene en los discursos precedentes (13,31-14,31 [primer discurso];



15,1-16,4 [segundo discurso]; 16,5-33 [tercer discurso]); desde el punto de vista de oración testamentaria de despedida, Jn 17 no se puede considerar aislado de su contexto inmediato. Además, que Jn 17 está ligado temáticamente a los anteriores capítulos, lo indica la interesante y singular correspondencia entre el principio de la gran sección (13,1-17,1), donde dice Jesús que ha llegado “la hora” de su despedida (13,1), y el principio de la oración sacerdotal donde se repite el mismo tema: “Padre, ha llegado la hora” (17,1). Esa reiteración da lugar a una gran inclusión o paréntesis que abarca toda la sección de la cena, los discursos de despedida y la oración de despedida, y constituye una gran unidad teológico-literaria (13,1-17,26). Se podría objetar que de “la hora” se habla también en 16,2.4.21.25.32, pero estas menciones de “la hora” tienen una categoría inferior y un significado diferente que no coincide con el cristológico de “la hora” de Jesús que encontramos en otros lugares del EJ (cf. 7,30; 8, 20; 12,23.27; 13,1; 17,1). En tercer lugar, el tema del amor contribuye a reforzar la coherencia de la gran unidad teológico-literaria de 13,1-17,26. El tema del amor de Jesús a sus discípulos, que se encuentra explícita (13,34c; 14,21c; 15,9b.12c) e implícitamente (14,3.15-20; 15,13-16; 16,22) en los cuatro capítulos precedentes, se mantiene en Jn 17<sup>2</sup>. Se da una coincidencia entre el motivo del amor de Jesús a sus discípulos hasta el extremo en 13,1, y de su amor a ellos en la oración sacerdotal, donde se supone ese amor, aunque se hable explícitamente solo del amor del Padre a Jesús y del amor del Padre a sus discípulos (17,23.24.26), pero no expresamente del amor de Jesús a sus discípulos. Sin embargo, las peticiones anteriores de Jesús al Padre, sobre todo, la que se refiere a la unidad: “... para



<sup>1</sup> Respecto al género “oración de despedida” en Jn 17, cf. R. Schnackenburg, 1982<sup>4</sup>: 226-230.

<sup>2</sup> Si examinamos diacrónica y críticamente el relato de la cena (13,1-38), los tres discursos de despedida (14,1-31; 15,1-16,4; 16,5-33) y la oración sacerdotal (17,1-26), podemos distinguir, por lo menos, dos estratos principales: el del evangelista que subraya la fe y adhesión inquebrantable a Jesús, y el de los discípulos del evangelista, que, debido a los nuevos problemas de la iglesia joánica con la sinagoga, recalcan, por lo menos, explícitamente el amor entre los creyentes o hermanos más de lo que lo hiciera el evangelista (cf. 13,34-35; 15,1-17): cf. Miguel Rodríguez Ruiz, 1987: 23-24, 164-167. En ese punto mantengo mi opinión acerca de la relativa unidad teológico-literaria del EJ, y sigo rechazando los resultados crítico-literarios de R. Bultmann, y los de sus sucesores de la “nueva crítica literaria de fuentes” (W. Landbratner; Georg Richter, especialmente J. Becker (1984-1985<sup>2</sup>), M. É. Boismard), que intentaban una nueva edición corregida de la más antigua crítica literaria de fuentes de principio del siglo pasado (E. Schwarz; J. Wellhausen; R. Bultmann). En los años 70 y 80 eran muchos los que ponían en juicio la unidad teológico-literaria del EJ en contra de unos pocos, como E. Ruckstuhl / P. Dschulnigg, M. Hengel. Esa situación ha cambiado notablemente debido al método sincrónico, si bien Michael Theobald (2009) ha vuelto a suscitar la crítica literaria en el EJ. En algunos casos se acentúa la unidad teológico-literaria del EJ exageradamente, como en los recientes libros de Rainer Schwindt (2006) y Nicole Chibici-Revneanu (2007). Es difícil llegar por medio de la crítica literaria a un resultado seguro, porque se corre fácilmente el peligro de subjetivismo a la hora de dictaminar qué se debe al evangelista y qué a sus discípulos. Las divergencias entre maestro y discípulos no son tan radicales y manifiestas en el EJ. Los discípulos del evangelista se muestran respetuosos con el evangelio de su maestro, el evangelista, al añadir algo. En este artículo, solo en muy pocos casos nos ocuparemos de cuestiones crítico-literarias.

que sean uno, como nosotros somos unos, *yo en ellos*, y tú en mí” (17,22-23a) y, sobre todo, la entrega de Jesús a su muerte de cruz por ellos: “Y por ellos me santifico a mí mismo ...”, implican ciertamente el amor pleno de Jesús a sus discípulos (cf. también 15,12-16), es decir, un amor como el que se afirma en 13,1. En Jn 17, como en los capítulos anteriores, Jesús está a punto de dejar a sus discípulos solos en este mundo, porque ya no volverá a ser visible para ellos como hasta ahora, y de comenzar su pasión que le llevará a la muerte de cruz donde tendrán lugar su exaltación y glorificación, por lo cual pide al Padre que le glorifique pronto, y que proteja, santifique en la verdad a sus discípulos en su ausencia, y que éstos lleguen a la perfección de la unidad, como Jesús y el Padre son uno, lo cual implica la perfección del amor divino en ellos. El categórico “quiero” (θέλω) de Jesús al final de la oración con que expresa su deseo incondicional de que sus discípulos lleguen a la meta que Jesús está a punto de alcanzar y estén allí donde está él para contemplar y gozar de su gloria pone punto final a la plegaria.

Jn 17,1-26 es una joya de la teología del EJ, y uno de los capítulos más notables del NT: este capítulo, de gran densidad teológica, nos ofrece un excelente resumen de la teología joánica en sus diversos aspectos cristológicos, soteriológicos y eclesiológicos.

## 1.2. LA “ORACIÓN SACERDOTAL” (JN 17) Y EL PRÓLOGO DEL EVANGELIO DE SAN JUAN (1,1-18): RELACIONES, SEMEJANZAS Y DIFERENCIAS TEOLÓGICO-LITERARIAS

Si Jn 17,1-26 merece ser comparado con algún capítulo del EJ, sin duda alguna con el prólogo (1,1-18), pues ambos tienen un cierto parecido a pesar de las diferencias, y están relacionados estrechamente entre sí. Es, por tanto, conveniente que comparemos la oración sacerdotal con el prólogo para apreciar mejor sus peculiaridades, de modo especial su respectivo género literario y estructura. La oración sacerdotal del EJ muestra un estilo elevado, sublime, que se acerca al género epidíctico o de alabanza, y si no fuera por su acentuado carácter de despedida y de petición bien se podría considerar un himno. Pero el género literario “himno” corresponde propiamente al prólogo del EJ, sobre todo, al himno más primitivo del que se sirvió probablemente el evangelista para redactar el prólogo actual, cuya reconstrucción, sin embargo, varía según los exegetas (cf. M. Rodríguez Ruiz, 1987: 42-44). El prólogo de san Juan (1,1-18) es un relato o exposición en términos elevados, propios de un himno —aunque literariamente la impresión sea de sobriedad—, acerca de la persona del Logos, Verbo o la Palabra en su preexistencia junto al Padre antes de la creación del mundo, acerca de su actividad creadora respecto al universo e iluminadora de los hombres (1,1-5.9-13.15d) y acerca de su persona encarnada con la actividad reveladora de su gloria como Unigénito del Padre a sus discípulos, sus testigos<sup>3</sup>. Aunque

---

<sup>3</sup> La última palabra del prólogo es ἐξηγήσατο, que traducen la versión oficial de la CEE así como la versión ecuménica alemana (*Einheitsübersetzung*): “... ha dado a conocer”; literalmente podríamos traducir: “... ha explicado” o “... ha narrado”.





en el prólogo no se destaquen desde el punto de vista literario los aspectos laudatorios típicos del género epideíctico o de alabanza y su estilo literario esté entre el verso y la prosa, en el fondo, sin embargo, lo que se narra es en sí sumamente sublime, propio de un himno<sup>4</sup>.

Anteriormente ya indicamos cómo el evangelista ha construido en los capítulos 13-17 del EJ una gran unidad teológica por medio de correspondencias, repeticiones de motivos, corchetes o paréntesis, que designamos con el término técnico de “inclusión”. Con el prólogo del EJ (1,1-18) y la oración sacerdotal (17,1-26) ha creado asimismo el autor inspirado una unidad teológico-literaria mucho mayor, grandiosa, por medio de una gran inclusión que encierra toda la revelación de Jesús que tuvo lugar por medio de sus palabras, signos y obras durante su vida terrena y culminó en su glorificación en el momento de su muerte en la cruz, que Juan llama “exaltación” (ὑψωθῆναι: ser levantado, o sea, exaltado [3,14; 8,28; 12,32.34]).

Se podría preguntar si es acertado hacer un corte entre 12,50 y 13,1, lo que podría tener consecuencias cristológicas, como veremos más adelante. Si no es radical, es la incisión o cesura entre Jn 1,18-12,50 y 13,1-21,25 legítima, más aún, necesaria, porque tanto el breve resumen de la actividad reveladora de Jesús (12,44-50) como el solemne comienzo del así llamado “Libro de la gloria” (caps. 13-20 [21]) introducen acontecimientos trascendentales que, aunque habían sido anunciados en 12,23-33, comienzan a realizarse a partir de 13,1s. A partir de 13,1 es el momento de la despedida, que comprende varios actos y discursos de Jesús. Considero fundamental y decisivo que sea la persona divina de Jesús el soporte que a lo largo de todo el EJ da unidad y continuidad a toda su obra de revelar al Padre y de crear y fundar la Iglesia o comunidad de sus discípulos (caps. 1-21). Este aspecto de la persona divina de Jesús da unidad a todo el EJ y es el soporte y base del acontecimiento de la salvación: “El punto arquimediano de ambos esbozos (cristología del Hijo del hombre y cristología del Logos) es la unidad personal de Dios y Cristo” (R. Schwindt, 2006: 434). Se trata de una cuestión sumamente importante que afecta a la esencia o estructura de la cristología y soteriología joánicas. A no hacer cortes radicales en la estructuración del EJ y su cristología nos amonesta la gran inclusión que forman el prólogo (1,1-18) y la oración sacerdotal (17,1-26), cuya estrecha relación da lugar a una estructura única y fundamental, literario-teológica, lo cual tiene también su repercusión en el tema joánico de la gloria.

El prólogo y la oración sacerdotal son como dos pilares al principio y fin del EJ que sostienen toda la obra de Jesús: el prólogo mira de modo especial retrospectivamente a la preexistencia y actividad del Logos, Verbo o la Palabra *no encarnada*, que los padres griegos de la Iglesia llaman ἄσαρκος, es decir, “exento de carne”

<sup>4</sup> Acerca del género epideíctico o de alabanza cf: Miguel Rodríguez Ruiz, 1991: 425-450, esp. 433-436; 2003: 2003: 231-275, esp. 248-250.



o naturaleza humana<sup>5</sup>, y coloca al principio del EJ el fundamento sobre el que se va a apoyar el relato de la actividad reveladora de Jesucristo (1,17), Jesús de Nazaret (1,45), hasta su glorificación en su exaltación por la muerte de la cruz (12,32-33; 18,32; 19,19-22). Aunque al principio y al fin de la oración sacerdotal se haga también referencia a la preexistencia de Jesús junto al Padre (17,5.24) y se mire retrospectivamente a su obra de haberle revelado a los hombres y haber fundado y reunido una comunidad (17,4.6-8), la oración de despedida de Jesús está orientada decididamente a su futuro inmediato, es decir, a su glorificación por medio de su exaltación o muerte de cruz, que pronto va a tener lugar (17,1.5.11ab.13.19.24), y, en segundo lugar, al futuro de la Iglesia, representada por sus discípulos durante su misión en el mundo (17,9-23), cuya meta final es contemplar la gloria de Jesús (17,24-26).

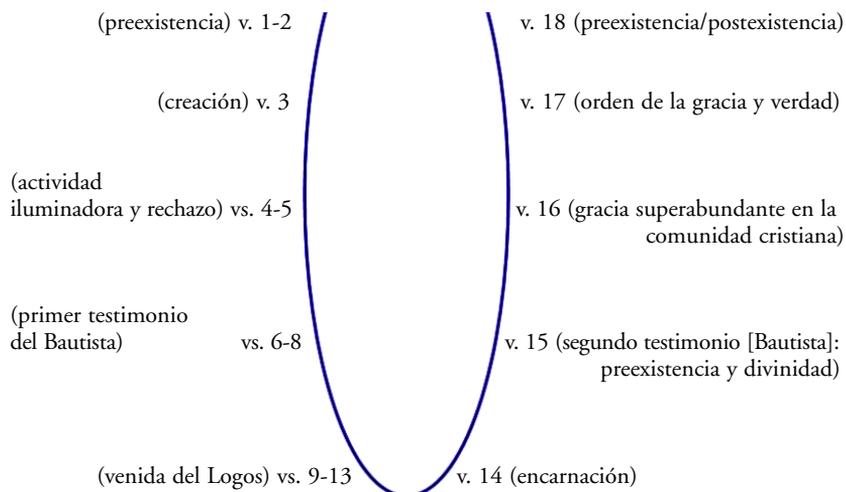
Desde el punto de vista estructural el prólogo está colocado oportunamente al comienzo del evangelio, mientras que el lugar apropiado de la oración sacerdotal con su tono de despedida y testamento está al final del EJ, cuando concluye Jesús su obra. Es evidente que el lugar de la oración sacerdotal de despedida ante sus discípulos reunidos en el cenáculo no era posible en los capítulos 18-20. Pero el que se encuentre en Jn 17 no quiere decir que no se haga en ella referencia a los acontecimientos de estos capítulos finales del EJ. El prólogo y la oración sacerdotal desempeñan una función muy precisa en el EJ: el prólogo mira con insistencia a la preexistencia (1,1-3) de Aquél que va a ser protagonista del EJ, Jesucristo en cuanto Logos o Palabra o Verbo encarnado (1,14ab.15.17), pero también abre la perspectiva a Aquél que revela su gloria a sus discípulos (1,14cde.16-17), a quienes hadado a conocer al Padre (1,18), prometiéndoles “cosas mayores”: “el cielo abierto y a los ángeles subiendo y bajando sobre el Hijo del hombre” (1,51). Aunque la oración sacerdotal o de despedida de Jesús mire también a la preexistencia de Jesús al principio y al final de la oración (17,5.24), sin embargo, su punto de vista es principalmente la gloria que Jesús va alcanzar por su muerte de cruz o exaltación en su postexistencia junto al Padre y su influjo sobre los discípulos reunidos en el cenáculo, que representan la Iglesia presente y venidera. El evangelista ha encontrado el lugar adecuado para este discurso y oración de despedida en el momento en que Jesús anticipa en el cenáculo “su hora” (17,1): la oración de despedida cierra la etapa terrena en que Jesús ha revelado al Padre por medio de sus discursos, palabras, signos y obras (17,4.6-11b),

---

<sup>5</sup> Los padres griegos de la Iglesia suelen distinguir entre el Logos ἄσαρκος, que traducimos al español: “Palabra o Verbo *no encarnado*”, o exento de carne o naturaleza humana, que ciertamente encontramos en 1,1-3, y el Logos ἐνσαρκος, que sin duda alguna aparece en 1,14, y se traduce al español “Logos, Palabra o Verbo *encarnado*”: cf. G. W. H. Lampe, 1984: 242, 481. No podemos entrar aquí en la cuestión de si los versículos 4-5.9-13 se refieren solo a la actividad del Verbo ἄσαρκος (= no encarnado) o Sabiduría no encarnada (cf. Prov 8,22-9,6; Eclo 24,1-22; Sab 7,22-8,1) en la creación e historia humana universal y, de modo especial, del pueblo elegido del AT, o si en 4-5.9-13 se alude ya a Jesús de Nazaret, el Verbo encarnado, que el evangelista contempla desde el punto de vista postpascual.

que culminará con su muerte de cruz o exaltación (17,c.13a), cuando se santifique por sus discípulos, es decir, se entregue a la muerte por ellos (17,19).

La estructura parabólica es utilizada varias veces por el evangelista en el EJ, especialmente en el prólogo, en la oración sacerdotal en alguna medida, en Jn 12,23-32 y en la parábola del Buen Pastor (10,1-5) (cf. Miguel Rodríguez Ruiz, 1987: 136-138; 1990: 5-45, esp. 29). Cuando exponamos más tarde la estructura de la oración sacerdotal indicaremos sus rasgos parabólicos. Por el momento nos limitamos a indicar por medio de una parábola las correspondencias que se dan en el prólogo en su forma, en cierto sentido, *descendente* (preexistencia junto al Padre [vs. 1-2]; creación [v. 3]; actividad iluminadora del Logos *no encarnado* y su rechazo por la tiniebla [vs. 4-5]; primer testimonio del Bautista respecto a la Luz por excelencia[6-8]; su presencia en el mundo e Israel, el pueblo elegido, y su rechazo por la mayoría y aceptación por una minoría [vs. 9-13]); a partir de la encarnación del Logos o Verbo (v. 14ab) se destaca su eficacia dentro de la comunidad de sus discípulos, testigos de su gloria (14c-e), testigos privilegiados de su divinidad, siéndolo, en primer lugar, el Bautista (v. 15) y luego la comunidad de sus discípulos, destinataria y receptora de su rebosante gracia (v. 16), se subraya después la superioridad de la salvación de Jesucristo respecto a la *oikonomía* mosaica del AT (v. 17), y se concluye el prólogo presentando a Jesús, Dios Unigénito, reposando en el seno del Padre donde reposa (o reposaba<sup>6</sup>), lo cual implica el retorno *ascendente* a la casa del Padre (cf. v. 18 con 3,13-14; 6,62; 8,28; 12,32).



<sup>6</sup> El participio griego de presente ὢν de por sí expresa solo el aspecto de duración o acción inacabada, mientras que el significado temporal viene dado por el contexto de la frase. Según esto, traducimos: “reposaba en el seno del Padre”, si nos referimos al Logos ἄσαρκος de 1,1-2; pero dada la perspectiva postpascual desde la que escribe el evangelista, cuando Jesucristo, el Logos ἐνσάρκως glorificado, el “unigénito Dios” o “Hijo”, se encuentra en el seno del Padre, es preferible traducir “reposa”.



Echando mano de otra figura geométrica, la elipse, la cristología joánica se podría representar por medio de una elipse con sus dos focos: un foco es la preexistencia de Jesús, el Logos o Verbo encarnado, y su divinidad preexistente, que recalca el evangelista en los tres primeros versículos del prólogo (1,1-3), aunque el tema de la divinidad de Jesús se repite a lo largo del EJ, hasta su final en la confesión de Tomás: “Señor mío y Dios mío” (20,28); el otro foco de la elipse viene dado por la muerte de Jesús en la cruz, que Juan llama “exaltación”, cuando tenga lugar la “glorificación” definitiva, por excelencia. Precisamente esos dos focos de la elipse los encontramos también en Jn 17,1-26. El primer foco de la elipse viene dado por la mención de la preexistencia de Jesús al principio (17,5) y al final de la oración sacerdotal (1,24), y el segundo foco es su “glorificación” en su “exaltación”, por cuya pronta (νῦν: “ahora”) realización ruega al Padre (17,1.5.), mientras que antes de comenzar los discursos de despedida solo se había alegrado Jesús de que “la hora” de su glorificación había llegado (12,12; 13,31-32). Es evidente la estrecha relación del prólogo (1,1-18) y la oración sacerdotal (17,1-26) así como la conexión de los focos de la “preexistencia” (1,1-2) y de la “exaltación/glorificación” de Jesús en el EJ. Sin esos dos puntos de referencia (preexistencia divina de Jesús junto al Padre y su muerte de cruz o exaltación) no es explicable el misterio de Jesús: la preexistencia hace referencia a Jesús en cuanto Dios, que estaba junto al Padre (1,1c), y la muerte en la cruz o exaltación subraya la naturaleza humana de Jesús en cuanto hombre (1,14), capaz de morir en la cruz por la humanidad (3,14-16; 6,61-62; 12,23-27.32-34; 13,31-32), y su libre entrega a la muerte como expresión de su amor infinito al Padre y al mundo (3,16; cf. también 1,29; 4,42 [“salvador del mundo”]; 6,33.51; 11,52; 12,31-33; 14,31), mientras que su persona divina une ambas naturalezas. Todo cristiano sabe que en Jesús no hay dos personas, sino solo una, y ésta es divina.

### 1.3. PLANTEAMIENTO DE ALGUNAS CUESTIONES EN LA EXÉGESIS JOÁNICA ACTUAL ACERCA DE JN 17,1-26

La primera cuestión se refiere a la estructura de la “oración de despedida” de Jesús u “oración sacerdotal” (Jn 17,1-26). Los modelos de estructuración de Jn 17,1-26 a lo largo de la historia de la exégesis son innumerables<sup>7</sup>. Uno de los modelos más antiguos y venerables es el que nos ha transmitido Santo Tomás —si bien es anterior a él—, quien articula la oración sacerdotal del modo siguiente: Jesús pide *en primer lugar por sí mismo, en segundo lugar por el colegio de los discípulos y en tercer lugar por todo el pueblo fiel* (cf. Michael Theobald, 2011: 77-109, esp. 89). Esta estructuración de Jn 17,1-26 que nos ha legado el Doctor Angélico fue abrazada hace 40 años por André Feuillet —sin que tuviera entonces apenas seguidores en la exégesis crítica—, en cuyo libro se ha inspirado J. Ratzinger/Benedicto XVI para su comen-

<sup>7</sup> Algunos modelos se mencionan en M. Rodríguez Ruiz, 1987: 222-223.





tario de la oración sacerdotal de Jesús en la segunda parte de su libro *Jesús de Nazaret* (A. Feuillet, 1972), quien descubre como telón de fondo de la oración de Jn 17 la estructura de Lev 16, que describe así: “La estructura del rito descrito en *Levítico* 16 es retomada precisamente en la oración de Jesús: así como el sumo sacerdote hace la expiación por sí mismo, por la clase sacerdotal y por toda la comunidad de Israel, también Jesús ruega por sí mismo, por los Apóstoles y, finalmente, por todos los que después, por medio de su palabra, crearán en Él: por la Iglesia de todos los tiempos (Jn 17,20)”<sup>8</sup>. Las líneas esenciales de la estructura de Jn 17 según el modelo de Feuillet y Ratzinger coincidirían no solo con la estructuración de santo Tomás, sino también con las de Lev 16.

Respecto a la estructuración de la “oración sacerdotal de Jesús”, J. Ratzinger/Benedicto XVI ha sido prudente al aceptar de la estructura de A. Feuillet solo los elementos esenciales; Feuillet había transformado ya la expresión “colegio de los discípulos”, que se encuentra en Santo Tomás, en la de “colegio de los Apóstoles”, pero Ratzinger habla solo de “Apóstoles”, sin mencionar la palabra “colegio”, que probablemente acepta también. Lo que ha tomado Ratzinger de Feuillet es, pues, lo siguiente: “Jesús ruega por sí mismo, por los Apóstoles y, finalmente, por todos los que después, por medio de su palabra, crearán en Él: por la Iglesia de todos los tiempos (Jn 17,20)”. Ratzinger ha sido parco al prescindir en el capítulo de la “oración sacerdotal” de los detalles de la estructura de Feuillet, quien distribuye el capítulo en tres estrofas: por sí mismo (1-8); por el colegio de los Apóstoles (o discípulos: 9-19); por la Iglesia de todos los tiempos (20-26). Ratzinger insinúa solo de forma general la estructura tripartita, a mi parecer exegetico-teológicamente válida, aunque sea susceptible de una estructuración más detallada, lo cual es incumbencia de los exegetas, inoportuna empero en un libro como el de *Jesús de Nazaret*, que no quiere ser solo para especialistas.

Dos afirmaciones son, sin embargo, para M. Theobald inaceptables en la estructura tradicional de Santo Tomás, A. Feuillet y Joseph Ratzinger: que Jesús ruegue por sí mismo, algo extraño en la cristología joánica, y que se introduzca en la exégesis joánica de Jn 17 el concepto de “apóstol”, ya que este término aparece una sola vez en 13,16. Respeto a la primera objeción, es insólito, según Theobald, que Jesús ruegue por sí mismo en el EJ, concretamente al principio de la oración sacerdotal (Jn 17,1.5), aunque es razonable que lo haga en los Sinópticos (cf. Mt 26,39; Mc 14,36; Lc 22,42); en cambio, opina que no es improcedente que Jesús ruegue en Jn 17 por sus discípulos (v. 9) y “no solo por éstos, sino también por los que crearán en mí por la palabra” de éstos (v. 20).

Respecto a esta primera objeción hay que notar que si bien en el EJ Jesús no ruega por sí para que le libre de la muerte, como en los Sinópticos, escena a la

---

<sup>8</sup> M. Theobald (2011: 89) no está de acuerdo con la estructuración de Jn 17,1-26 propuesta por Ratzinger/Benedicto XVI (2011: 97).

que alude el Jesús joánico en Jn 12,27-28, sin embargo, su petición en los Sinópticos de que se haga la voluntad del Padre coincide en el fondo, sin que se dé contradicción entre los Sinópticos y Juan, exactamente con la petición joánica: “Padre, glorifica tu nombre” (12,28) y “Padre, ha llegado la hora; glorifica a tu Hijo para que el Hijo te glorifique” así como “Ahora glorifícame Tú, Padre ...” (17,1.5); como en los Sinópticos Jesús se somete plenamente a la voluntad del Padre (αββα ὁ πατήρ [“Abba, Padre”] Mc 14,36), así también en Jn 12,27-28; 17,1.5<sup>9</sup>. Jesús pide por sí, no para que le libre de la pasión, la muerte y “la hora” de la pasión y cruz, sino para que le glorifique con la glorificación por excelencia de “la hora”, glorificación de la que Jesús mismo es destinatario, cuyo fruto repercute en el Padre, porque el “nombre” del Padre (12,28; 17,6.11-12.26) es inseparable de Jesús e inconcebible sin Él (cf. 14,7.9-11), y en sus discípulos elegidos por el Padre. Resulta incomprensible cómo se puede afirmar que Jesús no puede rogar al Padre por sí mismo, lo cual significaría disociar el acontecimiento de la “glorificación” de Jesús por el Padre de su persona encarnada, es decir, de Jesús mismo, que ruega y pide explícitamente al Padre dos veces: “Glorifica a tu Hijo” (δόξασόν σου τὸν υἱόν 17,1) y “Glorifícame” (δόξασόν με 17,5). Es, además, innecesario exigir que, si el Jesús joánico hubiera querido “rogar por sí mismo”, el evangelista habría tenido que marcar este ruego en los vs. 1-5 con una fórmula introductoria semejante a “Padre, te ruego, en primer lugar, por mí”, como hace más tarde al rogar por los discípulos. Ciertamente la doble petición de Jesús al principio de la oración es un verdadero ruego al Padre por él, *en quien y por medio de quien* se va a realizar la obra de la salvación. Los primeros versículos contienen unidos estrechamente los actantes principales del acontecimiento de la glorificación: el Padre en cuanto iniciador, el Hijo en cuanto ejecutor o realizador, y en tercer lugar todos los hombres sobre los que el Padre le ha dado poder. A mi parecer, forman los cinco primeros versículos algo así como el magnífico portal de una catedral. Jesús pide al Padre para sí y sus futuros creyentes lo máximo que él en cuanto Palabra encarnada puede pedir: estar con su humanidad glorificada junto al Padre para que sus discípulos puedan estar también junto a él y contemplar su gloria (17,24). Es verdad que el Jesús joánico prescinde de los rasgos humanos de Jesús (cf. sin embargo, 4,6.7), pero Jesús de Nazaret (1,45-46) es el Logos, Palabra o Verbo encarnado (1,14), expresión que a lo largo del EJ va a ser sustituida por la de “el Hijo del hombre”, con la que el evangelista quiere recalcar su humanidad (cf. especialmente 6,60-63) (cf. Francis Moloney, 1978<sup>2</sup> [1976]); R. Schwindt, 2006: 430-436). Si bien la voluntad humana de Jesús está unida plena y moralmente a la del Padre, son ontológicamente distintas; por eso puede Él “rogar por sí mismo”. El Jesús joánico carece de manchas

<sup>9</sup> Jörg Frey, 2008: 375-397, esp. 383.389, no tiene reparo en decir que Jesús ruega por su glorificación.



o vestigios docetistas, como afirma E. Käsemann y no es tan dualista como le pinta M. Theobald<sup>10</sup>.

Contra la segunda objeción de que no es correcto introducir subrepticamente el concepto de “apóstol”, porque solo es empleado una vez en Jn 13,16, o de “colegio de los Apóstoles”, aunque esta expresión no la emplea explícitamente Ratzinger, hay que afirmar que el EJ al hablar explícitamente de la misión o del envío de los discípulos por Jesús dos veces emplea el verbo ἀποστέλλειν (“enviar”: 4,38; 17,18) y otras dos su sinónimo πέμπειν (“enviar”: 13,20; 20,21) en lugares muy destacados (4,38 [misión de los samaritanos]; 17,18 y 20,21 [envío postpascual del colegio de los Apóstoles]). Contraatacando, podríamos decir que en el cuerpo joánico solo una vez se menciona la palabra πίστις (“fe”: cf. 1Jn 5,4), pero nadie diría que en el EJ no se habla de la fe porque no aparezca la palabra πίστις en él, ya que el verbo πιστεύειν aparece innumerables veces. Así mismo innumerables veces aparecen los verbos ἀποστέλλειν y πέμπειν, referidos al envío de Cristo por el Padre, mientras que solo cuatro veces al envío de los discípulos por Jesús, aunque en los lugares importantes arriba indicados. Esta desproporción se explica, no obstante, porque el EJ está centrado no en las personas de los discípulos, sino en la de Jesucristo.

La cuestión muy relevante que se debate hoy día en la exégesis joánica y afecta a Jn 17,1-24, se refiere a la importancia hermenéutica del tema de la “gloria” (δόξα) y “glorificación” (δοξάζειν) en el EJ para entender acertadamente la cristología joánica<sup>11</sup>. El tema de la “gloria” y “glorificación” se focaliza, según Jörg Frey, de forma exclusiva en “la hora” de Jesús, que Jesús da por llegada con la venida de unos griegos que quieren verle: Jesús les (Andrés y Felipe) responde: “*Ha llegado*” (Ἐλήλυθεν [perfecto griego]; es decir: *y está presente y actúa ya*) ‘la hora’ de ser glorificado el Hijo del hombre” (12,23; cf. 27.28). Este tema de la hora en que Jesús es glorificado, pero que apunta a su pronta glorificación —la de la exaltación en la cruz—, se repite al principio del primer discurso de despedida (13,31-32) y en la oración sacerdotal, con que se concluyen los discursos de despedida (17,1.4.5.22.24), dando lugar a una inclusión. En los capítulos de la primera parte del EJ, cuando los enemigos quieren prender a Jesús, pero sin resultado, se dice que “aún no había llega-

---

<sup>10</sup> Cf. M. Theobald, 2011: 89-90, quien aunque, en un primer momento, concede que la estructuración de Santo Tomás, que siguen A. Feuillet y Joseph Ratzinger, a primera vista parezca “plausible”, es decir, convincente, la desecha, sin embargo, a renglón seguido, por problemática, añadiendo que Ratzinger no ha tenido en cuenta el rechazo implícito que implica el que los exegetas sorprendentemente hayan producido “una gran cantidad de modelos alternativos” para la oración de Jesús en Jn 17,1-26. Pueden ayudar a comprender críticamente el pensamiento de M. Theobald acerca de cristología joánica del Logos y el Hijo del hombre (cf. M. Theobald, 1988: 392-398; 2009: 48-59) las observaciones que le hace R. Schwandt (2006: 431-434), quien rebaja la importancia del dualismo de su concepción y acentúa los aspectos metahistóricos y escatológicos del EJ.

<sup>11</sup> Acerca de la importancia del tema de la gloria en el EJ, cf. de manera especial Jörg Frey, 2008: 375-397.

do su hora” (7,30; 8,20), o, al hablar del Espíritu que habían de recibir los creyentes, se afirma que “aún no se había dado el Espíritu, porque Jesús no había sido glorificado” (7,39), y que los discípulos que no entendieron en su momento el significado de la entrada mesiánica de Jesús en Jerusalén, lo comprendieron más tarde cuando Jesús fue glorificado (12,16). Se pregunta, pues, J. Frey, partiendo de las dos monografías relativamente recientes y muy voluminosas, ya mencionadas (R. Schwindt, 2006, 591 pp.; N. Chibici-Revneanu, 2007, 747 pp.), y subrayando con razón la importancia del concepto de “gloria” y “glorificación” para la cristología joánica, si en realidad, el concepto joánico de gloria es unitario, es decir, si “gloria” y “glorificación” en el EJ se refieren siempre de alguna manera a la “gloria” o “glorificación” de Jesús en “la hora” de su pasión y exaltación. No habría, por tanto, dos conceptos de “gloria”: el de la gloria del preexistente junto al Padre (1,1-2; 17,5), que se ha encarnado (1,14) y manifiesta su gloria por medio de sus signos (2,11), y la “gloria” o “glorificación”, que se refiere a “la hora” y culmina en su exaltación en la cruz. J. Frey no cuenta, pues, con dos conceptos de “gloria” distintos, es decir, la “gloria” del “Logos encarnado” que se trasluciría o revelaría a través de los signos joánicos (*cf.* 2,11). J. Frey recalca con ahínco la importancia fundamental y exclusiva de la “gloria” y “glorificación” de Jesús “exaltado” y “glorificado en la cruz”; en realidad hay en el EJ solo la “gloria del Exaltado” o Glorificado en la cruz, que da el Espíritu a sus creyentes (7,39; 19,37). Gracias a ese nuevo *modo* postpascual *de ver* (*Seheweise*) los creyentes a Jesús crucificado —“johanneische Seheweise” la denominó el exegeta católico Franz Mußner—, fruto del Espíritu, don, a su vez, de Jesús exaltado y glorificado, comprendieron los discípulos después de Pascua quién era realmente Jesús de Nazaret, el crucificado: Jesús es el preexistente Logos o Hijo de Dios, cuya obra culminó en su muerte en la cruz, donde radica el origen de la Iglesia postpascual con su nuevo modo de ver a Jesús y su expansión por el mundo. Al contrario de E. Käsemann, para quien carece de sentido hablar de “teología de la cruz” en el EJ, es para J. Frey y otros exegetas luteranos recientes no solo completamente razonable, sino imprescindible y obligatorio focalizar todas las veces que en el EJ se habla de “gloria” o “glorificación” en “la hora”, que culmina con la glorificación de Jesús en la cruz. Dicho con otras palabras: la “teología de la cruz”, expresión favorita de la teología ortodoxa protestante, pertenecería al meollo o esencia de la cristología joánica.

Desde un punto de vista ortodoxo es aceptable para un exegeta católico la interpretación de J. Frey acerca de la “gloria” y “glorificación” joánicas como manando del hipotético o supuesto único foco de la “glorificación” que culmina según el EJ en la “exaltación” de Jesús, y en el tiempo postpascual habría proyectado retrospectivamente sus rayos sobre la persona y obra prepascual de Jesús, de tal modo que los resplandores de la gloria que Jesús revela en sus milagros (2,11), no sería la gloria del preexistente Logos o Palabra, sino del “Exaltado” en la cruz. La condición para aceptar esa interpretación es que se mantenga la verdad ontológica o metafísica del Preexistente (1,1-3) y de la “gloria que poseía junto al Padre mismo antes de que existiera el mundo” (17,5) y no se expresen con afirmaciones sospechosas o inequívocas, como la siguiente: “... expresiones ontológico-*mitológicas* del prólogo ...” (Rainer Schwindt, 2006: 277), siempre que se sostenga la verdad ontológica del



Logos preexistente, y no se hable de él como algo “mitológico”, lo cual se presta para el creyente cristiano medio a confusiones.

El tema de la *glorificación* (δοξάζειν; δόξα) desempeña una gran importancia no solo en Jn 17 sino en todo el EJ, pues tiene que ver con la cristología joánica, como ya dijimos al hablar de los dos focos de la cristología joánica “preexistencia” y “exaltación”. Este tema será tratado ampliamente. Sería interesante examinar a fondo el alcance del tema sacerdotal en la oración sacerdotal, lo cual no es posible aquí por razones de espacio. Otra cuestión importante que tiene que ver con la eclesiología joánica es la siguiente: ¿consiste el papel de los discípulos en Jn 17 y en todo el EJ solo en representar a los creyentes en Jesucristo? Otros temas importantes en Jn 17 serían la imagen de Dios Padre en relación con Jesús y los discípulos; la misión de la Iglesia como testimonio misionero en el mundo no creyente; la amenazada Iglesia postpascual según Jn 17; el aspecto ecuménico de la unidad. Los límites impuestos a este artículo no permiten tratar aquí todos esos temas.

## 2. ESTRUCTURA TEOLÓGICO-LITERARIA DE LA ORACIÓN SACERDOTAL O DE DESPEDIDA DE JESÚS (JN 17,1-26)

### 2.1. EL RUEGO DE JESÚS AL PADRE POR SU PRONTA GLORIFICACIÓN EN “LA HORA” EN SUS LÍNEAS FUNDAMENTALES (1-5)

En los vs. 1-5 se exponen los aspectos fundamentales del acontecimiento de la glorificación de Jesús en su “hora”, que ya ha comenzado (12,23.27; 31,1), pero que tendrá su realización plena en su muerte en la cruz o “exaltación” (ὕψωθῆναι), es decir, elevación, de la que ya habló Jesús mucho antes (3,14; 8,28; 12,32.34), realización plena que tendrá lugar cuando Jesús pronuncie su última palabra (τετέλεσται) (“[todo] se ha cumplido”), antes de entregar su espíritu (19,30). Jesús ruega para que este acontecimiento tan importante no solo para él, sino también para el Padre y la Iglesia, llegue pronto a su pleno cumplimiento. Jesús que en todo sigue la voluntad del Padre funda su petición primeramente en el hecho de que el Padre en su decreto eterno de que su Hijo se encarnase le ha dotado de plenos poderes sobre todos los hombres para que les dé la vida eterna (vs. 2ab. 4c) y, en segundo lugar, en su obra reveladora y salvífica con que ha glorificado al Padre durante su vida terrena, obra que culminará en su muerte en la cruz o “exaltación” (v. 4ab.d), ya que la exaltación o muerte en la cruz constituye el apogeo de la obra reveladora y salvadora de Jesús sobre la tierra. Estos cinco versículos forman una unidad teológico-literaria, como demuestra, además, su paralelismo concéntrico, aunque no sea del todo perfecto. Aunque respecto a v. 3 algunos exegetas dudan si perteneció originariamente al texto del evangelista, hay que reconocer, sin embargo, que no desdice de los otros versículos; quiere explicar la expresión “la vida eterna” del v. 2. Más aún, aplicando la teoría de una narrativa cabal, siguiendo a Aristóteles, “el rasgo dominante de estas estructuras” narrativas aplicadas al EJ “es el reconocimiento de Dios por medio de Jesús. Salvación consiste en este reconocimiento. La

terminología δόξα/δοξάζειν está empleada” en el EJ, “para expresar estas ideas, lo cual produce una interpretación joánica innovadora del concepto”, es decir, de “gloria”/“glorificación”. Este “concepto denota identidad divina y reconocimiento” (Jesper Tang Nielsen, 2010: 343-366, esp. 345). Por consiguiente, cuadra el v. 3 perfectamente tanto con las estructuras narrativas de la oración sacerdotal, donde el predicado verbal “conocer” (γινώσκειν) lo encontramos repetidas veces en sus diversas formas verbales (17,3.7.8.23.25 [tres veces en este último versículo]), sin contar el verbo “creer” (πιστεύειν), que aparece tres veces (8.20.21), y es muy afín a “conocer” (γινώσκειν), sobre todo, en vs. 8 y 21), como con la estructura o trama narrativa del EJ, que consiste en que las lectoras y los lectores u oyentes descubran, más aún, “crean que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios” (20,31), el credo joánico. Por tanto, v. 3 no es necesariamente una adición posterior.

En los vs. 1-5 encontramos anunciados los temas que se desarrollarán a continuación en la oración sacerdotal: Jesús glorificará al Padre por medio de su glorificación en la cruz (v. 1e), así como Jesús ha sido ya glorificado (y sigue siendo glorificado: perfecto griego con resultado durativo δεδόξασμαι) en sus discípulos (v. 10c); los poderes plenos que Jesús ha recibido del Padre para que comunique a todos los hombres la revelación o salvación (v. 2a) se expresan de diversas formas en otros lugares de la oración: el Padre otorga a Jesús su nombre (ὄνομα: cf. vs. 6 y 11-12.26), su palabra (λόγος: vs. 6.14.17) o sus palabras (ῥήματα: v. 8), su gloria (δόξα: vs. 22.24), su amor (ἀγαπᾶν: vs. 23.24.26), más aún, le ha dado “todo” (πάντα: vs. 7.10). Su afirmación de que los discípulos son don del Padre (v. 2) une los vs. 1-5 con los siguientes (cf. 6.9).

## 2.2. LOS VS. 6-11A EN SU DOBLE FUNCIÓN DE FUNDAMENTAR LAS PETICIONES SIGUIENTES (11B-23) Y MANTENER LA CONEXIÓN CON LA UNIDAD DEL INICIO (1-5)

Mientras que en los vs. 1-5 se acentúa el tema de la glorificación en el momento de “la hora” y el horizonte postpascual aparece aún nebuloso, adquiere éste destacada importancia en los vs. 6-23, que se refieren al tiempo postpascual cuando Jesús ya no esté entre ellos: los discípulos aparecen ahora más clara y definidamente. Naturalmente los vs. 6-8 como los vs. 2-4 han sido formulados por el evangelista después de la perspectiva postpascual de la hora, o sea, en el tiempo pascual y postpascual, lo cual no significa que las ideas fundamentales o esenciales de la oración no se remonten a Cristo en la inmediatez de su glorificación por su muerte de cruz, con las que, por su parte, el evangelista ha redactado la oración sacerdotal. No estamos de acuerdo con el escepticismo de Rudolf Bultmann, que excavó y ahondó una fosa ideológica, según la cual del Jesús histórico o terreno apenas si sabríamos algo, lo cual hoy día se considera superado en la exégesis seria (cf. Miguel Rodríguez Ruiz, 2009a: 63-71; 2009b: 49-111, esp. 57-63). La acción postpascual del Espíritu Santo les ayudó a recordar a los discípulos los dichos y hechos de Jesús, pero, sobre todo, a profundizarlos y enfocarlos rectamente. El acontecimiento de la glorificación de Jesús, de cuya inminencia tuvo Jesús clara conciencia, como ha recalcado el insigne exegeta católico Heinz Schürmann (cf. Miguel Rodríguez Ruiz, 2009b: 87-89),



y que tuvo lugar horas después en aquel viernes santo, fue rememorado después y actualizado por el evangelista bajo el influjo del Espíritu Santo en su evangelio (Jn 12,16; 14,26; 16,12-15)<sup>12</sup>.

Esquematzamos para mejor comprensión lo esencial de los vs. 6-11a: *acciones* de Jesús y el Padre (v. 6a-c), *respuesta* de los discípulos (vs. 6d.7.8), la *oración* de Jesús por ellos (v. 9); hasta cierto punto se refieren los vs. 10-11 a los vs. 6-8: los discípulos son posesión común del Padre y Jesús, y Jesús ha sido glorificado en ellos (comparar vs. 10 y 6); la nueva situación que se va a producir es contrapuesta a la anterior (comparar vs. 11b y 6-8). La función del motivo de la unidad (vs. 6-11a) consiste, por tanto, en enunciar de modo general y fundamentar la intención de Jesús de rogar por sus discípulos.

### 2.3. LAS TRES PETICIONES QUE CONSTITUYEN EL NÚCLEO DE LA ORACIÓN DE JESÚS (11B-24): GUARDAR A LOS DISCÍPULOS EN EL NOMBRE DEL PADRE (11B-16); SANTIFICARLES EN LA VERDAD (17-19); LA PETICIÓN POR SU UNIDAD (20-23)

Las tres peticiones contemplan la situación concreta de la Iglesia postpascual sin la presencia visible de Jesús. Tres ruegos de Jesús al Padre para este tiempo de la Iglesia, no exento de peligros, ruegos que aunque parezcan distintos, forman, sin embargo, una unidad. Así se comprende que la invocación del Padre al principio sea: “¡Padre santo!” (11b), y que a la exclamación sigan y se expresen breve y sencillamente el ruego al Padre de “guardar a los discípulos en su nombre”, que va a ser desarrollado a continuación (12-16), y el ruego por su unidad, cuestión que se tratará ampliamente en la tercera petición (20-23). El tema de la santificación de los discípulos por el Padre en la Verdad se insinúa ya con el epíteto “santo”.

El primer ruego (vs. 11b-15) se repite tres veces, aunque con diversas expresiones: “guárdalos” (11bβ), “esto hablo en el mundo” (13b), “no ruego que los retires del mundo, sino que los guardes del maligno” (15). Esta petición que ha sido enunciada tres veces es probada con tres razones: “Cuando yo estaba con ellos, yo guardaba en tu nombre a los que me diste, y los custodiaba” (12a); “Mas ahora voy a ti” (13a); “Yo les he dado tu palabra, y el mundo los ha odiado porque no son del mundo, como tampoco yo soy del mundo” (14).

---

<sup>12</sup> Influidos sin duda en alguna manera por el filósofo Gadamer algunos exegetas protestantes como Günther Bornkamm, Ferdinand Hahn y sus discípulos subrayan la perspectiva hermenéutico-pneumatológica de la cristología joánica: el evangelista y el lector del EJ contemplan los acontecimientos de la vida de Jesús desde la perspectiva postpascual: cf. Jörg Frey, 2008: 381-382. Siempre que se admita que esa especial “manera de ver” y leer a Juan no se la entiende como algo puramente subjetivo, sino al contrario como una verdadera y real acción sobrenatural del Espíritu Santo que influyó en los autores sagrados de la Biblia, y el exegeta o lector se esfuerce en descubrir el enfoque de los hagiógrafos, como pide la DV, no hay nada que objetar.



La segunda petición (vs. 17-19) gira en torno a las palabras clave “santificación y misión o envío”. Estos versículos presentan una estructura concéntrica: el envío de los discípulos que se funda en el envío de Jesús por el Padre y es semejante al de Jesús (v. 18), se encuentra en el centro de la petición, que el Padre santifique a los discípulos en la verdad (vs. 17a.19b). La explicación en el v. 17b y la santificación de Jesús (v. 19a) ponen de manifiesto la común actividad del Padre y de Jesús en la santificación de los discípulos en la Verdad. De aquí se sigue la siguiente argumentación: como la santificación de los discípulos depende de la común actividad del Padre y de Jesús, así se funda su envío a la misión en la común iniciativa de Jesús y el Padre.

Una comparación entre vs. 11b-16 y 17-19 pone de relieve algunas semejanzas entre ambas peticiones. El mundo aparece en ambos ruegos como el destinatario de la entrega y servicio de los discípulos: mientras que en los vs. 14-15 aparece el mundo como un poder peligroso y amenazador, se destaca en el v. 18 el aspecto positivo de la iniciativa divina y del envío de Jesús y sus discípulos por él al mundo; si ser discípulo de Jesús en los vs. 11b-15 se describe negativamente, aunque en el v. 14a se presupone el encargo de los discípulos de dar testimonio y anunciar la revelación y salvación divinas, resaltan, por el contrario, los aspectos dinámicos y positivos en los vs. 17-19.

La tercera petición comprende los vs. 22-23, si es que los vs. 20-21 son una adición de una mano posterior distinta de la del evangelista<sup>13</sup>. Los vs. 22 y 23ab son casi semejantes: contienen afirmaciones que expresan en el fondo la misma realidad teológica: “Yo les he dado la gloria que tú me diste, para que sean uno, como nosotros somos uno” (v. 22); “Yo en ellos y tú en mí, para que sean completamente uno” (v. 23ab). Es decir, el que el Padre ha dado a Jesús la gloria que Jesús a su vez ha dado a sus discípulos (v. 22a), implica que Jesús está en los discípulos como el Padre está en Jesús (v. 23a), pues entre ellos no puede haber separaciones (10,30), aunque hay distinciones personales reales; el resultado de dar Jesús la gloria recibida a sus discípulos y de estar en ellos, es la unidad consumada de los discípulos, porque

---

<sup>13</sup> Mientras que J. Becker (1981: 515.525) y R. Schnackenburg (1982<sup>4</sup> [1975]: 215), sostiene que los vs. 20-21 son una añadidura posterior de una mano distinta de la del evangelista, Hubert Ritt, discípulo de R. Schnackenburg, en su libro *Das Gebet zum Vater. Zur Interpretation von Joh 17* (1979), rechaza en base a una lectura lingüística consecuentemente sincrónica que se trate de una adición posterior al evangelista: H. Ritt insiste en la coherencia de 17,20-23. A mi parecer, los argumentos de J. Becker y R. Schnackenburg en este caso son de tener en consideración, siendo probable que esos versículos no pertenezcan originariamente a la oración sacerdotal de Jn 17,1-26. Es de suponer que el redactor o editor del EJ, que añadió los versículos, no vió suficientemente representada a la Iglesia de su tiempo, segunda, tercera y cuarta generación, en los primeros discípulos que acompañaron corporalmente a Jesús en el cenáculo, por lo que amplió el horizonte de la tercera petición: Jesús rezó no solo por los discípulos que le acompañaron a Jesús en el cenáculo sino también por todos los discípulos posteriores de todos los tiempos (cf. 20,29).



están completamente unidos a las personas divinas por gracia, como éstas lo están entre sí por esencia o naturaleza. Los actores son los mismos en sendos versículos: las tres personas divinas y los discípulos. Aparte del significado preciso de la palabra “gloria” (δόξα), de que hablaremos en el capítulo siguiente, es evidente que esa gloria divina implica al Espíritu Santo, como ha visto la teología joánica oriental...

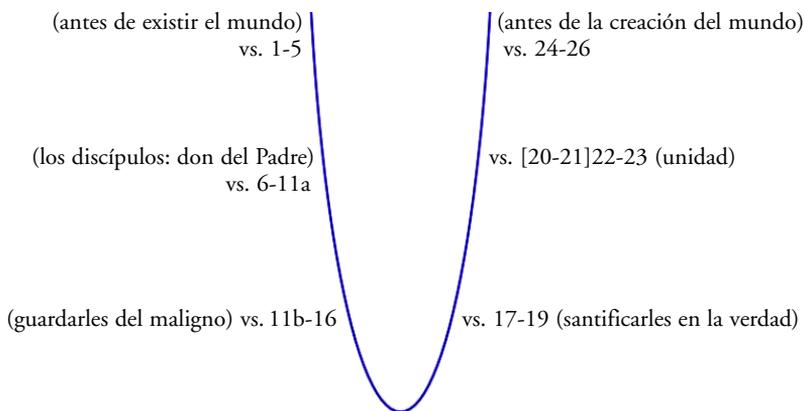
Si cotejamos esta petición con las otras dos comprenderemos más profundamente lo que significa “ser discípulo”. “Ser discípulo” de Jesús equivale a que sus discípulos son admitidos en la unidad divina o en el círculo de la amistad divina por medio de Jesucristo. Los tonos tristes y amargos que acompañaban en los vs. 11b-15 el ruego de Jesús, han desaparecido completamente en la segunda petición (vs. 17-19), cediendo su lugar a pensamientos inesperados y sublimes. En consecuencia podemos observar un ascenso progresivo en la calidad de las peticiones de Jesús, que alcanzan su punto cumbre con la tercera petición de la unidad (vs. [20-21].22-23).

Con la mención del motivo de la unidad al principio (v. 11b) y el ruego por la unidad (vs. 22-23) se cierra la inclusión que subraya la aspiración más importante de Jesús: que sus discípulos sean uno para que el mundo crea. Es lo que se expresa en la segunda oración final (23b), que presenta al mundo como el horizonte y objetivo final de la oración de Jesús y del compromiso y esfuerzo misioneros de los discípulos o de la Iglesia. Se puede observar que el mundo en cuanto objeto de la misión de la Iglesia aparece pintado en estas peticiones centrales cada vez con diversos colores, es decir, oscuros en los vs. 11b-16, aunque la comunidad debe permanecer en él; más positivamente, en cambio, en los vs. 17-23, donde se afirma que el mundo es el objetivo de la misión de la Iglesia, ofreciéndosele, por tanto, la posibilidad de convertirse en discípulo de Jesús —teóricamente posible—, aunque en la práctica parezca lo contrario. En cambio, en los versículos que rodean las peticiones centrales (vs. 6.9.25) se acentúa rigurosa y radicalmente la separación de la comunidad eclesial del mundo.

#### 2.4. CONCLUSIÓN DE LA ORACIÓN SACERDOTAL (24-26)

Los versículos 24-26 concluyen la oración sacerdotal de Jesús. En ellos se toman motivos de los vs. 1-9 y el motivo del “ágape” o amor cristiano del v. 23. El motivo de la gloria que Jesús como Logos preexistente poseía antes de la creación del mundo (v. 24), proviene del v. 5. Por el contrario, los motivos del v. 25 son semejantes a los de los vs. 7-9. En el v. 26 resuena el pensamiento del v. 6a, pero al mismo tiempo se abre ante los ojos una perspectiva no estática sino dinámica: Jesús seguirá dando a conocer a los discípulos el nombre del Padre, para que el amor con que ha amado a Jesús, su Hijo, esté en ellos y Jesús en ellos. Interesante son los dos vocativos: el primero “Padre”, que se refiere amable y retrospectivamente a las peticiones anteriores, indicando el puesto y situación final a que son llamados los discípulos; el segundo vocativo “Padre justo” insinúa el juicio del mundo por parte del Padre por haber despreciado el conocerle y, a la vez, justifica su actuación, sea negativamente respecto al mundo o positivamente con relación al futuro abierto de la Iglesia.





### 3. “GLORIFICAR” Y “GLORIA” EN JN 17,1-26 TENIENDO EN CUENTA EL CONTEXTO DEL EVANGELIO DE SAN JUAN

#### 3.1. “GLORIA” Y “GLORIFICAR” EN RELACIÓN CON EL ACONTECIMIENTO FUNDAMENTAL DE LA OBRA DE JESÚS: SU MUERTE EN LA CRUZ O “EXALTACIÓN”

“Gloria” (δόξα) y “glorificar” (δοξάζειν) son conceptos fundamentales y relevantes de la oración sacerdotal. Jesús comienza la oración inmediatamente con el ruego —acompañado del gesto ritual de levantar los ojos al cielo— de que el Padre le glorifique en seguida porque ha llegado la hora deseada (v. 17,1 y *cf.* 13,1): “Padre, ha llegado la hora” (“y ya está actuando”: ἐλήλυθεν [perfecto griego con *resultado durativo*]), lo cual significa que el Padre está poniendo en movimiento “la hora” de Jesús, y que el ruego de Jesús concuerda plenamente con la voluntad del Padre (*cf.* 4,34; 5,30; 6,38.39-40). A continuación dice Jesús: “glorifica” (δόξασον: imperativo aoristo con aspecto *perfectivo* o de *acción acabada*, y, además, con sentido *ingresivo*, es decir, se indica explícitamente solo el comienzo de la acción, pero se insinúan los demás momentos de la acción que llevará a Jesús a su muerte en la cruz o su exaltación), “a tu Hijo”, lo que significa que Jesús contempla su glorificación por el Padre como un acto único y puntual, si bien con sentido ingresivo, “para que el Hijo te glorifique” (para que se realice el deseo del Hijo de glorificarle en el futuro, acontecimiento que Jesús considera *inclusivamente* como un suceso único y futuro: δοξάσει [aoristo del subjuntivo: aspecto *puntual* y a la vez *inclusivo* que abarca, por así decir, en un punto todo el contenido de la acción, y, además, como acontecimiento futuro, porque el deseo de Jesús aún no se ha cumplido]). Insiste de nuevo Jesús al final de la introducción de la oración en que le glorifique ya “ahora”, añadiendo el adverbio νῦν (“ahora”): “Y ahora ‘glorifícame’ (δόξασον με) tú, Padre” (v. 5a). El deseo de Jesús de ser glorificado por el Padre se torna más vehemente y vivo. No se trata de una mera repetición de ser glorificado, sino que la segunda vez se subraya con el “ahora” el deseo ardiente de Jesús de estar junto al Padre (παρὰ πατρί [8,38a; *cf.* “junto a ti mismo”: 17,5] a diferencia del παρὰ πατρός [*cf.* “proce-



dente del Padre”: 1,14d; 7,29; 15,26; 16,27; 17,8], cuando se encarnó): su retorno al Padre ha comenzado (13,1) (N. Chibici-Revneanu, 2007: 263.265-266.301-302). El doble ruego de Jesús por su glorificación se refiere a su próxima muerte de cruz o “exaltación”. En su muerte de cruz o “exaltación” culmina su vida terrena en la que desde el principio (1,14) hasta la entrega de su espíritu (19,30) en la cruz ha glorificado al Padre, y su amor al Padre alcanza su grado más alto por su libre entrega personal.

Las razones que da Jesús para que se cumpla su deseo son, en primer lugar, que el Padre, desde que decidió *ab aeterno*, o sea, desde toda la eternidad, que su Hijo se encarnara, le ha dado “pleno poder sobre todos los hombres para que” ... “les dé la vida eterna” (v. 2) —y en realidad la encarnación implica ya tal poder universal divino (cf. 1,14 y 17,2)—; “darles la vida eterna”, sin embargo, no habría sido posible si Jesús no hubiera sido glorificado por su muerte de cruz, en su “exaltación”. En segundo lugar, Jesús ha realizado ya su obra de glorificarle que el Padre le había encomendado, es decir, de revelarle a los hombres sobre la tierra (v. 4). Estas razones fundan el ruego de Jesús al Padre, de que le glorifique ahora (vs. 1.5). En el v. 3 se explica en qué consiste la “vida eterna” o divina: que los hombres “conozcan al Padre, el único Dios verdadero, y a Jesucristo, su enviado”. Y esa misión la ha cumplido Jesús fiel y plenamente, por lo que puede pedir al Padre que le glorifique para bien de sus discípulos o la Iglesia.

Y Jesús indica cómo y con qué gloria quiere ser glorificado (17,5): en primer lugar, quiere ser glorificado junto al Padre (παρὰ σεαυτῶ: “junto a ti mismo”) —no en otro lugar—, lo cual tiene lugar en su muerte de cruz donde el Hijo encarnado con su naturaleza humana asumida encuentra plenamente por vez primera al Padre; la persona del Logos, que era Dios desde siempre, ahora se encuentra en cuanto *Dios-hombre* con el Padre; en segundo lugar, pide para sí “la gloria que tenía antes de que el mundo existiese”. En realidad, hay solo una “gloria” verdadera<sup>14</sup>, que es la gloria que el Padre y el Hijo poseen en común como mismo Dios que son: Jesús la poseía en cuanto persona divina antes de existir el mundo y no se ha despojado de ella al encarnarse —lo cual es absolutamente imposible en el Logos en cuanto Dios— (según la cristología paulina, a diferencia de la joánica, Jesús renuncia durante su vida terrena a [la manifestación de] su dignidad divina: 1 Cor 2,8; 2 Cor 8,9; Flp 2,6-8 y Jn 1,1-2.14), pero no quiere decir san Pablo que Jesús como Hijo de Dios se haya despojado ontológicamente de su divinidad, sino que intenta subrayar más su condición humana con todas sus consecuencias sin glorifi-

<sup>14</sup> El evangelista menciona también la falsa “gloria” (δόξα), “que no es nada” (8,50.54), como es la que los adversarios malignamente atribuyen a Jesús, como si él buscara su propia gloria y no la gloria del Padre que le ha enviado (7,18), o “la gloria de los hombres” que Jesús rechaza (5,41), pero que sus enemigos “aceptan unos de otros” (5,44), y “amaron más que la gloria de Dios”, lo que les impidió creer en Jesús (12,43). Cf. sobre este punto N. Chibici-Revneanu, 2007: 291-292.133-136.



carlas. San Juan recalca menos la condición humana de Jesús en cuanto débil, marcada por la carne, la σάρξ (cf., empero, Jn 4,6-7; 11,33.35.38.53-54; 12,3.24.27.32-34; 13,4-6.14.21; 14,28c; 19,16-17.28.30.33-34.38-42; 20,17.20.25.27), pero tampoco la glorifica y diviniza; incluso después de Pascua no pinta glorificado ni divinizado su cuerpo, aunque lo insinúe al entrar el día de Pascua, “estando las puertas cerradas” (20,19.26). No menciona el EJ la glorificación de los cuerpos resucitados de que habla Pablo (1 Cor 15,35-55). El EJ muestra glorificada la persona divina encarnada de Jesús con su “gloria” (δόξα) divina como del preexistente Hijo de Dios, sobre todo, por medio de sus milagros-signos (2,11; 11,4.40). E incluso en la escena del *Ecce homo*, cuando Jesús se halla en su más profunda humillación, puede el lector creyente descubrir su realeza divina (19,1-16). Pero una escena como la transfiguración de Jesús que encontramos en los sinópticos (cf. Mt 17,2; Mc 9,2-3; Lc 9,29) no se encuentra en el EJ ni antes ni después de Pascua: Juan no pinta glorificado el cuerpo de Jesús tal vez porque Jesús quiere mostrarse cercano a su Iglesia perseguida y oprimida en el mundo a la que apoya con su poder divino (Jn 14,1-3; 17,26). El poder divino de resucitar y dar la vida (5,23-26), que poseía Jesús en cuanto Hijo, enviado por el Padre (4,34; 5,30), y revelador suyo (1,18), y su gloria en cuanto gloria del Logos encarnado y “Unigénito del Padre, lleno de gracia y verdad” (1,14), estaban ocultos durante su vida terrena a los no creyentes, mientras que a sus discípulos se manifestaban por la fe, cuando hablaba en sus discursos de autorrevelación “Yo soy” (Ἐγώ εἰμι) y obraba sus milagros-signos (2,11; 11,4.40). La percepción de su gloria y poder divino por parte de los discípulos era, sin embargo, deficiente a causa de su fe imperfecta prepascual (16,25-31); su gloria; en cambio, se derrama plenamente en el momento de su muerte o “exaltación” sobre la *carne* (σάρξ) o naturaleza humana de Jesús (7,39 y 19,30), suscitando en los discípulos un nuevo “modo de ver” (*Seheweise* [F. Mußner]) a Jesús (12,16; 14,26). Es la fe perfecta, cuyo modelo es el Discípulo amado (cf. 19,35; 20,8-9; 21,7). Jesús pide al Padre que todos los discípulos lleguen un día a contemplar su gloria escatológica, eterna.

En realidad hay solo una única “gloria” (δόξα), que es la gloria divina, que poseen en común el Padre (5,44c; 7,18bc; 11,4-40, 12,41.43b; 17,5) y Jesús en cuanto el Logos preexistente (cf. 1,1-3 y 17,5) y encarnado (1,14), el Hijo enviado (17,22), y el Espíritu de la Verdad o Espíritu Santo (16,14). Su “gloria” la manifestó Jesús, en cuanto Mesías (1,17b), Hijo de Dios preexistente, encarnado (1,14-15.30.34) e Hijo del hombre (1,51) a sus discípulos en su primer milagro-signo en Caná de Galilea (2,11). Si el lector observa correctamente las reglas de la teoría narrativa, se verá obligado a admitir que con el predicado verbal “glorificar” se afirma que el Padre glorifica a Jesús, el Hijo, en su vida terrena, corroborando su revelación por medio de la palabra o de los milagros-signos (2,11; 8,54; 11,4; 12,28b), o, al revés, que Jesús, el Hijo, en su vida terrena ha revelado y glorificado al Padre (17,4). Hay, sin embargo, un número considerable de ejemplos que se refieren a la glorificación escatológica por excelencia de Jesús, el Hijo enviado del Padre o el Hijo del hombre, en su muerte de cruz o en su “exaltación” (7,39; 12,16.23), destacando el evangelista asimismo la reciprocidad de la glorificación entre el Padre y el Hijo o el Hijo del hombre en los capítulos que se refieren a “la hora” (12,28; 13,31-32; 17,1.5). Jesper Tang Nielsen reprocha a los ya citados Rainer Schwindt y Nicole Chibici-Revneanu que, a pesar de



su imponente estudio sobre δόξα en el mundo antiguo, no hayan logrado elaborar el concepto joánico de “gloria”, partiendo principalmente del EJ —aunque sea importante su investigación de “gloria” en el mundo bíblico, judío y griego (especialmente en los LXX)—, y quede apresado en el concepto alemán de *Herrlichkeit*, que literalmente podríamos traducir como “soberanía”, y no lo hayan integrado en la estructura narrativa joánica<sup>15</sup>. Esto ha tratado de llevar a cabo J. Frey, hasta cierto punto, pero con su “fusión de los horizontes” (Gadamer) del tiempo prepascual y postpascual ha violentado la estructura narrativa joánica y creado confusión (cf. J. T. Nielsen, 2010: 345). J. Frey subraya con razón, como también R. Schwindt y N. Chibici-Revneanu, que en el EJ solo hay una única gloria, la gloria divina. Lo característico de la opinión de J. Frey consiste en querer referir todas las veces que en el EJ se habla de gloria a la “gloria” que Jesús consigue por su “glorificación” en la cruz o su “exaltación”; habla de retroproyección o de la proyección de la gloria de la “exaltación” gracias a la fe postpascual sobre la vida prepascual de Jesús, más aún, sobre la preexistencia del Logos, llegando a afirmar que no “hay Jesús en cuanto preexistente Hijo de Dios que no sea crucificado glorificado”, lo cual no implica herejía alguna, pues se puede entender ortodoxa y correctamente y explicar perfectamente según la sana teología: el decreto divino de que se encarnase el Logos o el Hijo, existe desde que Dios es Dios, *ab aeterno*, desde toda la eternidad; por tanto, encarnación y “exaltación” han marcado por “libre voluntad” de Dios —no *necesariamente*, pues no es una acción *ad intra*— la persona del Hijo, que se encarnará en el correr de los tiempos, y le seguirán marcando por toda la eternidad, ya que la unión de la naturaleza humana con la persona del Logos es indisoluble para siempre.

Por otra parte, si la iluminación de la fe postpascual sirve para ver y entender más profundamente la historia y el misterio del Jesús prepascual, no hay nada que objetar contra la luz que proyecta la fe después de Pascua sobre el Jesús de antes de Pascua, al abrir los ojos de los discípulos y potenciar la visión sobrenatural de su fe. Todo lo contrario. Rechazable y reprobable sería, en cambio, la afirmación de que la fe postpascual sería algo meramente subjetivo que inventa y falsifica al Jesús de la historia. El punto en que discordamos de la opinión de J. Frey es en que no necesariamente todas las veces en que se menciona “gloria” y “glorificación” se trata solo y exclusivamente de una proyección de la gloria de la exaltación. Si se

<sup>15</sup> R. Schwindt, 2006; N. Chibici-Revneanu, 2007 (cf. nota 2). Cf. Jesper Tang Nielsen, 2010: 348-349: “estructuras narrativas principales de la tragedia son la “fábula” (*mythos*) en cuanto “trama” con principio, medio y fin (cf. Arist. *Ars poetica* 1450b), la “peripecia”, es decir, la mudanza repentina de situación debida a un accidente imprevisto que cambia el estado de las cosas, y la “agnición” o reconocimiento (*ibid.* 1452a). La *Poética* aristotélica “ha sido muy importante para la teoría de la narración”... Si se aplican los conceptos y definiciones aristotélicas al cuarto evangelio, entonces surge la estructura narrativa que es fundamental para entender el significado joánico de δόξα/δοξάζω”. R. Schwindt y N. Chibici-Revneanu no han sabido aprovechar las reglas de la narrativa clásica para destacar por medio de los conceptos de “gloria”/“glorificación” la trama del relato joánico.

observan las reglas de la teoría de la narración antes mencionadas, hay que admitir que la “gloria” de Jesús en 1,14; 2,11, por lo menos, y, probablemente, en 8,54; 11,4; 12,28b; 17,5 se refiere a la gloria del Logos preexistente, aunque la semejanza de colorido de esas expresiones nos hagan pensar en la “gloria” de la “glorificación” en la cruz o “exaltación”.

Un argumento importante para afirmar que en esos lugares antes citados se trata de la gloria del Hijo preexistente es 12,41, donde se afirma: “Esto dijo Isaías cuando vio su gloria y habló acerca de él”. Pero no todos los exegetas están de acuerdo si se refiere a la gloria del preexistente Logos o a la glorificación de Jesús glorificado crucificado. Mientras que J. Frey refiere la visión de Isaías a la gloria del Jesús glorificado, exaltado en la cruz, R. Schnackenburg y la mayoría de exegetas prefieren relacionarlo con la gloria del preexistente Logos, aunque predestinado a su obra terrena, lo cual R. Schnackenburg trata de llevar a cabo tanto exegeticamente, apoyándose en la afirmación: “... antes de la creación del mundo” (Jn 17,5), como considerando que la preexistencia del Logos cuadra bien con la cristología joánica que contiene elementos de la especulación sapiencial, y con la paulina (1 Cor 10,4), así como tomando en cuenta la exégesis del filósofo judío Filón de Alejandría y la interpretación de san Justino y otros padres de la Iglesia (*Apol* 62,3-4; 63,10)<sup>16</sup>.

### 3.2. “GLORIFICACIÓN” DE JESÚS EN SUS DISCÍPULOS DURANTE SU OBRA DE REVELAR AL PADRE SOBRE LA TIERRA (17,10B)

Implícitamente ya había aludido Jesús a sus discípulos al principio de la oración sacerdotal: “... puesto que le has dado poder sobre toda carne para que dé la vida eterna a todos los que le has dado” (17,2). Por una parte, los discípulos están incluidos en la expresión “toda carne”, y, por otra, los discípulos se encuentran entre esos creyentes: “todo lo que le has dado” (v. 2b). En este párrafo menciona Jesús explícitamente a sus discípulos (vs. 6-11a), y declara que son un regalo que el Padre le ha

---

<sup>16</sup> Cf. R. Schnackenburg (1971: 520-521), quien ofrece abundantes argumentos; J. Blank, (1964); Siegfried Schulz (1975: 170); Udo Schnelle (1998: 308). R. Schwindt (2006: 428-429), presenta una opinión más detallada, según la cual el evangelista en Jn 12,41 “se refiere a la visión del trono de Is 6 y hace una afirmación acerca de la gloria que Jesús tenía en la preexistencia”. “Según el evangelista el profeta no vio el trono de Dios sino al Cristo preexistente”. “Interesante para la cristología joánica es que Is 6 no pertenece a la tradición sapiencial”. Schwindt opina que “la visión de Isaías acerca del preexistente —como la de Abrahán en 8,56— quiere decir que el mensaje del AT está orientado al Logos preexistente y encarnado”. “La reflexión del evangelista sobre la preexistencia de Cristo quiere legitimar retrospectivamente la obra terrena de Jesús y relacionarla con la economía divina de la salvación”. Hay matices que diferencian esta opinión de la de R. Schnackenburg: Schwindt tiene interés en relacionar esta preexistencia de Cristo con la del título “el Hijo del hombre”, que no es sapiencial; tanto Schnackenburg como Schwindt, sin embargo, hablan de la gloria del Jesús preexistente, predestinado a su obra terrena, aunque Schwindt subraya más la encarnación.





hecho, proclamando al final que “Él ha sido glorificado *en* ellos” (δεδόξασμαι ἐν αὐτοῖς: teniendo en cuenta el aspecto del perfecto griego —resultado de una acción precedente— δεδόξασμαι quiere decir exactamente: “... he sido [y sigo siendo] glorificado *en* ellos”). Mientras que en el párrafo anterior (17,1-2.4-5) la glorificación entre el Padre y el Hijo era recíproca, ahora la glorificación de Jesús tiene que ver con sus discípulos (v. 10b), si bien hay que notar que ser glorificado *en* los discípulos no es lo mismo que ser glorificado *por* ellos, lo cual, por lo menos, no se afirma explícitamente. No se puede afirmar que la glorificación de Jesús *en* sus discípulos equivalga sintáctica y semánticamente a una hipotética afirmación de Jesús —que ha evitado el evangelista— como la siguiente: “He sido glorificado *por* ellos”, como si fuera lícito transformar la expresión “en ellos” en un complemento agente griego (ὑπ’ αὐτῶν “por ellos”). Esta afirmación de que Jesús ha sido glorificado en sus discípulos resulta extraña porque es la primera vez que en el EJ se habla de una glorificación de Jesús *en* sus discípulos, y la glorificación tiene lugar generalmente entre las tres personas divinas: el Padre glorifica a Jesús, el Hijo (8,54; 11,4; 12,28); el Padre y el Hijo se glorifican recíprocamente (13,31-32; 17,1-2.4-5); el Padre es glorificado en el Hijo (14,13); el Espíritu de la Verdad glorificará a Jesús (16,14). De estas glorificaciones entre las divinas personas se menciona la glorificación del Padre en Jesús en cuanto el Hijo del hombre, (13,31b.32), que ha tenido lugar ahora, inmediatamente después de abandonar Judas el cenáculo; se dice, a su vez, que “Dios Padre le glorificará *en* él” (ὁ Θεός δοξάσει αὐτὸν ἐν αὐτῷ (P<sup>66</sup> N<sup>\*.2</sup> B pc), o sea, al Hijo del hombre le glorificará en el Hijo del hombre, es decir, la glorificación del Hijo del hombre tendrá lugar en el Hijo del hombre<sup>17</sup>. Se menciona la glorificación del Padre *en* el Hijo, que tendrá lugar al escuchar Jesús las peticiones de los discípulos (14,13). Un caso parecido encontramos en la alegoría de la vid y los sarmientos, al afirmar Jesús que el Padre “será glorificado” por el mucho fruto que produzcan los discípulos, siendo verdaderos discípulos de Jesús, y especialmente por su fruto misionero en el mundo: el ser fieles a la Iglesia, no apostatando en las persecuciones, y su fruto misionero en el mundo, ganando nuevos creyentes, son el lugar donde se glorifica al Padre (cf. Miguel Rodríguez Ruiz, 1987: 188-194). Aunque un aoristo (ἔδοξάσθη: “fue glorificado”) generalmente expresa una acción acabada en el pasado, en este caso se trata de un aoristo “gnómico”, que denota una sentencia universalmente válida abstrayendo del pasado, presente y futuro. En este lugar por razón del contexto en que Jesús habla del futuro de la Iglesia, podemos traducir: “será glorificado”, siendo los discípulos verdaderos discípulos de Jesús y produciendo auténtico fruto misionero. Aunque Jesús “ha sido glorificado en” sus discípulos, sin embargo, los verdaderos glorificadores de Jesús son el Padre

<sup>17</sup> La variante ἐν ἑαυτῷ (“en sí mismo”), que se encuentra en N<sup>1</sup> A D L, es menos probable porque trata de hacer comprensible la primera que es más difícil, y esta última, además, está atestiguada por manuscritos más antiguos, como hemos indicado arriba en el texto.

(17,1-2.4-5) y el Espíritu Santo (16,14), mientras que los discípulos son el lugar de la glorificación de Jesús.

Pero sí podemos hablar de una contribución de los discípulos a la glorificación de Jesús y del Padre: “Los discípulos no son actores, sino lugar de la glorificación de Jesús”; lo mismo se afirma de la Iglesia *en* la que actúa el Espíritu de la verdad (14,17) (*cf.* Chibici-Revneanu, 2007: 282-283). De una glorificación recíproca entre el Padre y el Hijo no se habla, por lo menos, explícitamente en los vs. 6-11a; lo que sí se da es una relación recíproca de Padre a Hijo y viceversa, lo que naturalmente implica de algún modo una glorificación recíproca (*cf.* también 8,50.54; 11,4; 12,28; 17,1-2.4-5). Una relación recíproca se expresa en la frase inmediatamente precedente a la que estamos estudiando: “Y todo lo mío es tuyo, y lo tuyo mío” (17,10a), si bien se puede ver que la primera parte de la frase no coincide exactamente con la segunda (*cf.* Chibici-Revneanu, 2007: 277), lo que no impide una reciprocidad entre Padre e Hijo.

Podemos decir, que es en esta afirmación de Jesús la primera vez que los discípulos han sido incluidos explícitamente en el acontecimiento de la glorificación (Chibici-Revneanu, 2007: 284). La provocativa frase ha sido colocada por el evangelista al final de los discursos de Jesús para que el lector reflexione sobre la grandeza de la dignidad que significa ser discípulo de Jesús y ser propiedad del Padre y del Hijo, puesto que no pertenecen ya al mundo del cual han sido tomados, sino que son el lugar donde Jesús es glorificado por el Padre y el Espíritu Santo. Así podemos comprender por qué Jesús no ruega por el mundo. Jesús no reza por el mundo porque lo haya condenado ya definitivamente; no es ese el sentido de la frase de Jesús: “... no ruego por el mundo” (v. 9b), porque a Jesús le importa mucho la conversión del mundo como indican las expresiones siguientes: “... para que el mundo conozca que amo al Padre” (14,31), lo cual implica la conversión del mundo; “... puesto que le has dado poder sobre toda carne para que dé la vida eterna a todos los que le has dado” (17,2); “Como tú me enviaste al mundo, así yo los envío también al mundo (17,18)”. La posibilidad de que el mundo se convierta sigue en pie, conforme a la afirmación programática de Jesús al principio del EJ: “Porque tanto amó Dios al mundo, que entregó a su Unigénito, para que todo el que cree en él no perezca, sino que tenga vida eterna” (3,16). No es pues metafísicamente imposible que el mundo se pueda convertir en discípulo de Jesús. El envío de los discípulos al mundo indica que la conversión es posible; y entonces sí tendrá sentido pedir por los que antes no lo merecían porque pertenecían al mundo. “Que Jesús no pide por el mundo, significa que el mundo carece de la relación necesaria con Jesús, pero en modo alguno que lo haya abandonado” para siempre a su suerte, como indican algunos versículos después en que se habla del envío de sus discípulos al mundo, como Dios Padre había enviado al Hijo (N. Chibici-Revneanu, 2007: 279).

La glorificación de Jesús en sus discípulos tiene lugar explícita y concretamente por medio de su fe en Jesús, permaneciendo firmes en su palabra (8,31-32). En primer lugar así se desprende del contexto inmediato: Jesús les “ha revelado su nombre”, es decir, el nombre del Padre, o sea, que Jesús es su Hijo; “los discípulos han guardado la palabra” del Padre, que Jesús les ha comunicado; los discípulos “han recibido las palabras que les ha dado, y han conocido verdaderamente que ha



salido del Padre y han creído que” el Padre le “ha enviado” (17,6-8). La separación de los discípulos del mundo aparece muy subrayada no solo en los vs. 6-11a, sino en los párrafos siguientes hasta el final de la oración (17,11b-26), por lo cual la oración de Jesús es solo para sus discípulos, los creyentes, en cuanto que pertenecen al Padre y a Jesús, el *Hijo*. En segundo lugar, la conexión entre gloria de Jesús y fe de los discípulos en él aparece en otros lugares del EJ: “Manifestó su gloria y sus discípulos creyeron en Él” (2,11). Aquí se trata de la gloria de Jesucristo (1,17), Jesús de Nazaret (1,46), en cuanto el Mesías (*cf.* 1,41.45), que es el Logos encarnado, el Hijo unigénito Hijo de Dios (1,14), preexistente y ahora encarnado (v. 15), el Unigénito, que es Dios (v. 18), el Hijo de Dios (vs. 34.49), el Rey de Israel (v. 49), el Hijo del hombre (v. 51), que manifiesta su gloria divina, y sus discípulos creen en él (2,11). La revelación de la gloria divina de Jesús, que es también la gloria del Padre aparece ligada a la fe de los creyentes; sin ésta no se puede ver aquélla (11,4.40). La glorificación de Jesús en sus discípulos se realiza por medio de la fe de los discípulos en él. La fe no es solo el medio para ver la gloria de Jesús, sino significa también su glorificación por parte de los discípulos, como ocurre en 17,10 (*cf.* también 14,13; 15,8).

Pero no solo por la fe de los discípulos ha sido Jesús glorificado, sino también por la práctica del mandamiento nuevo del amor fraterno (13,34-35), por su disposición a padecer por los hermanos sin traicionarles; por la unión con los demás discípulos en situaciones difíciles de la Iglesia, como expresa la alegoría de la Vid y los sarmientos y su comentario, sobre todo en tiempo de persecución (15,1-17.18-25).

### 3.3. LA “GLORIA” DON DEL PADRE A JESÚS, QUE JESÚS OTORGA A SUS DISCÍPULOS AL FINAL DE LA PARTE CENTRAL DE LA ORACIÓN (17,22)

En el primer apartado (17,1-5) estaba en primer plano la relación recíproca entre el Padre y el Hijo, o sea, el acontecimiento de la glorificación de Jesús por el Padre, aunque la relación del Padre y Jesús con los discípulos no estaba ausente, sino en segundo plano; en el segundo apartado (6-11a) la atención se centraba en los discípulos que se encontraban en el cenáculo rodeando a Jesús y que forman el grupo de los doce, si bien Judas el traidor, uno del grupo, había abandonado ya al principio a Jesús y al grupo para siempre (*cf.* 13,30); el tercero (11b-23) contiene las tres peticiones principales de Jesús que, estudiadas a fondo, corresponden a tres del padrenuestro (líbranos del mal; santificado sea tu nombre; venga a nosotros tu reino [tema de la unidad]). Ya casi al final de la tercera petición aparece de nuevo el tema de la gloria: “Y yo les he dado la gloria que tú me has dado”<sup>18</sup>.

<sup>18</sup> N. Chibici-Revneanu, 2007: 286-287, que, a mi parecer, exagera al defender la unidad teológico-literaria del EJ, sin hacer excepción alguna, y no considera 17,20-21 como añadidos posteriormente, ni por los discípulos de Juan que publicaron el evangelio (21,24), ni tampoco por el evangelista mismo en una relectura, es de la opinión de que en este tercer apartado Jesús amplía su mirada a los discípulos que los doce por medio de su obra misionera ganarán para Jesús. No rechazamos completamente esa lectura, pero nos parece poco rigurosa: *cf. supra*, nota 13.





En las tres peticiones se observa una progresión o escalonamiento: en el escalón más bajo se encuentran los discípulos en el mundo, son odiados por él, pero deben permanecer en el mundo, guardados por la oración de Jesús y protección del Padre durante la ausencia de Jesús (17,11b-16); en el peldaño siguiente de la segunda petición aparece Jesús enviándoles al mundo para que el mundo por la verdad de la palabra de Jesús, que confía a los discípulos, y su santificación en la verdad por medio de su muerte, tenga la oportunidad de convertirse; aunque Jesús no ora por el mundo, no lo abandona (17,17-19). Jesús se ha revelado ante el mundo como el Hijo enviado por el Padre al mundo; ahora en la hora de su muerte en la cruz o glorificación los convierte en sus enviados al mundo (17,18). La misión supone el envío de los discípulos al mundo; el envío de los discípulos supone el retorno de Jesús al Padre. Que el envío de los discípulos a la misión tenga lugar con su muerte en la cruz y glorificación es una característica de la teología joánica (cf. 10,11-16; 11,52; 20,21); más aún, es un elemento esencial de la cristología y soteriología joánicas. El tercer y último peldaño de la escala es la petición por la unidad de la Iglesia. Aquí encontramos frases que constituyen el culmen de la parte central de la oración sacerdotal: la donación de la gloria divina de Jesús a los discípulos: “Y yo les he dado la gloria que tú me has dado” (17,22a); la petición por la unidad de los creyentes, cuya unidad debe ser reflejo de la unidad entre el Padre y el Hijo: “Para que sean uno como nosotros somos uno”; el v. 23a comenta la frase anterior sobre la unidad: unidad entre las personas divinas y los discípulos entre sí equivale a “Yo en ellos y tú en mí”. Jesús, en consecuencia, pide que “sean completamente uno”, lo cual posibilitará que el mundo llegue a conocer (14,31), lo cual equivale a creer (cf. 17,21), que Jesús es el enviado del Padre y no un blasfemo, como le reprochaban los judíos (5,18; 10,33), y que la Iglesia no es maldita y réproba a los ojos de Dios, como opinaba la sinagoga judía (9,33; 16,2-3), sino amada como Jesús lo es del Padre.

¿Qué significa “gloria” en este lugar? La “gloria” que Jesús ha donado a sus discípulos es una realidad divina que no procede de ellos, sino de Jesús y del Padre en cuanto venero primordial de todo bien. Esa realidad en cuanto percibida por los discípulos se manifiesta como superior a todo lo conocido por los sentidos y la razón: es una manifestación de alguna manera de la condición divina de Jesús<sup>19</sup>. Sin duda alguna tiene que ver esta realidad divina con el Espíritu Santo, que “glorificará”

---

<sup>19</sup> Cf. Jesper Tang Nielsen, 2010: 359: “Si Jesús como el unigénito Hijo tenía la misma condición (*status*) divina que Dios Padre antes de la creación del mundo y revela a los hombres su divinidad durante su vida terrena es lógico pensar que la gente que percibió su condición (*status*) fuera incluida en ella. Como Dios y Jesús en cuanto Padre e Hijo participan de la misma gloria (*δόξα*), así da Jesús a los creyentes su gloria (17,22), que los incluye en la comunidad divina (17,22-23). Así como Jesús está *en* (*ἐν*) su Padre, y Dios (Padre) está *en* (*ἐν*) su Hijo, así estarán los creyentes *en* (*ἐν*) el Padre y el Hijo (10,30.38; 14,10-11). (...) Consecuentemente, asumirán los discípulos las obligaciones de Jesús a través de su relación con él”.



a Jesús por medio de los discípulos (16,14). El Espíritu Santo es la fuerza que hace posible que, sobre todo, después de Pascua los discípulos y las nuevas generaciones de creyentes lleguen al conocimiento y a la fe de que Jesús es el Hijo preexistente (7,39; 12,16), es decir, el Hijo que estaba junto al Padre antes de la creación del mundo (1,1-3; 17,5.24). Esta “gloria” (δόξα) es manifestación del amor de Dios, que actúa en los creyentes y crea una comunidad de amor divino entre los creyentes, lo cual no se debe entender místicamente, sino más bien martirialmente (12,25-26; 15,13.17; 16,1-2). Esa fuerza divina (δόξα), el Espíritu Santo (20,22), que posibilita realizar obras que sin ella no se podrían llevar a cabo pertenece al aprovisionamiento espiritual para la misión en el mundo. Así encontramos una relación teológica entre el anuncio del envío de los discípulos a la misión y su santificación (17,17-19) y la donación de la “gloria” (δόξα) y las menciones de la unidad de la Iglesia para que su labor en el mundo sea exitosa y eficaz. Encontramos aquí como en toda la oración una red bien trabada de conceptos teológicos. La finalidad de esa fuerza divina es la glorificación de Jesús y del Padre. Lo que acabamos de afirmar sobre la “gloria” se refiere a su aspecto objetivo, y desde este punto de vista objetivo estamos de acuerdo que “gloria” propiamente dicha solo hay una en el EJ: es la gloria del Logos preexistente que le acompaña toda su vida terrena desde la encarnación, porque está esencial y ontológicamente unida a la persona del Logos. ¿Y qué es la gloria que pide Jesús al Padre para que le glorifique por su “exaltación” o muerte de cruz? Jesús pide que esa “gloria” que poseía desde toda la eternidad se derrame sobre su naturaleza humana y la divinice completamente, si bien esto no se describe ni representa en el EJ, sino se insinúa. Aquí se palpa el realismo de la iglesia joánica oprimida en el mundo y por el mundo. Y Jesús como el Logos encarnado ha merecido con mérito infinito por su entrega a la voluntad del Padre durante toda su vida terrena que sea glorificado al máximo, pero, de modo especial, por su entrega voluntaria y libre a la muerte de cruz (cf. 17,4.19).

Subjetivamente se manifiesta esta “gloria” (δόξα) que Jesús ha dado a sus discípulos (17,22 como un don provisorio o, como dice R. Schnackenburg como “un gusto anticipado” de la gloria del cielo (17,24) (cf. 1975: 222); es lo que en teología se llama “gracia santificante”. La donación de esa “gloria” —gracia santificante— no está ligada a “la hora”, cuya llegada comienza en 12,23, sino que les fue dada a los discípulos ya antes, cuando creyeron (1,12-13.14; 2,11), y perdura en “la hora” y perdurará en el futuro hasta que retorne Jesús (21,22-23), si bien en el cielo, donde verán inmediata y directamente los discípulos la “gloria” (δόξα) de Jesús, experimentará en los bienaventurados “la gloria” que Jesús “ha dado” en la tierra a sus discípulos una transformación radical por razón de la visión (*visio beatifica*) inmediata y directa de Dios mismo.

### 3.4. LA CONTEMPLACIÓN DE LA “GLORIA” DE JESÚS POR SUS DISCÍPULOS COMO OBJETIVO FINAL DE LA PLEGARIA DE JESÚS (17,24)

En la conclusión (17,24-26) distinguimos 17,25-26 de 17,24, donde aparece por última vez “gloria” (δόξα), aunque encontremos al final del EJ el verbo “glorificar” (δοξάζειν) en alusión a la muerte de Pedro con el significado de “dar gloria a Dios”

(21,19), pero no volveremos a hallar más la palabra “gloria” en el EJ ni en las cartas joánicas. Estos tres últimos versículos (17,24-26) forman con los primeros de la oración sacerdotal (17,1-11) una inclusión teológico-literaria, que indica que la oración está a punto de concluirse y está alcanzando su cima, remontándose hasta la preexistencia de Jesús junto al Padre y exigiéndole que sus discípulos “estén conmigo donde yo estoy”. Se pueden descubrir algunos pormenores interesantes: mientras que 17,24 tiene puntos de contacto con 17,1-5, observamos que 17,25-26 los tienen con 17,6-11. Además, coincide 17,24 con 17,1-5 en que en ambos párrafos aparece la invocación “Padre” sin epíteto: una vez en 17,24, dos veces en 17,1-5. Sin embargo, en 17,25-26 como en 17,6-11 encontramos con epíteto la invocación “Padre”: “Padre justo” en 17,25, que corresponde a “Padre santo” (17,11b). La expresión “Padre santo” cuadra bien con el contenido de las tres peticiones siguientes: separación de los discípulos del mundo, aunque deban permanecer en el mundo (17,11b-16), su santificación en la verdad con vista a su envío y misión en el mundo (17,17-19) y en relación con la unidad consumada de los creyentes (17,21-23). En cambio, la invocación “Padre justo” (17,25) introduce el tema del juicio y subraya el de la increencia o incredulidad del mundo, mientras que a los discípulos y sus sucesores, que, por el tiempo que Dios quiera (*cf.* 13,33.36-37; 14,3; 21,20-23), seguirán en el mundo, Jesús les dará a conocer su nombre, —para que lo sigan anunciando, se entiende—, asegurándoles el amor del Padre a él, más aún, su presencia personal en ellos, afirmaciones que parecen tomadas de 14,20-23.

17,24 contiene algunos conceptos que parecen tomados de 17,1-5: “lo que me has dado” (*cf.* 17,24 y 17,2 [4]; “*los* que me has dado” [6.9]) y “antes de la fundación del mundo” (*cf.* 17,24 con 17,5 [“antes que el mundo existiese”]). Lo interesante es lo nuevo del versículo: en primer lugar, que Jesús no pide sino reclama o exige al Padre: “¡Quiero!” (θέλω). Pero si se tiene en cuenta que la voluntad del Padre y la del Hijo coinciden siempre perfectamente (4,34; 5,30; 6,38), el deseo de Jesús no tiene nada de osado. A diferencia de 17,9.20, se expresa en 17,24 con el “quiero” su “autoridad soberana” de su ser uno con el Padre (X. Léon-Dufour, 1988-1996: III, 310). Sirve pragmáticamente para recalcar la importancia de su deseo de que los discípulos estén junto a él. No es nuevo que los discípulos deban estar junto a Jesús bien en la misión terrena de éstos, sea por el martirio o su situación casi martirial (12,26) o escatológicamente (14,3: en la parusía) o después de la muerte de cada uno, aunque al respecto hay opiniones o matizaciones variadas (N. Chibici-Revneanu, 2007: 302-303). Puesto que los discípulos deben permanecer en el mundo y Jesús ya no va a estar visible entre ellos (17,5.11.13), sino junto al Padre, se deduce que algunos discípulos estarán donde está Jesús, como Pedro, a través del martirio (21,19), y otros, como el Discípulo amado, por muerte natural (12,23), sin excluir la parusía al final de los tiempos para aquellos discípulos que vivan entonces. Jesús quiere que de una forma u otra sus discípulos estén un día donde él está, “contemplando” (θεωρεῖν) su “propia gloria”. Y su deseo ha de realizarse necesariamente.

Mientras que en sus discusiones con los judíos decía Jesús que no buscaba su gloria (7,18; 8,50-54), encontramos por primera y última vez en el EJ la expresión “mi gloria” en sus labios, que depende de contemplar (θεωρεῖν): “... para que contemplen *mi gloria* (τὴν δόξαν τὴν ἐμήν), la que me diste” (17, [5].24f). No es fácil





contestar a la pregunta qué matiz especial quiere expresar el verbo griego θεωρεῖν; podría pensarse que se trata de una variación estilística en vez de θεᾶσθαι, como sucede en el cambio entre ἀγαπᾶν y φιλεῖν, que significan simplemente “amar”, en 21,15-17 (cf. R. Schnackenburg, 1982<sup>a</sup>: 432). Los verbos θεᾶσθαι y θεωρεῖν, cuyos significados apenas si se diferencian (cf. Bauer - Aland, 1988: 717-718, 731), se encuentran con el mismo complemento directo δοξάν: “hemos contemplado su gloria” (ἐθεασάμεθα 1,14) y “para que contemplen mi gloria” (θεωρῶσιν 17,24) en el EJ. También depende el complemento directo δοξάν del verbo “ver” (ὁρᾶν) 11,40; 12,41). En 11,40 se refiere el evangelista a ver por medio de la fe el milagro de la resurrección de Lázaro, o sea, el poder divino de Jesús, y llegar al conocimiento de que Jesús es el Cristo, Hijo de Dios, el credo joánico (11,27; 20,31). En 12,41 se refiere a la visión que el profeta Isaías tuvo en el templo cuando contempló la gloria del preexistente Logos o Hijo enviado del Padre. En 1,14 significa que los discípulos, testigos oculares de lo que Jesús dijo e hizo, “contemplaron (atentamente) su gloria” con los ojos de la fe; en 17,24, donde, según la mayoría de autores, se trata de la contemplación de la “gloria de Jesús” fuera de este tiempo y espacio creados, en otro mundo infinitamente superior, “contemplar mi gloria” significa contemplar o ver la gloria del preexistente Jesucristo, Logos o Hijo de Dios, y a partir de ahora, encarnado y glorificado, con su luz increada de Dios mismo, por así decir, con los mismos ojos de Dios. En la raíz de esa “mi gloria” está el amor eterno del Padre al Hijo y de éstos a los discípulos.

Mientras que la contemplación de esta “gloria” de Jesús ocurre en el *lugar* por excelencia o templo no hecho por mano humana, que es su naturaleza humana glorificada en su “exaltación” en la cruz (2,19-22), la “gloria” de 17,22 es la gloria que capacita a los discípulos para su envío por Jesús a la misión, y está relacionada con la unidad de la Iglesia y el amor del Padre a Jesús y los discípulos, o sea, la Iglesia. Esta “gloria”, donación del Padre y de Jesús, encierra un cierto sentido de consagración en vista a la misión de la Iglesia. Se pueden observar los pequeños matices diferentes entre la δόξα de 17,22 y 17,24.

Después de esta elevación espiritual, Jesús hace bajar a sus discípulos de nuevo al mundo, al lugar peligroso, donde tienen que permanecer y realizar su visión. Jesús tampoco se desentiende de sus discípulos, sino que acompaña, aunque invisiblemente, a sus discípulos, a la Iglesia, en el mundo: “Para que el amor que me tenías esté en ellos y yo en ellos”. “Y yo en ellos” nos recuerda: “Y sabed que yo estoy con vosotros todos los días, hasta el final de los tiempos” (Mt 28,20).

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BAUER, W. - ALAND, K. (1988): *Wörterbuch zum NT*, Gruyter, Berlin.
- BECKER, J. (1981): *Das Evangelium des Johannes II*, ÖTK 4,2, Gütersloh-Wuerzburgo.
- (1984-1985<sup>2</sup>): *Das Evangelium nach Johannes I-II*, ÖTBK 4/1-2; Gütersloh.
- BLANK, J. (1964): *Krisis. Untersuchungen zur johanneischen Christologie und Eschatologie*, Friburgo Br.
- CHIBICI-REVNEANU, N. (2007): *Die Herrlichkeit des Verherrlichten. Das Verständnis der doxa im Johannes-evangelium*, WUNT 2, Mohr Siebeck, Tubinga, 747 pp.

- FEUILLET, A. (1972): *Le sacerdoce du Christ et de ses ministres d'après la prière sacerdotale du quatrième évangile et plusieurs données parallèles du Nouveau Testament*, Éditions de Paris, Paris.
- FREY, J. (2008): “‘... dass sie meine Herrlichkeit schauen’ (Joh 17,24). Zu Hintergrund, Sinn und Funktion der johanneischen Rede von der δόξα Jesu”, *NTS* 54: 375-397.
- LAMPE, G.W. H. (1984): *A Patristic Greek Lexikon*, Oxford.
- LÉON-DUFOUR, X. (1988-1996): *Lecture de l'évangile selon Jean*, I-IV, Paris.
- MOLONEY, F. (1978<sup>2</sup> [1976]): *The Johannine Son of Man*, BSRel 14, Rom.
- NIELSEN, J. T. (2010): “The Narrative Structures of Glory and Glorification in the Fourth Gospel”, *NTS* 56: 343-366.
- RATZINGER, J. / BENEDICTO XVI (2011): *Jesús de Nazaret II. Desde la Entrada en Jerusalén hasta la Resurrección*, Encuentro, Madrid.
- RITT, H. (1979): *Das Gebet zum Vater. Zur Interpretation von Joh 17*, FzB 36, Wuerzburgo - Stuttgart.
- RODRÍGUEZ RUIZ, M. (1987): *Der Missionsgedanke des Johannesevangeliums. Ein Beitrag zur johanneischen Soteriologie und Ekklesiologie*, Echter: FzB 55, Würzburg.
- (1990): “El discurso del Buen Pastor (Jn 10,1-18). Coherencia, teológico-literaria e interpretación”, *EstB* 48: 5-45.
- (1991): “Hacia una definición del ‘discurso misionero’: Los discursos misioneros de los Hechos de los Apóstoles a la luz de la Retórica Antigua”, *EstB* 49: 425-450.
- (2003): “Recursos retóricos en 1 Co 1-4, con especial atención al ‘status’, los ‘topoi’ y los entimemas”, *EstB* 61: 231-275.
- (2009a): “El Reino de Dios anunciado por Jesús de Nazaret y presente en su persona, atestiguado por la Iglesia, instrumento del Dios trinitario en el mundo”, en *Trinidad y Reino de Dios*, Ediciones Secretariado Trinitario, Salamanca, pp. 57-121.
- (2009b): “El Reino de Dios anunciado por Jesús de Nazaret y presente en su persona, atestiguado por la Iglesia, instrumento del Dios trinitario en el mundo”, *EstTrin* 43: 49-111.
- SCHNACKENBURG, R. (1971): *Johannesevangelium II*, Herder, Friburgo Br.
- (1982<sup>4</sup> [1975]): *Das Johannesevangelium III*, HThK; Herder, Friburgo Br. - Basilea - Viena.
- SCHNELLE, U. (1998): *Das Evangelium nach Johannes*, ThHKNT 4, Leipzig.
- SCHULZ, S. (1975): *Das Evangelium nach Johannes*, Ruprecht, Gotinga.
- SCHWINDT, R. (2006): *Gesichte der Herrlichkeit. Eine exegetisch-traditionsgeschichtliche Studie zur paulinischen und johanneischen Christologie*, Herders Bibliche Studien, Herder, Friburgo Br., 591 pp.
- THEOBALD, M. (1988): *Die Fleischwerdung des Logos*, NTA.NF 20, Münster.
- (2009): *Das Evangelium nach Johannes, Kapitel 1-12*, RNT, Pustet, Ratisbona.
- (2011): “Das ‘hohepriesterliche’ Gebet Jesu (Joh 17). Ein Eckpfeiler in der sazerdotal-kultischen Wahrnehmung der Passion Jesu durch Joseph Ratzinger”, en J.-H. TÜCK (ed.): *Passion aus Liebe. Das Jesus-Buch des Papstes in der Diskussion*, Grünewald, Ostfildern, pp. 77-109.



