

**INSTITUTO DE TEOLOGÍA PARA RELIGIOSOS
UNIVERSIDAD CATÓLICA ANDRÉS BELLO**

ITER
REVISTA DE TEOLOGÍA

Año XXII

Número 56

**CARACAS Publicaciones
ITER-UCAB
2011**

ITER
REVISTA DE TEOLOGÍA
Septiembre-Diciembre 2011
AÑO XXII, N° 56
Depósito legal pp. 199001DF709
ISSN 0798-1216

Apartado postal 68865
Revista cuatrimestral del ITER,
Instituto de Teología para
Religiosos y de la UCAB,
Universidad Católica
"Andrés Bello" de C A R A C A S
Revista indizada y arbitrada

DIRECTOR:

Eduardo Frades Gaspar, C.M.F.

CONSEJO DE REDACCIÓN:

P. Carlos Luis Suárez, S.C.J.

P. Raúl Sivori, S.D.B.

P. Luis Grande, S.J.

P. Eduardo Frades, C.M.F.

Dr. Rafael Luciani, Laico

COMITÉ DE ARBITRAJE:

P. Carlos Naimi, S.D.B., Rector de la UPS

Francisco Pizarroso, S.I., Rector de la UCAB

Carlos Luis Suárez, S.C.J., Rector del ITER

Luis Ugaldé, S.J., ITER y CERPE

Gianfranco Caffè, S.D.B., UPS Roma

Juan Pablo Pavia, S.D.B., ITER y UCAB

Pedro Trigo, S.J., ITER y Centro Guzmán

Bruno Renard, Diocesano, ITER y CSR

Diseño y producción: *Publicaciones UCAB*

Diagramación: *Muy León*

Diseño de portada: *Alcambó Logos*

Impresión: *4 U Talleres NT Don Bosco*

*Revista indizada en las bases de datos
Clase (México) y Strumata (Argentina)*

Apartado de Correos 68865
Tel: 02121 261 85.84
Fax: 02121 265.65.05
E-mail: revista_iter@ucab.edu.ve
Web: www.iter-apr.org
www.ucab.edu.ve/iter

Dirección y Administración:

ITER - Revista de Teología
Instituto de Teología para Religiosos
3ª Avenida con 8ª Transversal
Altamira Caracas 1061-A VENEZUELA

SUSCRIPCIONES 2011:

Correo normal Bs.F. 120
Número suelto Bs.F. 50
Extrajeo: 1.40
Por avium: 5.48

ÍNDICE

PRESENTACIÓN

<i>P. Eduardo Frades, C.M.F.</i>	5
--	---

TEMAS BIBLICOS

*La alegría de Jesús comunicado a los discípulos
en algunos textos del evangelio de San Juan*

<i>P. Juan Pablo Peron, S.D.B.</i>	11
--	----

Un asalto "que nos une en fraternidad" Una lectura de Hch 9,1-19

<i>P. Carlos Luis Suárez, S.C.J.</i>	103
--	-----

Jeremías: con Dios en la des-Gracia y el des-Aliento

<i>P. Eduardo Frades, C.M.F.</i>	113
--	-----

TEMAS TEOLÓGICOS

Seguimiento de Cristo y pluralismo religioso

<i>P. Honifacio Fernández, C.M.F.</i>	149
---	-----

Proveer cristianamente la polarización

<i>P. Pedro Trigo, S.J.</i>	165
-----------------------------------	-----

RECENSIONES Y RESEÑAS	183
------------------------------------	-----

ÍNDICES DE AUTORES Y MATERIAS (nros. 52-56)

<i>P. Eduardo Frades, C.M.F. y P. Santiago Prol, S.D.B.</i>	195
---	-----



**EL INSTITUTO DE TEOLOGÍA PARA RELIGIOSOS
Y LA UNIVERSIDAD CATÓLICA ANDRÉS BELLO**

Publican una revista de estudios teológicos, titulado:

ITER, Revista de Teología

Se inició el año 1990, con el número 1 y una periodicidad semestral. En el 2000, pasó a ser cuatrimestral. A partir del año 2001, con el número 24, al entrar el ITER a formar parte de la Universidad Católica Andrés Bello, como Escuela de Teología y luego como Facultad de Teología, se viene publicando conjuntamente con la misma periodicidad cuatrimestral. En cada número presentamos artículos, ponencias y cierto número de reseñas y resúmenes.

El costo anual de suscripción a los tres números es de Bs. 60.000. El número suelto está en Bs.25.000. Para el envío al extranjero son 34 \$ al año; y si es por correo aéreo, asciende a 42 \$.

Con ocasión de los veinticinco años del ITER y los cincuenta años de la UCAB, nos atrevimos a crecer, lanzando una nueva revista, que trata temas filosóficos y de las ciencias humanas; ocupándose especialmente de puntos en relación con la teología. La titularidad es:

ITER-HUMANITAS, Revista de filosofía y humanidades

Su periodicidad es semestral. Cada número contiene artículos, ponencias y reseñas. El costo anual de suscripción a los tres números es de Bs. 60.000. El número suelto está en Bs.25.000. Para el envío al extranjero son 34 \$ al año; y si es por correo aéreo, asciende a 42 \$.

La dirección y la administración de ambas revistas es la siguiente:

ITER - Instituto de Teología para Religiosos, 3ª Avenida José Travesetti
Alcántara Corzoa 1061-A VB-EZURÁ
Tel: (0212) 261.8584 Fax: (0212) 266.0506
Web: www.iter-ucab.org www.ucab.edu.ve/iter
E-mail: revista.iter@ucab.edu.ve



PRESENTACIÓN

DESPEDIDA PERSONAL Y PRESENTACIÓN

Por tratarse del último número de la revista **ITER** en la que apareceré como director, quiero aprovechar la ocasión para despedirme oficialmente de todos los lectores y, sobre todo, de todos los colaboradores más o menos inmediatos en mi tarea, así como de todo el Instituto que me encomendó este servicio. Por eso esta presentación incluirá tres partes, como hice ya en el caso de **ITER-HUMANITAS** 16 que era también el último número dirigido por mí. Ahí se trataba de sólo ocho años, pero en este caso son unos catorce, y la revista ha pasado de semestral a cuatrimestral desde 1999 con el número 20, hasta el día de hoy, con este número 56, último del 2011. Primero irá una despedida personal; luego la presentación del nuevo Director de la revista; y finalmente la presentación del presente número.

A) Despedida personal. Al cesar como Director del Departamento de Publicaciones, ceso también como Director de las revistas **ITER** e **ITER-HUMANITAS** y como miembro del Consejo Directivo del **Iter**, al que he tenido el honor de pertenecer por muchos años. Con esta ocasión quiero, primero, pedir perdón a todos los que haya podido molestar con mis actitudes, palabras o hechos. Siento de veras haber molestado a quien sea, pero les aseguro que siempre he obrado conforme a conciencia y buscando lo que he pensado humilde y sinceramente que era lo mejor para el **Iter**.

En segundo lugar, quiero expresar mi agradecimiento a todos los colaboradores en mi trabajo más concreto de Director de las revistas. A casi todo el Consejo de Redacción y otros que han colaborado en la corrección de pruebas; y especialmente a los profesores Rafael Luciani y Ariadne Suárez por su colaboración en las síntesis en inglés exigidas académicamente. También a todos los articulistas, donde tengo que nombrar especialmente a los Padres Pedro Trigo, Carlos Bazarrá, Luis Ugalde, Felicísimo Martínez y Juan Pablo Perón junto a mi persona, y a los Doctores Rafael Luciani y Enrique Ali González, junto al Profesor Bruno Manara y varios otros del **Iter** y de la **Ucab**.

En tercer lugar, presento algunas de las expectativas y deseos para este Consejo Directivo que seguirá haciendo su trabajo como hasta ahora: espero que

sigan trabajando para mejorar siempre todos los aspectos del Iter, tanto en lo que se refiere a profesores, como a estudiantes (que son su razón de ser fundamental), empleados de todo tipo e instituciones y bienes muebles e inmuebles. De manera especial, la Biblioteca, que tan laboriosamente ha promovido todos estos años el P. Perón. Deseo que todos colaboren con el equipo directivo elegido y los diversos cargos, con toda la capacidad crítica justa, modesta y necesaria, pero con sincero y fiel apoyo en esa colaboración.

La mayor parte de los artículos de ITER es obra de profesores del propio Instituto, y los colaboradores mayores han sido los Padres Trigu, Bazarra, Ugalde, Perón, Suárez y mi persona; además los Doctores Rafael Luciani, Félix Palazzi y Nelson Iepedino junto a otros profesores más recientemente. Pero han sido numerosos también los teólogos especialistas y expertos en distintas áreas teológicas, que nos han visitado o nos han hecho llegar sus valiosos aportes. Entre ellos queremos recordar, por su prestancia, a Agenor Brighenti, Mons. Pedro Casaldáliga, Victor Codina, SJ, Gianfranco Coffele, SDB, Mons. André Dupuy, Bonifacio Fernández, CMF, Raúl González Fabre, SJ, Diego Irujozaval, José Antonio Merino, O.M., Alejandro Moreno, SDB, Keith J. Peckler, SJ, Mons. Ovidio Pérez, Brian Pierce, OP, Mons. Baltazar Porras, Pablo Richard, Jun Sobrino, SJ, Marciano Vidal, CSSR, José M. Vigil, CMF, e incluso el recientemente desaparecido José Comblia. Propongo para el Consejo de Redacción al P. Raúl Biond, SDB, y al P. Luis Ovando, SJ, en lugar del P. Luis de Diego; además de los actuales, incluida mi persona: Eduardo Frades, CMF. También poner en el Comité de Arbitraje al P. Carlo Nanni, SDB, Rector de la UPS, además del P. Francisco José Virtuoso, Rector de la UCAB, y el P. Gianfranco Coffele, primer secretario del Iter en sus años fundacionales y actual Vicerrector de la UPS.

Sobre la revista ITER-HUMANITAS hice al Consejo Directivo unas consideraciones que reitero aquí. Habría que repensar su publicación, en diálogo con la UCAB, pues resulta difícil mantener su ritmo semestral. Se podrían unificar las tres revistas de tipo similar: Logos de la UCAB, Anthropos del IUSPO, y la nuestra, bajo un solo nombre (que sugiero sea Anthropos, por ser las más antigua), y serían entonces tres números anuales; pero cada uno bajo la responsabilidad de los actuales directivos, con lo que sólo sería un número al año para el Iter. La razón mayor es la escasa participación de nuestros profesores de filosofía y afines en ofrecer artículos o reseñas para la revista. Por eso nos hemos visto casi obligados a publicar cosas que no merecían la pena. Propongo poner a la Dra. Aradine Suárez en el Consejo de Redacción, pasando a la Dra. Luz Marina Barreto al Comité de Arbitraje. Para el Comité de Arbitraje sugiero introducir también al P. Carlo Nanni.

SDB, Rector de la UPS, y al P. Mauro Mamovani, SDB, Decano de la Facultad de Filosofía de la misma UPS, además del P. Francisco José Virtuoso, Rector de la UCAB. Añadir aquí al P. Ignacio Castillo, en vez de en el comité de la revista ITER en que figuraba hasta ahora.

B) Presentación del nuevo Director. El nuevo Director de ITER, Revista de Teología, será desde ahora en adelante el P. Santiago Prol Díaz, SDB, sugerido por el P. Carlos Luis y aprobado por el Consejo Directivo el 10 de octubre del 2011 y el Consejo Superior. El P. Prol es un español de Orense que se vino a Venezuela hace cincuenta y cuatro años, y está nacionalizado venezolano desde 1975. Es Maestro de Educación Primaria, Profesor graduado de Idiomas Modernos por el UPEL, y Licenciado en Teología por la UPS. Entre otros Posgrados tiene: Especialista en Gerencia Educativa, *Magister Scientiarum* en Ciencias de la Educación por la Universidad Santa María.

Ha ocupado el cargo de Subdirector del IUSPO (2005-2009) y Director del mismo (2009-2011). De sus varios artículos y libros señalamos: *El Sistema Preventivo de Don Bosco en la Educación*, Caracas 2009. Ha participado y dictado diversos cursos y seminarios a lo largo de sus años de docencia. Tiene varias condecoraciones significativas. Domina el latín, castellano, italiano e inglés, además de leer francés y portugués. Ha sido Presidente de AVEC en diversas seccionales varios trienios, y Vicepresidente de APEP de 1992 a 1995. Su actual Provincial, el P. Luciano Stefani, lo propuso como Coordinador del Enlace Núcleo UCAB-Los Teques desde el 2009-2011 y lo aceptó el entonces Rector de la UCAB, P. Luis Ugalde.

Con todas estas credenciales, estamos seguros que podrá desempeñar con sobrada competencia este encargo de Director de Publicaciones del Iter, y más concretamente de esta revista de Teología. Agradecemos a él y a la comunidad salesiana esta disponibilidad, tanto a nivel de todo el Instituto como del mío personal, confiados en que queda en buenas manos. Le deseamos la mejor colaboración de parte de todos, profesores y articulistas diversos, así como del personal con el que trabajamos, en el Iter, la Ucab y la imprenta Don Bosco. Que dure largos años su servicio y que ojalá mejore la calidad de la revista.

C) Presentación del número 56 de ITER. Este número, último del año 2011 y de mi servicio de Director de la revista, lo dividimos en dos secciones: pues los tres primeros trabajos son de materias bíblicas, a cargo de sendos exegetas del Instituto, mientras los otros tres son obra de dos teólogos, de alcance internacional ambos, aunque uno más en Europa y el otro en América Latina, por eso casi es

normal que el primero se ocupe de un tema global y de segura vigencia futura, y el otro de algo más coyuntural y nacional. De los trabajos bíblicos, el primero es como la continuación de otro anterior, formando parte de un curso académico a nivel del segundo ciclo. El otro es, por contraste, una breve y sabrosa reflexión sobre semejanzas en el modo lucano de abordar el tema de la conversión. El último es el único sobre la Biblia Hebrea y es también como continuación del estudio previo sobre la complejidad del libro de Jeremías, centrándose ahora en sus experiencias e imágenes de Dios.

El primer escrito de materia bíblica es obra del P. **Juan Pablo Perón, SDB**. Se trata de la segunda parte de otro ya publicado en la revista ITER 52 con título similar, pero centrada en la alegría de Dios según varias parábolas de los Sinópticos. Ahora aborda el mismo tema de la alegría de Jesús, pero en el cuarto evangelio. De ahí el título explícito de *La alegría de Jesús comunicada a los discípulos en algunos textos del evangelio de San Juan*. Como el texto es largo, también lo es la síntesis que presenta:

*A través de cuatro textos seleccionados del Evangelio de Juan (11,1-16 15,1-17 16,16-24; 17,9-19) se quiere profundizar el campo semántico de la alegría de Jesús descrito por el evangelista con los términos *gairein* y *chara*. Juan ofrece la posibilidad de descubrir el espíritu de Jesús lleno de alegría por la fe que los discípulos van a recibir luego de la resurrección de Lazaro (11,15)*

En los dos textos que componen el Segundo Discurso de la Última Cena (16,15-16,33) Jesús intenta ostentadamente a los discípulos a establecer una relación de comunión íntima con Él para poder recibir su alegría y que esta llegue a ser total en ellos (15,11), pues aunque esta alegría de los discípulos es precedida por la tristeza y la angustia de haber perdido a Jesús, será recuperada con creces al volverlo a ver, porque su presencia es fuente de alegría para ellos (16,20-22).

Jesús en su oración al Padre pide que la alegría que siente ante la despedida de ellos los acompañe en su misión. En estos textos que analizamos, Juan nos dice que la alegría de Jesús no puede estar separada de la de sus discípulos. Él es la fuente y el principio de la misma. Su alegría pasará a los discípulos, como una corriente vivificante, permanecerá en ellos como dar que Él les hace a través del Espíritu y será transmitida a su vez a los creyentes que están en el mundo.

El segundo artículo de tema bíblico se debe a la pluma del P. **Carlos Luis Suárez, SCJ**, y actual Rector del Iter. Usando una técnica peculiar, que ha manejado otras veces, nos hace caer en la cuenta de unas correlaciones literarias y al fin, teológicas y pastorales, sobre temas como la conversión y la transformación personal, a propósito de la narrada por Lucas en los Hechos sobre el caso de Pa-

blo; pero presente en otros pasajes lucanos. Ha titulado su escrito, muy breve en contraste con el anterior, **Un asalto "que nos une en fraternidad". Una lectura de Hch 9,1-19;** y nos ha ofrecido este resumen del mismo:

Desde la lectura del episodio de Hch 9, el autor subraya algunas etapas que se suceden en el proceso de transformación que vive Saulo a la luz de la Palabra y del encuentro con la comunidad de Damasco. Atendiendo al factor sorpresa ("de repente") de la intervención divina ("desde el cielo"), se mencionan otros textos lucanos donde se aprecian ciertas similitudes con lo vivido por Pablo.

El último trabajo bíblico-pastoral es obra del P **Eduardo Frades, C.M.F.**

Precisamente para no hacer tan largo el estudio del tema sobre la experiencia de Dios reflejada en el libro de Jeremías, se separó la primera parte, que explicaba la complejidad de dicho libro, en el que hay ciertamente más de una voz y en forma decisiva. No se suele hablar de DeuterJeremías, pero se podría hacer con bastante acierto y derecho. Esta segunda parte, se concentra ya en esa peculiar experiencia de Dios, vivida por Jeremías y sus seguidores, en torno a los graves acontecimientos del 597, 586, el exilio y la diáspora judíos con toda su carga de sufrimiento. Lo he titulado algo críticamente: **Jeremías: Dios en la des-gracia y el des-aliento.** Y presento el siguiente resumen del mismo:

Toca algunas cuestiones previas: el artículo comienza con una alusión a las desgracias desde el 609 y sobre todo la del 587. Luego se aborda el tema de la experiencia de Dios reflejada en el libro, que es la de Jeremías, pero también la de sus discípulos. Se explica que la desgracia obrada por Dios (586) tiene sus causas bien humanas. Junto a las desgracias, está el des-aliento del profeta y sus seguidores. Esto aparece muy claro en el testimonio de las "confesiones" y quejas. Finalmente se trata del dolor del profeta y el dolor de su Dios. Y de la esperanza contra toda esperanza en el horizonte humano de nuestra historia, como casi toda la Biblia Hebrea.

Los escritos de temas teológicos y pastorales son esta vez más breves de lo ordinario en esta revista; pero son especialmente importantes. Uno por su alcance general en este mundo globalizado, en que el encuentro de las grandes religiones es cada vez más un dato habitual, inevitable y, sin duda, querido por Dios y muy útil para todos. El segundo, en cambio, por concentrarse en la situación bien particular que está viviendo ahora la sociedad venezolana, con toda la población polarizada, incluidos los cristianos de todas las confesiones y tantas personas, ajenas también a criterios élicos y valores cristianos.

La reflexión teológico-pastoral del P. **Pedo Trigo, S.I.**, se centra esta vez en un discernimiento socio-político y teológico-religioso de la situación actual de Venezuela. Lo ha titulado *Procesar cristianamente la polarización*, porque en esta realidad, que afecta tan profundamente a la actual sociedad venezolana, señala que ahora la misión cristiana debe acentuar especialmente su función mediadora, basándose tanto en el mesianismo peculiar de Jesús como en su enseñanza mayor del amor incluso a los enemigos. He aquí el resumen de su trabajo:

Vivimos pues esta gravemente perturbado por la polarización política y necesita procesarla. Este ensayo pretende ayudar a hacerla. Para eso trata de analizarla en toda su complejidad en sus diversos actores y a lo largo del tiempo. Propone que la política cobrizca unilateralmente los demás ámbitos de la realidad y que las personas polarizadas se empobrezcan, pierden libertad y se deshumanizan. Desde esas consideraciones esboza una propuesta despolarizadora. Luego hace ver las raíces cristianas de la despolarización, tanto la que significa el amor a los enemigos como el que el mesianismo de Jesús sea el puntito del Siervo y no el diácono. Hace ver que, siguiendo a Jesús, la misión cristiana es de mediación.

El último trabajo de este número es del P. **Bonifacio Fernández, C.M.F.**, actual director del Instituto Teológico de Vida Religiosa de Madrid. Se ocupa de un tema tan actual como es el del pluralismo religioso, dentro del amplio mundo de la globalización, que afecta especialmente a las religiones; y más concretamente se concentra en la renovación de la Cristología y seguimiento de Jesús que ello debe implicar. Lo titula, por eso, *Seguimiento de Cristo y pluralismo religioso*, dentro de el amplio enfoque de los diversos caminos que Dios ha utilizado y utiliza para salvar al hombre. He aquí su resumen:

El diálogo interreligioso forma parte de la misión de la Iglesia y de la vida consagrada en particular. El pluralismo religioso es la nueva frontera de la reflexión y la relevancia de la fe cristiana. Implica repensar la Cristología destacando la universalidad salvífica del Hijo de Dios. Pero no puede ser a costa del seguimiento del Cristo histórico. La encarnación es un camino de universalidad.

Al final del número colocamos un doble índice, por autores y por materias, de los números 52 al presente 56, como venimos haciendo, hasta por exigencias editoriales.

Eduardo Frades, C.M.F.

TEMAS BÍBLICOS

LA ALEGRÍA DE JESÚS COMUNICADA A LOS DISCÍPULOS EN ALGUNOS TEXTOS DEL EVANGELIO DE SAN JUAN

P. Juan Pablo Perón SDB*

Abstract:

Through four selected texts of the Gospel of John (11, 1-16, 13, 1-17, 19, 19 - 24, 17, 9-19) we try to deep the semantic field of the joy of Jesus described by the Evangelists with the terms χαρῆναι and χαρῆς. This study is the complementarity of other published in this same journal ITER No. 52 about "The joy of God proclaimed by Jesus through some synoptic parables". Join offers the possibility to discover the spirit of Jesus filled with joy due to the faith which the disciples will receive after the resurrection of Lazarus (1)

* El P. Juan Pablo Perón, sdb, es sacerdote salesiano, Licenciado en Teología por la Universidad Pontificia Salesiana (UPS) de Roma (1967-1971) y Licenciado en Sagrada Escritura, habiendo cursado en el Pontificio Instituto Bíblico (PIB) de Roma y en la Universidad Hebrea de Jerusalén (1975-1978). Es miembro del ITER desde su fundación en 1979 e impartió diversos cursos de Sagrada Escritura en Pregrado y en Postgrado. Fue Superior Provincial de los Salesianos de 1984 a 1990. Elegido Rector del ITER para los años 1991-1995, y concluido el rectorado, completó los estudios y trabajos de tesis en el PIB, volviendo a ser reelegido para el cargo de Rector a su regreso de Roma en 1999 y una tercera vez en 2003. Entre sus escritos: ITER 1979-1995, Reseña histórica y organización académica. Varios artículos en el área newtestamentaria de la revista ITER como: El lenguaje de Jesús en el Evangelio de Marcos (1997), El uso del poder político, del poder religioso y del que dan las riquezas tal como emerge en algunos log a de Jesús en los Evangelios (2003), Los discípulos de Jesús en los evangelios. El significado del discipulado (2007), Modelo de iglesia que nace de las comunidades fundadas por Pablo (2009), La alegría de Dios narrada por Jesús a través de algunas parábolas evangélicas (2010). Su tesis doctoral es un estudio sobre el discipulado en el Evangelio de Mc, que lleva por título el tema de Mc 1,17: "Vengan detrás de mí y les haré pescadores de hombres". Ha sido publicado en su lengua original italiana dentro de la colección de Biblioteca de Ciencias Religiosas N° 162 de la Universidad Pontificia Salesiana (UPS) el año 2006. Correo electrónico: peronjp@gmail.com.

15). In the two texts that constitute the Second Speech of the Last Supper (Jn 13,1-16, 33) Jesus invited insistently the disciples to establish a relationship of intimate communion with him in order to receive his joy and that will fill their heart (15, 11): although this joy of the disciples is preceded by sadness and anguish of having lost Jesus, it will be recovered when Jesus returns and they will see him, because their presence is a source of joy for them (16, 20-22). Jesus in his prayer to the Father requests that the joy he feels at the farewell be communicated to them on their mission. In these texts we analyzed, John tells us that the joy of Jesus can not be separated from the disciples' joy. He is the source and origin of the same. His joy will pass to the disciples as a life-giving current, will remain in them as a gift that he makes them through the Spirit and will be transmitted at the same time the believers who are in the world.

Keywords: χαίρειν, χαρά, rejoice, joy, enjoyment.

INTRODUCCIÓN

El tema de la alegría de Jesús está presente de una manera especial en el Evangelio de Juan. De él analizaremos cuatro textos: Jn 11,1-16; 15,1-17; 16,16-24; 17,9-19. El primero se encuentra al final del Libro de los signos (cf. Jn 1,19-12,50). Los otros tres pertenecen a la sección de los Discursos de despedida de Jesús ubicados al final de la Última Cena (cf. Jn 13,1-17,56) e introducen el Libro de la Hora (cf. Jn 13,1-20,31).¹

De los cuatro núcleos de que se compone el campo semántico de la alegría y del gozo en los Evangelios,² Juan nos propone en estos textos solamente el 1^o, formado por el verbo χαίρειν y el sustantivo χαρά, que describen un sentimiento profundo de alegría y gozo. Este núcleo es el más utilizado en el N. T.³ El motivo de la alegría es el bienestar y la comodidad sensible y lo que se desea (salud y felicidad) en el encuentro con una persona o en su despedida.⁴

El verbo χαίρειν significa alegrarse, estar alegre, estar contento; el sustantivo χαρά indica la alegría. Este último señala más bien un estado interior personal fuerte, que describe un modo primario de la apropiación del

1 Cf. DODD, *Interpretation* pp 294-390. BROWN, *John* p 215; DE LA POTTERIE, *Évangé* I p 41.

² 1^o χαίρειν, εὐχαίρειν, χαρά (140 veces); 2^o ἀγαλλίασθαι, ἀγαλλασθαι (6 veces); 3^o εὐφραίνεσθαι (14 veces); 4^o ἀκρίβειν (3 veces).

³ Χαίρειν 74 veces; εὐχαίρειν 7 veces; χαρά 59 veces Cf. MOURTHALIÈRE, *Statistik* pp 144-155; DUPONT, *Beautés II* p 320.

⁴ Cf. DUPONT, *Beautés II* p 120 n. 3; BEYRÉ, THÉ, *46* gram p 74.

acontecimiento escatológico de la salvación por el hombre.⁵ Sin embargo, esta alegría puede ser también una respuesta de Dios o de Jesús por esa apropiación del hombre.⁶ Tanto el verbo χαίρω⁷ como el sustantivo χαρά⁸ se encuentran en todos los evangelios.

En los cuatro textos que analizaremos, la alegría de Jesús dice clara relación con los discípulos. En el primer texto Jesús se alegra por la fe que la resurrección de Lázaro suscitará en los discípulos (cf. Jn 11,1-16). En los otros tres textos se afirma que la alegría de Jesús pasará a los discípulos (cf. Jn 15,1-17), estará con ellos (cf. Jn 16,16-24) pues es un don que él hace a los que están en el mundo (cf. Jn 17,9-19).

El evangelista hace ver en estos cuatro textos que los discípulos no disfrutaban de una alegría propia, sino que la reciben de Jesús como un don suyo. Este don manifiesta comunión y aliento en los momentos difíciles por los cuales los discípulos y la comunidad cristiana primitiva están pasando.

En nuestro estudio procederemos fijando nuestra atención en el contexto, circunscribiendo el texto y delimitando su estructura, analizando la trama de la narración, profundizando el drama que desarrolla en la misma, estudiando el texto y presentando en síntesis las características subyacentes.

1. JESÚS SE ALEGRA POR LA FE QUE LOS DISCÍPULOS VAN A TENER EN OCASIÓN DE LA RESURRECCIÓN DE LÁZARO (Cf. Jn 11,1-16)

El primer texto que analizaremos (Jn 11,1-16) pertenece exclusivamente a la tradición joánica y forma parte de la narración de la Resurrección de Lázaro (cf. Jn 11,1-54), el último de los siete signos que Jn recoge en la primera parte de su Evangelio.⁹

Las palabras de Jesús dirigidas a los discípulos constituyen la preparación al milagro realizado por él.

⁵ Cf. BEYREUTHER, *Alegría* pp 77-89.

⁶ Cf. BERGER, *Χαρά* p 2642.

⁷ Mc 2; Mt 6; Lc 12; Jn 9.

⁸ Mc 1; Mt 6; Lc 8; Jn 9.

⁹ Los otros 6 signos son: La transformación del agua en vino (Jn 2,1-12); la curación del hijo de un funcionario real (Jn 4,43-54); la curación de un parético en día sábado (Jn 5,1-9a); la multiplicación de los panes (Jn 6,1-15); Jesús camina sobre las aguas del lago (Jn 6,16-21); la curación de un ciego de nacimiento en día sábado (Jn 9,1-7). Cf. DOISMARD, *Maté* p 36.

I. Fijemos nuestra atención en el contexto que ofrece Jn 11,1-16

1a. El *contexto más amplio* de nuestro texto es *Jn 10,40-11,54* que narra el retiro de Jesús al otro lado del Jordán (cf. Jn 10,40-42), el drama de la *enfermedad, muerte-sepultura y resurrección* de Lázaro, obrado por Jesús (cf. Jn 11,1-44) y la *reacción* de los *Jefes Judíos* que deciden la muerte de Jesús (cf. Jn 11,45-54)

La *estructura del contexto* se presenta de la siguiente manera:

10,40-42: Jesús se retira al otro lado del Jordán.

11,1-16: *Avance de la enfermedad y de la muerte de Lázaro. Reacción de los discípulos.*

11,17-37: Jesús llega a Betánia y se encuentra con Marta y María.

11,38-44: Jesús resucita a Lázaro.

11,45-53: Reacción de los *Jefes Judíos* que deciden la muerte de Jesús.

11,54: Jesús se retira hacia el desierto a una ciudad llamada Efraín.

Este texto es emblemático por lo paradójico: el que dona la vida al amigo expone su vida a la muerte. Otra paradoja que surge se debe a que los *sinópticos* no presentan este hecho tan trascendental y que en último término, según el redactor, provoca la decisión de los *Jefes Judíos* de dar muerte a Jesús. El contexto más amplio se presenta como una *unidad literaria y temática* muy bien articulada. Está precedida por el retiro de Jesús al desierto al otro lado del Jordán (cf. Jn 10,40-42) y seguida por otro retiro a una región cercana al desierto, a una ciudad llamada Efraín (cf. Jn 11,54).

El capítulo está estrechamente unido por términos pertenecientes al campo semántico real de la *enfermedad*: ασθενη (cf. Jn 11,1.2.3.6), ασθενεια (cf. Jn 11,4), muerte: αποθανειν (cf. Jn 11,14.16.21.25.26.32.37.50.51), θανατος (cf. Jn 11,44), θανατος (cf. Jn 11,4.13), τελευτα (cf. Jn 11,39) y su metáfora *domo*, σκηνη: σκηνην (cf. Jn 11,11.12) y κοιμησας (cf. Jn 11,13).

A este campo semántico se contraponen, superándolo, otro campo real, no menos importante indicado por los términos *vivir-vida*: ζην (cf. Jn 11,25.26), ζων (cf. Jn 11,25), completado por *resucitar-resurrección*: αναστασις (cf. Jn 11,23.24.31), αναστασις (cf. Jn 11,24.25) y la metáfora *despertar*: εξυπνισεν (cf. Jn 11,11).

1b. El *contexto inmediato* de Jn 11,1-16 es *Jn 10,40-42* y *11,17-19* que describe el *alejamiento* de Jesús de Judea y su *llegada* a Betánia después de la *muerte* de Lázaro.

II. Circunscripción del texto y elaboración de su estructura (Jn 11,1-16):

1. Ἰησοῦς τῶν ὀφθαλμῶν, Ἀβελροφῶμι Βηθανίας

- ἐκ τῆς κόχης Μαρίας καὶ Μάρθας τῆς ἀδελφῆς αὐτῆς.
2. Ἦν δὲ Μαρίας ἡ ὀλειώουσα τὸν κύριον ἰσθρὸν καὶ ἐκμάζουσα τοὺς πόδας αὐτοῦ τοῖς θριξίν κείτης, ἧς ὁ ἰθαλφὸς Λάζαρος ἠσθένηι.
 3. ἀπέστειλαν οὖν αἱ ἀδελφαὶ πρὸς αὐτὸν λέγουσαι, κύριε, ἴδε ὃν φίλις ἀσθενεῖ.
 4. ἀκούσας δὲ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν, Ἀυτὴ ἡ ἀσθένεια οὐκ ἔστι πρὸς θάνατον ἀλλ' ὑπὲρ τῆς θάλας τοῦ θύτου, ἵνα θεασθῆ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ δι' αὐτῆς.
 5. ἤρξατο δὲ ὁ Ἰησοῦς τὴν Μάρθαν καὶ τὴν ἀδελφὴν αὐτῆς καὶ τὸν Λάζαρον.
 6. οἷς οὖν ἠκούσαν ὅτι ἀσθενεῖ, τότε μὲν ἔμεινον ἐν ᾧ ἦν τόπω δύο ἡμέρας.
 7. ἐπιτα μετὰ τοῦτο λέγει τοῖς μαθηταῖς Ἄγωμεν εἰς τὴν Τρουδαίαν πόλιν.
 8. λέγουσιν αὐτῷ οἱ μαθηταί, ραββί, οὐκ ἐθέλουσι δεῦροσε οἱ Τρουδαῖοι, καὶ πάλιν ἰσχύεις ἐκεῖ.
 9. ἀπεκρίθη Ἰησοῦς, Οὐχὶ δέδεκα ἔτη εἶσθε τῆς ἡμέρας, ἔδεν δὲ τῆς περιπετῆ ἐν τῇ ἡμέρᾳ οὐκ ἔμυσκάτε, ὅτι τί φησὶ τὸ κῆρυξ τοῦτου βλέπει.
 10. οὖν δὲ τῆς περιπετῆ ἐν τῇ νυκτὶ προκούεται, ὅτι τί φησὶ οὐκ ἔστιν ἐν αὐτῇ.
 11. τοῦτο εἶπεν, καὶ μετὰ τοῦτο λέγει πάντοτε. Λέγουσιν οἱ φίλοι ἡμῶν κακοίηται, ἀλλὰ πορεύομαι ἵνα μὴ κενήσω αὐτὸν.
 12. εἶπον οὖν οἱ μαθηταὶ αὐτῷ Κύριε, εἰ κεκοιμηται σωθήσεται.
 13. εἰρήκει δὲ ὁ Ἰησοῦς περὶ τοῦ θανάτου αὐτοῦ, ἐκεῖνοι δὲ ἔδοξαν ὅτι περὶ τῆς κοιμήσεως τοῦ ἀνθρώπου λέγει.
 14. τότε οὖν εἶπεν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς παρηρησία, Λάζαρος ἀπέθανεν.
 15. καὶ χιῆραθε ἡμεῖς ἵνα πιστεύσητε, ὅτι οὐκ ἦμην ἐκεῖ ἀλλ' ἔρχομαι πρὸς αὐτὸν.
 16. εἶπεν οὖν Θωμᾶς ὁ λεγόμενος Δίδυμος τοῖς μαθηταῖς Ἄγωμεν καὶ ἡμεῖς ἵνα ἐπιθάνωμεν μετ' αὐτοῦ.
1. Había caído enfermo un tal Lázaro, natural de Betania, la aldea de María y su hermana Marta.
 2. Fue María la que ungió al Señor con perfume y le secó los pies con el cabello. Lázaro el enfermo era hermano suyo.
 3. Las hermanas le mandaron recado a Jesús diciendo: "Señor, mira que tu amigo está enfermo".
 4. Jesús al oírlo dijo: "Este enfermo aquel no es para mí, ni para gloria de Dios, para que sea glorificado por ella el hijo de Dios".
 5. Jesús era muy amigo de Marta, de María su hermana y de Lázaro.
 6. Pues cuando se enteró de la enfermedad esperó dos días durante esta.
 7. Sólo entonces dijo a sus discípulos: "Vamos otra vez a Judea".
 8. Le dicen sus discípulos: "Maestro, hace nada querían aprehenderte los judíos y ¿van a ir allí otra vez?".
 9. Contestó Jesús: "¿No hay doce horas de luz en el día?"

- Si uno camina de día, no tropieza porque hay luz en este mundo y se ve;*
10. *uno tropieza si camina de noche, porque le falta la luz*;
11. Dicho esto, añadió:
"Muestro amigo Lázaro está dormido; pero voy a despertarlo"
12. Los discípulos replicaron: "Señor, si está dormido se curará"
13. Jesús se refería a la muerte, pero ellos lo interpretaron del sueño natural.
14. Entonces Jesús les habló con claridad: "Lázaro está muerto.
15. Me alegro por vosotros porque no han estado allí, para que tengan fe.
Ahora vayan a su casa".
16. Entonces Tomás, llamado el Mellizo, dijo a los discípulos:
"Vamos también nosotros a morir con él".

1. La *unidad de la pericopa* es producida por la centralidad de la persona de Jesús, el actuante principal, que en Jn 11,1-54 está presente 22 veces. En el texto que circunscribimos Jesús está explícitamente presente 5 veces por su nombre (cf. Jn 11,4.5.9.13.14), 3 veces por los títulos de *κυριος* (cf. Jn 11,2.3. 12), una vez por *τοσ θεος* (cf. Jn 11,4) e implícitamente por los pronombres demostrativos *αυτου* (2 veces), *μου* (1 vez), *αυτου* (2 veces) y personal *εγ* (1 vez).

Los *actuales secundarios positivos* son los *discípulos*, presentes explícitamente con el nombre de *μαθηται* 4 veces (cf. Jn 11,7.8.12.16), con el nombre propio y el apodo de uno de ellos *Θιουα* o *λεπρευου ανθρωπος* 1 vez (cf. Jn 11,16) e implícitamente con los pronombres demostrativos *αυτοις* (2 veces), *αυτου* (1 vez) y personales *υμοις* y *ημεις* (2 veces): *Lázaro* designado por su nombre *λαζαρος* (cf. Jn 11,1.2.5.11.14), con los sustantivos *αδελφος* (1 vez) y *μιος* (1 vez) y los pronombres relativo *ου* (1 vez), indefinido *τις* (1 vez) y demostrativos *αυτου* (1 vez) y *αυτου* (1 vez) y las hermanas designadas con su respectivo nombre *Μαρια* (cf. Jn 11,1.5) y *Μαρια* (cf. Jn 11,1.2), con el sustantivo *αδελφη* (2 veces), *αδελφαι* (1 vez), el demostrativo *αυτης* (3 veces) y los relativos *η* (1 vez) y *ης* (1 vez).¹⁰ *Ο του οουου* (cf. Jn 11,8) aparecen como *actuales secundarios negativos*.

De María se dice que es hermana de Marta y hermana de Lázaro. Sólo indirectamente se concluye en el texto que María es hermana de Lázaro.¹¹ De María además se afirma que fue quien ungió los pies de Jesús en Betania durante el banquete de agradecimiento en casa de Lázaro (cf. Jn 12,1-8).¹² Un elemento típico

¹⁰ María y Maria son mencionadas como hermanas también en Lc 10,38-42

¹¹ Solo más tarde en 11,21.23 en el diálogo con Jesús aparece claramente que Lázaro es hermano de María.

¹² María de Betania no parece ser la misma mujer que entró en casa de Simón el leproso en Jerusalén y ungió a Jesús (cf. Mc 14,3-9 y Mt 26,6-12), ni mucho menos la mujer pecadora que en Galilea ungió a Jesús en casa de un fariseo (cf. Lc 7,36-50).

del texto es el de presentar el tema de la *morte* y de la *resurrección* (cf. Jn 11,13,14,16) en contraste con el tema del *sueño* y *despertar* (cf. Jn 11,11,12,13).

2. En el texto, que dividiremos en tres partes, sobresale la *descripción* de la *situación* de la familia de Lázaro, Marta y María y la *comunicación* a Jesús (cf. Jn 11,1-6), seguida por un *diálogo cerrado* entre Jesús y los *discípulos* presentado en dos momentos:

iniciativa - *objección* - *respuesta* (cf. Jn 11,7-10);

intervención - *malentendido* - *explicación* (cf. Jn 11,11-16);

Recañamos así la *estructura* del texto (cf. Jn 11,1-16):¹³

11,1-6: *La situación familiar de Lázaro, Marta y María.*

11,7-10: *Iniciativa de Jesús, objeción de los discípulos, respuesta de Jesús.*

11,11-16: *Intervención de Jesús, malentendido de los discípulos, explicación de Jesús.*

La descripción de la persona de Jesús y de sus palabras aparece en forma nitida, mientras que los discípulos y sus intervenciones están marcados por la incomprensión y el malentendido, elementos típicos de la *trama* joánica presente en el evangelio.¹⁴

III. Análisis de la *trama* y profundización del *drama* que se desarrolla:

La *trama* del contexto presenta a Jesús como el *protagonista*.¹⁵ Una *introducción* describe la información de la grave enfermedad del amigo Lázaro. La *noticia*, enviada por Marta y María, las hermanas del enfermo, en calidad de *coactuantes*, se transforma en el *deseñador* del *drama*:

a. Al recibir la noticia, Jesús no se apresura para ir a ver al amigo. *Se detiene* dos días más en el lugar donde se encuentra. Luego *toma la iniciativa* de ir a Judea.

Los *discípulos*, en calidad de *actuantes secundarios*, hacen notar a Jesús, para *disuadirlo*, la situación hostil que dejó en Judea (cf. 10,39-40). Jesús responde con unas palabras misteriosas que dejan a los discípulos sin entender.

¹³ SCHINACKENBURG, *Juan II* p. 392: propone una división simple: 1-5 (Noticia de la enfermedad de Lázaro), 6-16 (partida hacia Betaniam, diálogo con los discípulos); MOLONEY, *Juan* p. 324: propone una división semejante: 1-6 (introducción), 7-16 (La trama de dos decisiones, Jesús y Tomás); MANNUCCI, *Guion* p. 152: propone una división algo diferente: 11,1-3 (los personajes), 4-6 (no obstante la noticia recíbeda, Jesús espera dos días), 7-16 (Jesús sale para Judea y conversa con sus discípulos).

¹⁴ MANNICCI, *Evangelio* p. 58 cita 18 textos que presentan *malos entendidos* entre alguna afirmación de Jesús y los Judíos (7 veces), los discípulos (2 veces), el pueblo (2 veces), Nicodemo, la Samaritana, Marta, Pedro, Tomás y Felipe (1 vez cada uno).

¹⁵ En todo el capítulo Jesús es mencionado 22 veces frente a las 8 veces de Marta y María y a las 6 veces de Lázaro.

b. Jesús describe la situación de Lázaro, hablando metafóricamente de *σπείου*. Sus palabras dejan igualmente a los discípulos sin entender. Jesús al fin habla con claridad anunciando la muerte de Lázaro. *Τομιάς*, en nombre de todos, reacciona enérgicamente.

IV. El estudio del texto (cf. Jn 11,1-16):

Dividiremos el texto en tres partes (cf. Jn 1-6.7-10.11-16), lo cual nos ayuda a comprender el significado del hecho narrado y de las palabras de Jesús.

1. *Presentación de la situación familiar de Lázaro. Marta y María (Jn 11,1-6):*

- 11.1. Ἦν δὲ τις ἀσθενῶν. Λάζαρος¹⁶ ἐκὼ Βηθανίας
ἐκ τῆς κωμῆς Μαρίας καὶ Μάρθας τῆς ἀδελφῆς αὐτῆς.
2 Ἦν δὲ Μαρτὰ ἢ ἀλείψασα τὸν κύριον ἴμιρον
καὶ ἐκρίβασα κέως πόδας αὐτοῦ ταῖς θριξίν αὐτῆς.
Ἦς ὁ ἀδελφεὸς Λάζαρος, ἠσθένει.
3 ἀπέστειλεν οὖν τὸ ἀδελφὸν πρὸς αὐτὸν λέγουσα
κύριε. Ἴδε ὃν φιλεῖς ἀσθενεῖ.
4 ἀκούσας δὲ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν,
Αὕτη ἡ ἀσθένεια οὐκ ἔστιν πρὸς θάνατον.¹⁷
ἀλλ' ὥστερ τῆς δόξης τοῦ θεοῦ.
ἵνα δοξηθῆῃ ἡ γλῶσση τοῦ θεοῦ δικαίου.
5 ἤρξατο δὲ ὁ Ἰησοῦς τὴν Μάρθαν
καὶ τὴν ἀδελφὴν αὐτῆς καὶ τὸν Λάζαρον.
6 ἄς οὖν ἤκουσεν ὅτι ἀσθενεῖ, τότε μὲν¹⁸ ἤμειναν
ἐν τῇ ἡν τύχηθις ἡμεῶς.

1. Había caído enfermo un tal Lázaro, natural de Betania,
la aldea de María y su hermana Marta
2. Fue María la que ungió al Señor con perfume
y le secó los pies con el pelo;
Lázaro el enfermo era hermano suyo,
3. Las hermanas le mandaron recado a Jesús diciendo:
"Señor, mira que tu amigo está enfermo".
4. Jesús al oírlo dijo: "Esta enfermedad no es para a muerte;

¹⁶ Es el nombre abreviado Ελαζαρος o Ελεάζαρος, que significa *Dios grande*. Cf. BLASS, *Grammatica* p.112.

¹⁷ Según Bultmann ο κύριος es una glosa redaccional. Cf. BULTMANN, *Teología* p.425.

¹⁸ La expresión οὐκ ἔστιν πρὸς θάνατον indica que el resultado de la enfermedad no es la muerte. Cf. BLASS, *Grammatica* p.349.

¹⁹ La conjunción μὲν hace resaltar el contraste con la noticia recibida por Jesús y su decisión posterior de ir rápido: εμελλε. Cf. BLASS, *Grammatica* pp.447.459.

sino para gloria de Dios, para que ella honre la gloria de Dios”.

5. Jesús era muy amigo de Marta, de María su hermana y de Lázaro
6. Pero cuando se enteró de la enfermedad esperó dos días donde estaba.

Los temas fundamentales de esta introducción son *la enfermedad*: ασθενεια (cf. Jn 11.4), ασθεναι (cf. Jn 11,1.2.3.6), y *la gloria-glorificación*: δοξα, δοξάζειν (cf. Jn 11.4b,c), términos comunes en Juan.²⁰

- En el v. 1⁷ Ην δὲ τις ἀσθενῶν, νοσήσας ἑπὶ βεθαίνης ἐκ τῆς κώμης Μαρτῆς καὶ Μάρθας τῆς ἀδελφῆς αὐτοῦ (*Había caído enfermo un tal Lázaro, natural de Betania, la aldea de María y su hermana Marta*) la expresión ἦν δὲ τις ἀσθενῶν presenta el caso e indica con el imperfecto un *estado prolongado* de enfermedad.²¹ Al principio de la descripción la situación de Lázaro no parece grave.²² Sólo en los versículos posteriores esta se va agravando (cf. Jn 11.2.3.6).

Simultáneamente a Lázaro son presentadas las hermanas Marta (cf. Jn 11, 1-5) y María (cf. Jn 11.1.2) Ellas tendrán en la narración un papel importante. De Lázaro el narrador dice que era ὄμι βεθαίνας.²³ *Betania*.²⁴ según Jn 11, 17, se hallaba a unos 3 km de distancia de Jerusalén, situada por la ladera oriental del *monte de los Olivos*.²⁵

- El v. 2⁷ Ἦν δὲ Μαρτῶν ἡ ἀδελφεὴ τῶν κώμῶν λίθῆ καὶ ἐκράξατο τοῖς πόδις αὐτοῦ τοῖς ἄρτιν αὐτοῦ (*Fue María la que ungui al Señor con perfume y le secó los pies con el cabello*) constituye una nota explicativa del autor para que el lector se ubique en la medida en que se adentra en la trama. En la narración el hecho es presentado como pasado, cuando en realidad todavía no ha ocurrido. Entre las dos hermanas destaca un poco más María. Ella posteriormente ungirá los pies a Jesús y los secará con su cabello al comienzo de la cena ofrecida a Jesús en casa de Lázaro (cf. Jn 12.1). Los participios aoristos ἠν κλάμασα καὶ ἐκράξασα indican un tiempo pasado para el que narra el hecho, no así para el que lee; pues el hecho de la comida donde

²⁰ Ασθενεία: Mc 1: Μι 3: Lc 1: Jn 8; Ασθενεῖν: Mc 9: Mt 1: Lc 4: Jn 2: Δοξάζειν: Mc 1: Μι 4: Lc 9: Jn 23: Δοξα: Mt 1: Μι 7: Lc 13: Jn 18.

²¹ El texto no precisa el tiempo en que acontece el hecho. Cf. BEASLEY-MURRAY, *Johā* p. 186. BARTOLOMÉ, *Johā* p. 264.

²² Cf. Jn 5.3: 13: 6,2.

²³ Para designar un personaje a veces Jn indica su lugar de origen: Ἰησοῦς ὄμι Νοζάρου (Jn 1.45), Φίλιππος ὄμι Βηθσαῖδα (Jn 1.44). MATEOS, *Johā* p. 493 hace hincapié en el paralelismo de la construcción entre 1.41 y 11,1.

²⁴ El término hebreo sería *bet-ania* que traduce "casa de la aflicción" o "casa de la tristeza".

²⁵ MATEOS, *Johā* p. 493 acota que es la primera vez que Jn le da un nombre propio a un enfermo: en Jn 4,46: 5,3ss; 9,1 los enfermos curados no tienen nombre.

Lázaro debería estar puesto en futuro.²⁶ El pronombre η colocado delante del participio *ταλαιωσα* se refiere a María que ungió a Jesús en Betania, para que el lector sepa distinguir.²⁷ En el ambiente de la comunidad cristiana María era identificada como la mujer de la unción.²⁸

· En el v. 3 *ἀπέπειλαν σὺν αἱ ἀδελφαὶ πρὶς αὐτὸν λέγουσαι, κυριε ἴδε ὃν φίλις ὄσθενει* (las hermanas le mandaron ir a Jesús diciendo: Señor, mira que tu amigo está enfermo), la forma directa del discurso da a la narración un aspecto de vivacidad. La iniciativa de las dos hermanas abre el *drama* que se irá desarrollando (cf. Jn 4,47). Lázaro es presentado por las hermanas como *ὁν φίλις aquel que Jesús ama*. El verbo *φιλεῖν* es muy utilizado por Jn²⁹ y subraya un aspecto de reciprocidad: entre los amigos fluye un amor mutuo.³⁰ Creemos que esta es una manera típica de Juan de afirmar que Lázaro y sus hermanas formaban parte del grupo de los *discipulos no itinerantes* de Jesús.

· En el v. 4 *ἀκούσας δὲ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν, αὕτη ἡ καθήνευσι οὐκ ἔστιν πρὸς θάνατον ἀλλὰ πρὸς τῆς ἰούσης τοῦ θεοῦ, ἵνα δοξασθῇ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ διὰ τούτου* (Jesús al oírlo dijo: Esta enfermedad no es para muerte, sino para gloria de Dios, para que por ella sea glorificado el Hijo de Dios) las palabras de Jesús no tienen destinatarios directos. Por lo tanto se puede entender que ellos son las hermanas, los discípulos que aparecerán en 11,7, o los lectores del evangelio.

Dividimos la intervención de Jesús en *dos partes*.

a. La enfermedad de Lázaro no tiene en la muerte su último sentido.

b. La enfermedad de Lázaro no termina con la muerte porque está puesta en relación con la gloria de Dios. Por un lado, la resurrección de Lázaro provoca la condenación a muerte de Jesús y ésta, en términos juánicos, se relaciona con su glorificación y la gloria de Dios; por otro, la prefigura y garantiza (cf. Jn 11,40).

· En el v. 5 *ἤρξατο δὲ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν τὴν Μάρθαν καὶ τὴν ἀδελφὴν αὐτῆς καὶ τὸν Λάζαρον* (Jesús entonces comenzó a hablar de María, de María su hermana y de Lázaro) el

²⁶ Cf. BLASS, *Grammatica* p.419, MOLONEY, *Johán* p.325.

²⁷ Cf. ZERWICK, *Crítica* n. 266.

²⁸ MANNUCCI, *Giornale* p. 153 afirma: Hay en el Evangelio de Jn otros personajes recordados por gestos o hechos: Nicodemo (el que fue a ver a Jesús de noche: 3,20; 19,39), 4 amigos del Sumo Sacerdote de aquel año: 11,48; 18,14); Judas el traidor: 6,71; 12,4, 13,2; 18,2 3,5). Cf. LEON-DUFOUR, *Levi II* p.325.

²⁹ Mr. 14; Mt 5; Lc 2; Jn 13. De las veces que Jn habla, otras se refieren al amor del Padre (cf. Jn 5,20; 16,27); otras al amor de Jesús (cf. Jn 11,2,36; 20,2), otras al amor de los discípulos hacia Jesús (cf. Jn 21,15,16,17,18).

³⁰ Cf. FABRIS, *Giornale* p.627.

evangelista utiliza el verbo *αγαπάω*, que no excluye un sentimiento natural, pero señala sobre todo una *proximidad espiritual*. El verbo indica el amor profundo de Jesús hacia los tres hermanos.³¹

En el v. 6 *ὡς ὅν ἤκουσεν ὅτι ἀσθενεί. τότε μὲν ἔμεινεν ἐν ἐφ' ἣν τότε εὖο ἡμέρας* (*Pero cuando se enteró de la enfermedad esperó dos días donde estaba*), causa extrañeza que, no obstante este amor profundo hacia Lázaro, tan bien remarcado por el evangelista, Jesús no va en seguida a visitarlo, sino que se detiene dos días donde estaba.³² No se aduce ningún motivo por el que Jesús haya tenido que detenerse. Se deja entender solamente que la conducta de Jesús no sigue criterios humanos, sino que está determinada por otra voluntad.³³ La combinación del aoristo *ἤκουσεν* y el presente *ασθενεί*³⁴ expresa la misma secuencia temporal de los hechos,³⁵ aunque el presente indica una situación permanente.

2. *Iniciativa de Jesús de ir a Judea, cumpliendo la voluntad del Padre*
(Jn 11,7-10):

7 ἔπειτα μετὰ τοῦτο λέγει τοῖς μαθηταῖς: Ἄρχομεν εἰς τὴν Ἰουδαίαν πάλιν.

8 λέγουσιν αὐτῷ οἱ μαθηταὶ, θεββή³⁶ νῦν ἐξήτεον σε αἰθίσαι οἱ Ἰουδαῖοι, καὶ πάλιν ὑπάγεις ἐκεῖ;

9 ἀπεκρίθη Ἰησοῦς:

Ὅχι, ἀλλὰ καὶ ἡμεῖς ἐμὴν τῆς ἡμέρας, ἔδον δὲ τῆς περιπατῆ; ἐν τῇ ἡμέρᾳ, οὐ προσηκείη. ὅτι τὸ φῶς τοῦ κόσμου, τοῦτου βλάπτει

10 ἔδον δὲ τῆς περιπατῆ; ἐν τῇ νυκτὶ, κριστοίστε, ὅτι τὸ φῶς οὐκ ἔστιν ἐν αὐτῇ

7. Solo entonces dijo a sus discípulos: *"Vamos otra vez a Judea"*

8. Le dicen sus discípulos:

"Maestro, hace nada que estés aprehendiendo los judíos?"

³¹ El uso del verbo es muy común en Jn: Mc 5 / Mt 8. Lc 13. Jn 36. De estas 36 veces solamente 11, 5; 13, 1.23.34. 14.21. 15, 9. 12; 19,26; 21,7 hablan de amor / amistad de Jesús hacia una persona. Aquí también Jesús es descrito como el amigo de Marta, de María su hermana y de Lázaro. BROWN, Juan p 675 afirma que "a Jesús no acudió a ver a su amigo no fue por indiferencia."

³² No cabe duda que el hecho llama a atención. En el diálogo con Marta y María (Jn 11, 22-32) éstas reprochan a Jesús el no haber ido antes que su hermano muriera. Cf. BEASLEY-MURRAY, John p 186; MÓLONEY, John pp 325-326.

³³ Cf. SCHINACKENBURG, Juan II p 401. Ejemplos semejantes se encuentran también en: Jn 2,4; 3,8. Cf. BARTOLOME, Juan p 265.

³⁴ Según MATEUS, Aspecto p 115 "el presente tiene un significado de continuidad: estaba enfermo".

³⁵ Cf. FANNING, Apoc, p 187.

³⁶ El término θεββή, siempre referido a Jesús, es común en el Libro de las Signos (Cf. 1,19-12,50): 1,38-49; 3,2-26; 4,31; 6,25; 9,2; 11,8. En el Libro de la Hora (13,1-20,37) aparece una sola vez el término θεββήου (20,16). De la misma manera es común en el Libro de los Signos, el término ἀδερσικὸς, siempre referido a Jesús. (Cf. 1,38; 3,2.10; 8,4; 11,29; 13,13-14). En el Libro de la Hora el término ἀδερσικὸς está presente solamente una vez (20,16).

¿Van a ir allí otra vez?"

9. Contestó Jesús: "¿No hay doce horas de luz en el día?"

Si uno camina de día no tropieza porque hay luz en este mundo y de vez

en otro una tropieza se camina de noche, porque le falta la luz."

Los temas de fondo de este texto (cf. Jn 11,7-10) están expresados en las palabras de Jesús a los discípulos. De ellas emergen dos áreas constituidas por términos positivos περιουσιαν ημερα - φως en προσηκουαν y sus contrapuestos negativis περιουσιαν - νυξ - ουκ φως - προσηκουαν.

El v. 7 frente μετά τοιούτο λέγει τοις μαθηταις "Αγαρευ εις την Ιουδαϊαν παλιν (Sólo entonces dijo a sus discípulos: *Vamos otra vez a Judea*) nos refiere que Jesús toma una decisión inesperada,³⁷ que agudiza la trama, crea tensión entre los discípulos y pone en evidencia su autonomía ante los hechos y su obediencia a la voluntad del Padre.

Con el *elocutivo directivo*, Αγαρευ εις την Ιουδαϊαν παλιν Jesús toma la iniciativa e invita a sus discípulos a ir a Judea, de donde se había alejado a causa de la hostilidad de los Judíos (cf. 10,39-40). En Jn el exhortativo αγαρευ es pronunciado solamente tres veces por Jesús (cf. Jn 11,7,15; 14,31) y una vez por Tomás (cf. Jn 11,16). El contexto, en el que es pronunciado por Jesús este *elocutivo directivo*, revela dos momentos decisivos importantes en los cuales el quiere ir al encuentro de su gloria, descrita como su muerte y resurrección, e involucrar en ella a sus discípulos. En 11,7, repetido luego en 11,15,³⁸ Jesús anima a los discípulos a regresar a Judea, región considerada hostil a él³⁹ a causa de los *Jejés Judíos*⁴⁰ que vivían en Jerusalén y eran sus enemigos declarados. En 14,31 Jesús vuelve a animar a los discípulos, al final de su primer *Discurso* de la Cena (cf. Jn 14,1-31) a salir hacia el lugar de la traición. Los dos textos (14,7,15) forman entre sí una *inclusión* importante pues describen la plena libertad de Jesús de cumplir la voluntad del Padre. Al mismo tiempo revelan cómo él quiere que sus discípulos compartan con él el momento de su glorificación. El *exhortativo αγαρευ* tiene forma de subjuntivo pero su significado es un imperativo que incluye a los discípulos. Con su decisión Jesús cambia el rumbo de la vida de los discípulos y se compromete con ellos.

³⁷ Juan presenta a menudo contrastes entre las esperanzas humanas y el actuar de Jesús (2,3-8; Cena; 4,47-50; Uraetion en Cafarnaüm; 6,5-10; El signo del pan; 7,2-10). Dijo oga de Jesús con sus parientes acerca de su subida a Jerusalén.

³⁸ Con el primero y el segundo αγαρευ (11,7,15) Jesús logra involucrar a los discípulos. Ellos, por boca de Tomás, responden positivamente con el tercero (cf. 11,16). Cf. FANNING, *Aspet* p. 346.

³⁹ Cf. 4,3-47,54; 7,1-3; 11,7.

⁴⁰ Cf. 2,7,8,18,20; 5,10,15,16,18; 6,41,52; 7,1,2,11,15,15,35; 8,22,21,48-52-53; 9,18,22; 10,19,24,31-33; 11,8,45,54,55; 12,9,11; 13,33; 18,12,14,20,31,32,35,36,38-39; 19,3-7; 12,14,19,20,21-31; 38,40,42; 20,19.

Con el v. 8 el evangelista describe la *primera reacción* de los discípulos λέγουσιν αὐτῷ οὐ μνηστέον σοφίσθαι τὸν ἔξητασθαι ἐκ λιθάσαι οἱ Ἰουδαῖοι, καὶ τίμιν ἐπέσειε ἔσθαι (Le dicen sus discípulos: Maestro, ¿habe nada que avergonzarse los judíos y ¿has a ir allí otra vez?). Estos manifiestan su incapacidad de entrar en la perspectiva de Jesús, que obedece la voluntad del Padre. El presente indicativo ἔσθαι está en contraste con el imperfecto ἐξήτασθαι y el aoristo λιθάσαι que preceden, y la partícula *vav* que establece una esfera de referencia temporal contradictoria.⁴¹ Los discípulos consideran un absurdo que Jesús quiera regresar al mismo lugar de donde se había alejado (cf. Jn 10,39-40) porque era perseguido a muerte por los *Jefes Judíos* y lo expresan con la forma interrogativa retórica de la pregunta

Los vv. 9-10 ἀπεκρίθη Ἰησοῦς Οὐχὶ δάδοικε ὕμῳ εἶσιν τῆς ἡμέρας ἔσθαι ἢ τῆς περιστερῆς ἐν τῇ ἡμέρᾳ οὐ προσηκούσῃ, ὅτι τὸ φῶς τοῦ κόσμου τούτου βλέπει ἔσθαι ἢ τῆς περιστερῆς ἐν τῇ νύκτι. προσκοίμῃται, ὅτι τὸ εἶδος οὐκ ἔστιν ἐν αἰσθήσει (Contexto Jesús: «No hay doce horas de luz en el día? Si uno camina de día, no tropieza porque hay luz en este mundo y se ve; uno tropieza si camina de noche, porque le falta la luz») encierran una respuesta misteriosa que contiene otra pregunta retórica. En ella Jesús les asegura que el ritmo y la meta de su camino no dependen de tramas humanas, sino que coinciden con los de su misión de revelador y por eso camina confiado.

La primera parte de su intervención del v 9a está formada por una pregunta retórica: Οὐχὶ δάδοικε ὕμῳ εἶσιν τῆς ἡμέρας que introduce un discurso que comienza con dos *protasis* contrapuestas con el presente subjuntivo las cuales proponen una condición universal (cf. Jn 9b-10a):⁴² εἰσαν τῆς περιστερῆς ἐν τῇ ἡμέρᾳ... εἰσαν δὲ τῆς περιστερῆς ἐν τῇ νύκτι, para afirmar dos *apódosis* contrarias (cf. Jn 9c-10b): οὐ προσηκούσῃ, *no tropieza*... προσηκούσῃ, *tropieza* que dicen relación con la luz. A la presencia o ausencia de la luz⁴³ está vinculada la posibilidad de caminar sin tropezar en el obstáculo que se ve, o de tropezar en él porque no se ve.⁴⁴

3. Jesús anuncia su decisión de ir a despertar a Lázaro (cf. Jn 11,11-16):

⁴¹ Cf. PORTER, *Aspect* p 210

⁴² Cf. ZERWICK, *Grrego* n 325

⁴³ El tema de la luz es fundamental en el Evangelio de Juan: Mc 13 • Mt 7 • Lc 7 • Jn 23. Aquí, sin embargo, el autor utiliza la *metonimia* pues utiliza la luz en lugar del sol. Cf. BLASS, *Grammatica* p 616.

⁴⁴ Cf. HULTMANN, *Teología* pp 432-433

11. ταῦτα εἶπεν, καὶ μετὰ τοῦτο λέγει αὐτοῖς, Λάζαρος ὁ φίλος ἡμῶν κεκοίμηται ἄλλὰ παρεύομαι ἵνα ἐξυπνίσω αὐτόν.
12. εἶπεν οὖν οἱ μαθηταὶ αὐτῷ Κύριε, εἰ κεκοίμηται σωθήσεται.
13. εἰρέκει δὲ ὁ Ἰησοῦς περὶ τοῦ θανάτου αὐτοῦ, ἑκέννοι δὲ ἔδοξαν ὅτι περὶ τῆς κοιμήσεως τοῦ ἴππου λέγει.
14. τότε εὖν εἶπεν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς παρηρησῶ, Ἄλλως γὰρ ὀπίθωνεν.
15. καὶ χαίρει δι' ὑμᾶς ἵνα πιστεύσητε, ὅτι οὐκ ἦμην ἐκεῖ ἄλλὰ ἤγομιεν πρὸς αὐτόν.
16. εἶπεν οὖν θροῦός ὁ λεγόμενος διδύμος τῆς μαθηταίς, Ἄκουεν καὶ ἡμεῖς ἵνα ἀποθάνωμεν μετ' αὐτοῦ.

11. Dicho esto, añadió: *‘Mi amigo Lázaro está dormido, pero voy a despertarlo’*.
12. Los discípulos replicaron: *‘Señor, si está dormido se curará’*.
13. Jesús se refería a la muerte, pero ellos lo interpretaron del sueño natural.
14. Entonces Jesús les habló con claridad: *‘Lázaro ha muerto’*.
15. Me alegro por vosotros que no habéis estado allí, para que tengáis fe cuando yo vaya allí a su casa.
16. Entonces Timoteo, llamado el Mellizo, dijo a los discípulos: *‘¡Vamos también nosotros a morir con él!’*

Los temas fundamentales de este tercer texto están expresados por los términos *dormir-despertar* que provocan un *malentendido* entre los discípulos ante las palabras de Jesús y la consiguiente explicación de su parte con el término *mourir*.

Con los vv. 11-12 ταῦτα εἶπεν, καὶ μετὰ τοῦτο λέγει αὐτοῖς, Λάζαρος ὁ φίλος ἡμῶν κεκοίμηται ἄλλὰ παρεύομαι ἵνα ἐξυπνίσω αὐτόν, εἶπεν οὖν οἱ μαθηταὶ αὐτῷ Κύριε, εἰ κεκοίμηται σωθήσεται (*Dicho esto, añadió: Mi amigo Lázaro está dormido, pero voy a despertarlo. Los discípulos replicaron: Señor, si está dormido se curará*), se establece un diálogo entre Jesús y sus discípulos. Jesús manifiesta su voluntad de intervenir a favor de su amigo Lázaro. El verbo κεκοίμηται (vv. 11b, 12) es perfecto medio de κοιμησθῆναι con sentido de presente e indica un estado ya definitivo: *está dormido*.⁴⁵ El texto presenta una *prolepsis* κεκοίμηται en perfecto⁴⁶ y una *apóklisis* σωθήσεται en futuro.⁴⁷ El lenguaje metafórico del sueño⁴⁸ que Jesús utiliza no es entendido por los discípulos, que no captan la diferencia entre el sueño y su reversibilidad y la muerte y su irreversibilidad.⁴⁹ Por este motivo ellos consideraron que Jesús no tiene que exponer su vida para despertar a Lázaro de un simple sueño. Jesús llama a Lázaro *amigo* (cf. Jn 11,3) por la hospitalidad otorgada.

⁴⁵ Cf. PORTER, *Aspect* p 302; FANNING, *Aspect* p 18.

⁴⁶ Según MATEOS, *Aspecto* 154 el perfecto es utensivo y simultáneo al anterior.

⁴⁷ Esta expresión sucede sobre todo con verbos de estado que describen una emoción o un estado mental. Cf. FANNING, *Aspect* p 292.

⁴⁸ Κοιμησθῆναι, Mc 6: Μθ 2: Lc 1: Jn 2; Κοιμητής, Mc 6: Μθ 9: Lc 9: Jn 1.

⁴⁹ Cf. BEASLEY MURRAY, *Idem* p 188.

Sigue el v. 13 εἰρηαι δὲ ὁ Ἰησοῦς περὶ τοῦ θανάτου αὐτοῦ, εὐρέσαι δὲ ἔβουζεν ὄτι περὶ τῆς κοιμήσεως τοῦ ὄψωο λέγει (Jesús se refería a la muerte, pero ellos lo interpretaron del sueño natural) en el que el evangelista vuelve a explicar al lector el *malentendido* entre la afirmación de Jesús y la incompreensión de los discípulos.⁵⁰

En el v. 14 Jesús habla con claridad τότε οὖν εἶπεν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς παρηρηία, λαζαρος ἀπέθανεν (entonces Jesús les habló con claridad: Lázaro está muerto). La expresión τότε οὖν tiene un significado más fuerte que la simple conjunción τότε y representa un contraste en la decisión de Jesús en relación con lo que se estaba hablando. La expresión παρηρηία es común en el evangelio de Juan⁵¹ y se aplica de maneras distintas: como sustantivo precedido por εἰ y significa *con claridad* (cf. Jn 7,4; 16,29) o como adverbio y significa *abiertamente* (cf. Jn 7,13,26; 10,24; 11,14,54; 16,25; 18,20). Otras veces la utilizan los *hermanos de Jesús* o los *habitantes de Jerusalén* o los mismos *Judios* manifestando su *incredulidad* (cf. Jn 7,4,26; 10,24); otras el mismo evangelista al hablar del *temor* de la gente ante los *Jetes Judios* (cf. Jn 7,13; 11,54); otras los mismos discípulos, quienes logran entender lo que Jesús les dice (cf. Jn 16,29). Jesús lo afirmó tres veces claramente ante los *discípulos* o ante el Sumo Sacerdote *Anás* (cf. Jn 11,14; 16,25; 18,20). En el texto actual el redactor trata de *desmisterificar* las palabras misteriosas de Jesús acerca del sueño y la muerte.

El anónimo *παθήσων* (v. 14) pone en evidencia el estado en sí de aquel que ha muerto como algo permanente: *está muerto*.⁵² Estas palabras claras de Jesús parecen estar en contradicción con las otras misteriosas de 11,4a αὐτῆ ἡ ἀσθένεια οὐκ ἔστιν πρὸς θάνατον (Esta enfermedad no es para muerte), que dejan al oyente o lector con el deseo de saber algo más.

Jesús continúa su discurso y en el v. 15a afirma: καὶ χαίρω ὀπίσθς ἵνα πιστεύετε (Me alegro por vosotros para que tengáis fe). Con el presente indicativo χαίρω Jesús anuncia su *alegría* por la muerte de Lázaro, en vista de la fe de los discípulos.⁵³ El verbo χαίρω tiene aquí un sentido fuerte: *yo me siento lleno de alegría*. Jesús siente la necesidad de expresar su profunda alegría. Esta primera persona singular del indicativo χαίρω, presentada en forma absoluta, es *ἀπαξ* en los evangelios.⁵⁴

⁵⁰ Cf. ECU, *Lector* pp 59-66.

⁵¹ Cf. Mc 17; Mt 11; Lc 4; Jn 9.

⁵² Cf. PORTER, *Aspect* p 227.

⁵³ MORRICE, *Joy* p 109 afirma: "Jesús se alegra, porque esto es signo de su poder aumentado: la fe de sus discípulos..."

⁵⁴ Cf. DEL EMBRQUE, *Lectione* p 93.

El verbo, sin embargo, no está solo sino vinculado con el anterior *αἰσθόμεν* a través de *καί*, que no es necesario traducir. Esta conjunción hace que el *accento* del discurso pese más sobre el segundo verbo *χαίρειν* que sobre el primero *αἰσθόμεν*, pues expresa un sentimiento que incide fuertemente sobre la afirmación precedente e indica con fuerza que la idea añadida *χαίρειν* resalta por sí misma.⁵⁵ El aoristo *αἰσθόμεν* es el verbo principal que precede el paréntesis abierto con *καί χαίρειν*, pero al mismo tiempo está separado por una coma. Su forma indica ordinariamente la puntualidad y contingencia del hecho: *ha muerto*; pero aquí parece indicar un estado: *está muerto*.⁵⁶

El gozo que Jesús siente de no haber estado allí al momento de la muerte del amigo, se debe a que la fe de los discípulos quedará iluminada (ὡς πιστεύειν) cuando lleguen al lugar donde se encuentra Lázaro y se dé la resurrección.⁵⁷ Todavía su camino de fe no está lo suficientemente capacitado para aceptar el misterio de Jesús. La ausencia de Jesús del lugar de los hechos está paradójicamente ordenada a su alegría y a la fe de los discípulos.⁵⁸ Ha dejado morir al amigo para que sus discípulos crean.⁵⁹ La fe de los discípulos, conseguida a ese precio, es el motivo de la *alegría* de Jesús.⁶⁰ Esta doble finalidad tiene una posición central en el texto que estamos examinando.⁶¹ La paradoja *muerte-alegría* anuncia anticipadamente la victoria de la vida.

Esta *alegría* está fundada en la presencia de Jesús como vencedor de la muerte y donador de la vida a su amigo Lázaro muerto. Esta *alegría*, todavía en ciernes, será explicada posteriormente en en la Última Cena (cf. Jn 14,1-27; 15,1-15; 16,20-23).

En el v. 15b ὅτι οὐκ ἦμην ἐκεῖ ἀλλὰ ἤγαγον πρὸς στίβον (*de no haber estado allí, vengo ahora a su casa*) la segunda frase subordinada ὅτι οὐκ ἦμην ἐκεῖ tiene un sentido causal y no depende de la parenética *καί χαίρειν*, sino de la principal *αἰσθόμεν*.

Finalmente la expresión exhortativa *εἰπάτε τῶν πρὸς αὐτόν* (Jn 11,15b), pronunciada resueltamente por Jesús, corta toda discusión, no admite ninguna

⁵⁵ Cf. DEL BICCHIERI, *Lazare* p. 93.

⁵⁶ Cf. DELEBECQUE, *Lazare* pp 94-95.

⁵⁷ Cf. SCHNACKENBURG, *Juan II* p 404; BEASLEY-MURRAY, *John* p 189; LEON-DUFOUR, *Juan II* p 328.

⁵⁸ PANIMOLLE, *Évangiles III* p 27 afirma que "la resurrección de este amigo estimulará la fe de los discípulos; por este motivo Jesús se alegra".

⁵⁹ La expresión final ὡς πιστεύειν revela claramente esta intención de Jesús.

⁶⁰ BARTOLIOME, *Juan* p 265; MATEOS, *Juan* p 197.

⁶¹ Cf. SIMONS, *Évangiles* p 498; MOLONEY, *John* p 326.

réplica de parte de los discípulos y pone muy en claro la firme voluntad de Jesús de ir a Judea.⁶² La ida adonde Lázaro pone en movimiento la trama del proceso de glorificación que llevará a Jesús a la pasión, muerte y resurrección. Este *elocutivo directivo* *ακολουθετε*, con el que Jesús retoma la invitación hecha desde el comienzo a los discípulos (cf. Jn 11,7b), constituye una *invitación* breve, a través de la cual él manifiesta por dos veces su deseo de cumplir la *voluntad de Dios* mediante su pasión - muerte - resurrección.

El v. 16 *τιμος αὐτω* *Θουμας ὁ ἀρραβηνος* *ἰδουμας* *ταῖς μαθηταῖς*, "Ακολουθετε και ημεῖς ὡσαυτοῦσθαμεν μετ'αυτου (entonces Tomás, llamado el Melizo, dijo a los discípulos, Venid también nosotros a morir con él!) describe la reacción enardecida de Tomás⁶³ a la invitación insistente de Jesús para involucrar a los discípulos en su seguimiento. El último *ακολουθετε* manifiesta una adhesión decidida de parte del discípulo que posteriormente dudará del itinerario hecho por el Maestro (cf. Jn 20,25); pero en seguida profesará su fe en la revelación de la *gloria de Dios* (cf. Jn 20,28).

Sumándose al Maestro, los discípulos hacen un camino de fe, adhiriendo al programa de Jesús.⁶⁴ Si *μετ'αυτου* se refiere a Jesús, como opinamos, la expresión de Tomás indica la existencia de un *yojeto cooperativo* que revela que los discípulos ya no tienen temores ni incertidumbres. Esta es la condición para participar de la gloria y de la *alegría* de la resurrección de Jesús. Pero, antes de la muerte de Jesús, sus pretensiones de acompañarlo hasta el fin parecen poco claras.⁶⁵

Vº Las características de Jn 11,1-16.

Desde nuestro punto de vista las características del texto analizado se resumen en el tema de la alegría. El verbo *χαίρω* es la única vez que aparece en el Evangelio en boca de Jesús con la fuerza que tiene el presente indicativo. El verbo está ubicado entre el anuncio de la muerte de Lázaro (cf. Jn 11,14) y la fe de los discípulos.

La gloria de Dios y de Jesús, y la fe de los discípulos en él, constituyen el marco de la *alegría* de Jesús. Jesús no se alegra por la muerte de Lázaro directamente. El objeto de su *alegría* es la *gloria de Dios* y la *fe* de los discípulos en él⁶⁶ aún a sabiendas de que para lograrlo él deberá morir y resucitar. *Gloria y fe* que

⁶² Cf. DEUBECQUE, *Lucas* p. 93.

⁶³ Tomás aparece muchas veces en el Evangelio de Jn (11,16; 14,5; 20,24,26,27,28, 21, 2) a diferencia de los Sinópticos (Cf. Mc 1; Mt 1; Lc 1). Tomás es el intérprete de las perplejidades y de las dudas de sus compañeros (Cf. 14,5; 20,24-28), pero también de su arribo en el seguimiento (11,16).

⁶⁴ Cf. MANNUCCI, *Giovanni* p. 155.

⁶⁵ Cf. FABRIS, *Giovanni* 6,10.

⁶⁶ Cf. FERRARÓ, *Genesi* p. 75.

el evangelista había acotado en el primero de los signos de Jesús (cf. Jn 2, 11) están ahora propuestos en el *texto* (cf. Jn 11,15) y en el *contexto* (cf. Jn 11,25.26.27.40.42). En el primero Jesús había transformado el *agua* en *vino*; en el último transforma la *no vida* en *vida*, para que los discípulos crean.

En este último *signo* Jn describe la misteriosa *alegría* de Jesús, que da comienzo a la manifestación de la gloria de Dios (cf. Jn 11,40) y despierta en los discípulos la fe: "*me alegra por vosotros... para que tengáis fe*". La *alegría* de Jesús está en íntima relación con el cumplimiento de su *misión* y la revelación de la gloria del Padre.⁶⁷

En el texto en que por primera vez se utiliza el verbo *χαίρειν* en Jn 3,29 Juan el Bautista hablaba de la *alegría del amigo del esposo al escuchar la voz del esposo*.⁶⁸ En nuestro texto es el esposo mismo quien se alegra porque sus amigos creen en él y manifiesta su gloria en llamar otra vez a la vida Lázaro que había muerto. La *alegría* de Jesús no es sólo una manifestación psicológica. Es una revelación teológica del misterio profundo del Señor que experimenta y realiza el cumplimiento de su *misión* de la salvación de los hombres y de la gloria de Dios. En esta *alegría* aflora el insondable misterio de su comunión con los hombres.

2. LA ALEGRÍA DE JESÚS ESTÁ PRESENTE EN LOS DISCÍPULOS PARA QUE SU ALEGRÍA LLEGUE A SER TOTAL. (Cf. Jn 15,1-17).

El segundo texto que analizaremos (Jn 15,1-17) pertenece exclusivamente a la tradición joánica y forma parte del 2º *Discurso de Despedida de Jesús a los discípulos* (Jn 15,1-16,33) pronunciado durante la *Última Cena*.⁶⁹ Este 2º *Discurso* sigue a un 1º *Discurso de despedida* (Jn 13,31-14,31) que termina con la invitación de Jesús a los discípulos a levantarse y seguirlo.

Las palabras de Jesús dirigidas a los discípulos constituyen la apertura del *Discurso de despedida*.

I. Fijemos nuestra atención en el contexto que ofrece Jn 15,1-17;

⁶⁷ Cf. FERRARO, *citado* p.77

⁶⁸ Cf. Jn 3,29

⁶⁹ Los estudiosos de Juan en afirmar que por diferentes motivos los textos de Jn 15-16 son diferentes y complementarios a los textos de Jn 13-14. Entre ellos BULTMANN, *Joh* pp.486-631 atribuye a diferentes fuentes los discursos de Jesús y según su lógica hace un intento de reconstrucción total de Jn 13-17. Otros hablan de fuentes distintas y paralelas. DODD *Interpretación* pp.396-422; BROWN, *Juan* pp.782-1055; SCHNACKENBURG, *Actas III* pp.125-127 considera *Jn 15* como un *Discurso* compuesto por un redactor distinto a Juan y atribuye *Jn 16* a otro autor distinto al de los capítulos precedentes.

1a. El contexto más amplio de Jn 15,1-17 es *Jn 15,1-16,33* que describe *la comunión con Jesús y la actuación del mandamiento del amor recíproco* (cf. Jn 15,1-17), *el odio del mundo y la promesa del Paráclito* (cf. Jn 15,18-16,15), *la partida y la nueva venida de Jesús* (cf. Jn 16,16-24), *la victoria de Jesús sobre el mundo* (cf. Jn 16,25-33). La estructura concéntrica del contexto puede ser representada así:

15,1-17: *Permanecer en Jesús y actuar el mandamiento del amor*

15,18-25: *El odio del mundo*

15,26-16,15: *La promesa del Paráclito*

16,16-24: *Partida y nueva venida de Jesús*

16,25-33: *Jesús ha vencido al mundo*

En Jn 14,31 Jesús, concluyendo el 1º *Discurso*, invita a los discípulos a levantarse de la mesa y salir. Pero el Redactor sigue ofreciendo todavía otro largo *Discurso de Jesús a los discípulos* (cf. Jn 15,1-16,33) que concluye con una *Oración por ellos dirigida al Padre* (cf. Jn 17,1-26). Sólo en 18,1 se retoma el tema de la salida hacia el torrente Cedrón que se había anunciado en 14,31b.

1b. El contexto presenta temas que se repiten como *la venida del Espíritu de la verdad sobre los discípulos después de la partida de Jesús* (cf. Jn 15,26; 16,7,13); *la separación de Jesús de sus discípulos* (cf. Jn 16,5,7,10,28). Repeticiones se observan también entre 15,1-17 en donde Jesús propone a los discípulos el *mandamiento del amor* y 13,34-35; 14,15,21,23 en los que habla del *mandamiento nuevo del amor*.

Se notan contradicciones entre 14,5,8 (1º *Discurso*) en los que Jesús reclama a sus discípulos que nadie le pregunta adónde va y 13,36 donde Pedro pregunta claramente a Jesús adónde va. Aparecen también contradicciones entre 15,15a (2º *Discurso*) donde Jesús dice a sus discípulos que ya no los llama siervos sino amigos y 15,20b,c en los que Jesús hace la comparación entre el dueño y el siervo para explicar la condición de los discípulos expuestos a la persecución. Igualmente en 15,15h,e Jesús subraya que él ha hecho conocer a los discípulos todo lo que ha escuchado del Padre pero en 16,12 declara a los discípulos que tiene todavía muchas cosas que decirles pero que no están en capacidad de tolerarlas.

Sin embargo hay en este *Discurso* elementos que recurren varias veces y que manifiestan su unidad; el verbo *καλειν* (13 veces), la expresión *παιτα λελοιθηται την* (6 veces), los verbos *αβην* (11 veces), *ειπειν* (7 veces), *ερωτων* (1 vez), *αποκριμα* (1 vez), *επιλεεσθαι* (2 veces), los sustantivos *λογος* (2 veces), *ρημα* (1 vez), definen el rol de Jesús en el contexto como el que habla y revela

En ambos capítulos (cf. Jn 15,1-16,33) Jesús aparece como el actuante principal en relación con el *Padre* y los *discípulos*. Estos son presentados más bien como *actuantes* secundarios positivos. Estas relaciones están expresadas repetidas veces por el verbo *αγαπᾶς* (5 veces) y el sustantivo *ἀγάπη* (4 veces).

2. El *contexto inmediato* 15,18-25 presenta un nuevo actuante secundario quien se mueve en contraposición a Jesús como actuante negativo. Es el *κόσμος* (6 veces), que asume hacia los discípulos posturas de desprecio, rechazo y persecución: *μισῶν* (7 veces), *δικαίει* (2 veces) y *τιμῶν* (2 veces).

II. Circunscripción del texto y elaboración de su estructura (Jn 15,1-17):

1. Ἐγὼ εἶμι ἡ ὑπέλαος ἡ ἀληθινὴ κτὶ ὁ πατήρ μου ὁ γεωργὸς ἔστιν.
2. κτὸν κλήμα ἐν ἐμοὶ μὴ φέρων καρπὸν σίρει αὐτό,
καὶ πᾶν τὸ καρπὸν φέρων καθαιρεῖ αὐτό ἵνα καρπὸν πλείονα φέρῃ.
3. ἦδη ἡμεῖς καθαρὰ ἴστε διὰ τὸν λόγον ὃν λέλασθηκα ὑμῖν.
4. μείνετε ἐν ἐμοί, καὶ ἐὰν ὑμεῖς
καθὼς τὸ κλήμα σὺ θύνηται καρπὸν φέρειν ὡφείσεται ὁ
ἄνθρωπος μὴ μένη ἐν τῇ ἀμπέλω,
οὕτως οὐδέ ὑμεῖς ἂν μὴ ἐν ἐμοὶ μένητε.
5. Ἐγὼ εἶμι ἡ ἀμπέλος, ὑμεῖς τὰ κλήματα.
ὁ μένων ἐν ἐμοὶ καὶ ἐν ἐμοὶ οὕτως φέρει καρπὸν πλῆθυν, ὅτι χωρὶς ἐμοῦ οὐ δύνασθε ποιεῖν οὐδέν.
6. ἔάν τις μὴ μένη ἐν ἐμοί, ἐβλήθη ἔξω ὡς τὸ κλημα
καὶ ἐξηρανθή καὶ συνάρακται αὐτό καὶ εἰς τὸ πῦρ βιάλλουσθαι καὶ καίεται.
7. ἂν μείνητε ἐν ἐμοὶ καὶ τὰ ρήματά μου ἐν ὑμῖν μένη,
ὁ ἄνθρωπος φέρει καρπὸν πλῆθυν, καὶ ἡ ἀγάπη μου ἐν αὐτῷ μένει.
8. ἔάν τις ἀπολείπει τὸν πατέρα μου,
ἵνα καρπὸν πλῆθυν φέρῃτε καὶ γένησθε ἡμεῖς ἀμπέλοι μου.
9. καθὼς ἠγάπησέν με ὁ πατήρ, καὶ ὡς ἠγάπησέν με ὁ πατήρ,
καὶ ἐγὼ ἠγάπησα ὑμᾶς, ἵνα ἡ ἀγάπη μου ἐν ὑμῖν μένη.
10. ἂν ἡ ἀγάπη μου ἐν ὑμῖν μένη, ἵνα ἡ ἀγάπη μου ἐν ὑμῖν μένη,
καθὼς ἠγάπησέν με ὁ πατήρ, καὶ ὡς ἠγάπησέν με ὁ πατήρ, καὶ ἐγὼ ἠγάπησα ὑμᾶς, ἵνα ἡ ἀγάπη μου ἐν ὑμῖν μένη.
11. Ταῦτα λέλασθηκα ὑμῖν ἵνα ἡ ἀγάπη μου ἐν ὑμῖν μένη
καὶ ἡ ἀγάπη μου ἐν ὑμῖν μένη.
12. ἀγάπη ἔστιν ἡ ἐντολὴ ἡ ἐμὴ,
ἵνα ἡ ἀγάπη μου ἐν ὑμῖν μένη, καθὼς ἠγάπησέν με ὁ πατήρ, καὶ ὡς ἠγάπησέν με ὁ πατήρ, καὶ ἐγὼ ἠγάπησα ὑμᾶς, ἵνα ἡ ἀγάπη μου ἐν ὑμῖν μένη.
13. ἀγαπᾶτε ἀλλήλους καθὼς ἠγάπησέν με ὁ πατήρ, καὶ ὡς ἠγάπησέν με ὁ πατήρ, καὶ ἐγὼ ἠγάπησα ὑμᾶς, ἵνα ἡ ἀγάπη μου ἐν ὑμῖν μένη.

¹¹ Usando el futuro γένησθε los versículos κ. Α. Υ. pero la construcción que ofrecen no concuerda con los verbos φέρωτε. Usando γένησθε ὡς, Β. D. L. Q. 0230 y otras. Nos parece más procedente, como propone METZGER, *Compendium* p. 246, usar γένησθε por cuanto está en subjuntiva y concuerda con el subjuntivo φέρητε, dependiendo ambos verbos de ἵνα.

14. ἡμεῖς φίλοι μου ἐστέ· ἐάν ποιῆτε ἢ ἔργα ἐντέλλομαι ὑμῖν.
15. οὐδέτι λόγον ἡμέτε δούλου, ὅτι ο δούλος οὐκ οἶδεν τί ποιῆσέν τοῦ ὁ κύριος· ἡμέτε δὲ κήρηται φίλους· ἢ τι πάντις ἢ ἤκουσα παρὰ τοῦ πατρὸς μου ἰσχύουσαι ὑμῖν.
16. οὐχ ἡμεῖς με ἐξελίξισθαί, ἀλλ' ἔργα ἐξελίξισθη ὑμῶν καὶ ἀθήμισ ὑμῶν· ἵνα ἡμεῖς ὑπόχητε καὶ καρπὸν φέρητε καὶ ὁ καρπὸς ὑμῶν μένη.
17. ἵνα ὅ τι ἐάν αἰτήσητε τὸν πατέρα ἐν τῷ ὀνόματί μου δῶ ὑμῖν.
18. ταῦτα ἐντέλλομαι ὑμῖν, ἵνα ἀγαπήτε ἀλλήλους.

1. Yo soy la vid y vosotros, mi Padre es el viñador.
2. Todo carnicero que no ha fruto lo corta, el que da fruto lo limpia para que de más fruto.
3. Vosotros os amáis ya siempre por el amor que es la comunión de.
4. Permaneced en mí, y yo permaneceré en vosotros, como el carnicero no puede cortar el fruto que si solo si no permanece en la vid.
5. Yo soy la vid, vosotros las carniceras. Quien permanece en mí y yo en él, éste producirá mucho fruto, pues sin mí no podéis hacer nada.
6. Si alguien no permanece en mí, es si ha de fuera como un carnicero, se seca y los recogerá los echas al fuego y ardere.
7. Si permaneceréis en mí y mis palabras permanecer en vosotros, pedid lo que queráis y se os concederá.
8. En eso se manifiesta la gloria de mi Padre en que es que habéis comenzado a dar fruto por haberis he: lo discipulais míos.
9. Igual que mi Padre me amó, así como yo os he amado. Permaneced en mi amor.
10. Si observáis mis mandamientos, permaneceréis en mi amor, como yo he observado los mandamientos de mi Padre y permanezco en su amor.
11. Os he dicho esto para mi alegría esté en vosotros y vuestra alegría sea total.
12. Esta es el mandamiento mío, que os améis unos a otros, como yo os he amado.
13. Nadie tiene amor más grande que este: dar la vida por sus amigos.
14. Seréis amigos más si haréis lo que os mando.
15. Ya que os he amado muy siempre, porque mi siempre no está al corriente de lo que hace su dueño, os llamo amigos, porque os he amando todo lo que le he visto a mi Padre.

16. *No me elegisteis vosotros a mí, fue yo quien os elegí a vosotros
y os destiné a que os pongáis en camino y deis fruto y que vuestra fruta dure,
así lo que le pedís al Padre, alegando mi nombre os lo dará.*
17. *Esto es todo lo que os mando, que os améis unos a otros*

1 La *unidad de la perícopa* es dada sobre todo por la presencia de Jesús, el *protagonista* del 2º *Discurso*, quien dirige la palabra a los *discípulos* en el contexto *amplio* (cf. Jn 15,1-16,33). Los pronombres *ego* (8 veces), *ego* (1 vez), *quis* (7 veces), *tu* (2 veces), el adjetivo posesivo *meus* (9 veces), el pronombre posesivo *meum* (3 veces) ponen en evidencia 30 veces la persona de Jesús. El Padre es una persona presente y actuante secundario en Jesús (3 veces) y los *discípulos* (3 veces). Los discípulos constituyen los *destinatarios* del *Discurso*. Son identificados con los pronombres *vos* (6 veces), *vosum* (2 veces), *meum* (11 veces), *vosum* (5 veces)

Hay otros *términos* que favorecen la unidad del texto: los *verbos* *venire* (cf. Jn 15,4a,b,c,5b,6,7a,b,9b,10a,b,16c), *venisse* (cf. Jn 15,9a,b,12b,c,17b), *parare*-*parare*-*parare* (cf. Jn 15, 3,11,15a,d), las expresiones *parare καρπον* (cf. Jn 15,2a,b,c,4b,5c,8b,16d), *μενειν εν εμοι* (cf. Jn 15,4,5b,6a,7a), *μενειν εν τη αγαπη* (cf. Jn 15,9c,10b,d), *εγαπην αλληλους* (cf. Jn 15,12b,17b), *ego enim* (cf. Jn 15,1,5), los sustantivos *εμπλος* (cf. Jn 15,1,4c,5a), *κλημα* (cf. Jn 15,2,4c,5b,6b), *καρπος* (cf. Jn 15,2a,b,c,4c,5c,8b), *αγαπη* (cf. Jn 15,9c,10b,d,12a), *επισημη* (cf. Jn 15,10a, c,12a), *χωρο* (cf. Jn 15,11b,c), *φιλος* (cf. Jn 15,13b,14a,15c) y *δουλος* (cf. Jn 15,15a,b)

2 Dividimos el texto en dos partes: una más general (a) y otra en la que hacemos resaltar su *estructuración en forma conciliar* a (b):⁷

- a. 15,1-11: *promesas en Jesús del evangelista para producir fruto*
15,12-17: *congruó el mandamiento del amor con Jesús a: ley de los amigos de Jesús.*
b. 15,1-3: *La vida, los sustantivos, la obra del Padre y la palabra de Jesús*
15,4-8: *Parare, se en dejar: condición para producir fruto.*
15,9-10: *Jesús, fuer, y modelo del amor.*
15,11: *La alegría para cumplir el dato de la revelación de Jesús*
15,12-13: *Jesús fuer y modelo del amor reciproco*
15,14-15: *El estatuto de los amigos de Jesús*
15,16-17: *Excepciones y condiciones para producir fruto: promesa y estructuración*

III. Análisis de la trama y profundización del drama que se desarrolla:

Analizando la *trama* destacamos al *protagonista* o actuante principal en relación con *actantes secundarios* y *destinatarios*. Jesús con sus palabras traza positivamente en el discurso los tiempos y modos del *drama*. Un *actuante*

⁷ Cf. BROWN, *Isac* 926-927; TATHE:RI, *6da* p. 215.

secundaria positiva es el Padre que toma la iniciativa en la *Historia de la Salvación*. Los discípulos en el texto son considerados *destinatarios* de la revelación de Jesús y *actantes secundarios*. La *relación* entre el Padre, Jesús y los discípulos constituye el elemento característico de la *trama* presentado con la triple relación *agricultor - vid - sarmientos*.

a. La *relación de Jesús con los discípulos* está estructurada activamente con *presentes* y en ella predominan los verbos en tiempo presente ($\phi\epsilon\rho\epsilon\iota\nu$)⁷¹ y en modo imperativo ($\mu\epsilon\iota\nu\alpha\iota$)⁷² o sus formas correspondientes: participio o subjuntivo presente o aoristo introducidos por $\iota\nu\alpha$ ⁷³ ($\iota\nu\alpha \phi\epsilon\rho\eta$ [cf. 15,2c], $\iota\nu\alpha \phi\epsilon\rho\eta\tau\epsilon$ [cf. 15,8b], $\iota\nu\alpha \eta \chi\alpha\rho\epsilon \epsilon\nu \alpha\mu\iota\nu \eta \kappa\alpha\iota \eta \chi\alpha\rho\alpha \upsilon\mu\iota\nu \alpha\lambda\lambda\eta\lambda\omega\sigma\eta$ [cf. 15,11a], $\iota\nu\alpha \alpha\gamma\alpha\pi\alpha\tau\epsilon \iota\alpha\lambda\lambda\eta\lambda\omega\upsilon\varsigma$ [cf. 15,12h], $\iota\nu\alpha \tau\epsilon\varsigma \tau\eta\nu \psi\upsilon\chi\eta\nu \alpha\iota\omega\tau\alpha \theta\eta$ [cf. 15,13b], $\iota\nu\alpha \upsilon\mu\epsilon\iota\varsigma \alpha\pi\theta\eta\tau\epsilon \kappa\alpha\iota \kappa\alpha\rho\pi\iota\upsilon\varsigma \phi\epsilon\rho\eta\tau\epsilon \kappa\alpha\iota \kappa\alpha\rho\pi\iota\upsilon\varsigma \upsilon\mu\epsilon\alpha\nu \mu\epsilon\theta\iota$ [cf. 15,16d,e], $\iota\nu\alpha \alpha\gamma\alpha\pi\alpha\tau\epsilon \alpha\lambda\lambda\eta\lambda\omega\upsilon\varsigma$ [cf. 15,17b]).

b. La *relación de Jesús con el Padre* y sus oraciones a favor de los discípulos se encuentran en tiempo aoristo ($\tau\epsilon\nu \tau\omega\upsilon\tau\omega \epsilon\delta\omicron\delta\epsilon\upsilon\sigma\alpha\sigma\eta \eta \theta\lambda\eta\tau\eta \mu\omicron\upsilon$ [cf. 15,8a], $\kappa\alpha\theta\omega\varsigma \eta\gamma\alpha\theta\eta\sigma\epsilon\nu \mu\iota \sigma\tau\alpha \kappa\alpha\rho\pi\iota$ [cf. 15,9], $\kappa\iota\epsilon\nu\tau\alpha \epsilon\iota \eta\kappa\omega\sigma\epsilon\iota \tau\alpha\rho\epsilon \tau\omicron\upsilon\iota \pi\alpha\tau\epsilon\rho\varsigma \mu\omicron\upsilon$ [cf. 15,15b]).

La *trama* del texto se juega dentro de un *triángulo relacional*: Padre - Jesús - discípulos y el *drama* que se desarrolla requiere la comunión entre los discípulos y Jesús para que estos puedan producir fruto.

IV. El estudio del texto (cf. Jn 15,1-17).

Para su estudio detallado hemos dividido el texto en dos partes: a) *permanecer en Jesús vid verdadera para producir fruto* (cf. Jn 15,1-11) y b) *cumplir el mandamiento del amor recíproco* (cf. Jn 15,12-17). Favorece la comprensión del significado de las palabras de Jesús.⁷⁴

1. Permanecer en Jesús vid verdadera para producir fruto (Jn 15,1-11)

El *Discurso* de Jesús oscila entre *lenguaje figurado e identificaciones explícitas*. Al comienzo del mismo nos enfrentamos con el género literario *mashaf*⁷⁵ que no presenta una clara distinción entre *parábola* y *alegoría*.⁷⁶ La narración tiene una fuerte identificación cristológica.⁷⁷

⁷¹ Cf. 15,2a,b.

⁷² Cf. 15,4a.

⁷³ A veces $\iota\nu\alpha$ es epitetiva o otras veces final. Cf. ZERWICK, *Analysis* p 241.

⁷⁴ Así la dividen RÜLTMANN, *Johannes* p 529; MOLONEY, *Johannes* pp 417-419; JERRARO U., *Giovani* p 91 al comienzo la divide en 1-6 (tema de la vid) 7-8 (pasó entre el 1° y el 2° tema), 9-17 del ágape.

⁷⁵ Cf. BROWN, *Juan* p 921; SCHNACKENBURG, *Johannes III* p 100; FABRIS, *Giovanni* pp 813-814.

⁷⁶ Acogemos aquí la distinción que BROWN, *Juan* p 63^o hace entre *parábola* (simple ilustración o relato histórico en que la compareción se refiere a un solo punto, por ej. la *parábola del sembrador*, Mc 4,1-8; Mt 13,1-9, Lc 8,4-8) y *alegoría* (series amplias de metáforas en que las distintas detalles y

a. La vid y los sarmientos: *la uva del Padre y la palabra de Jesús* (15,1-3).

1 Ἐγὼ εἶμι ἡ ἀμπέλος ἡ ἀληθινή* καὶ ὁ πατήρ μου ἡ γεωργός¹ ἐστίν. 2 πᾶν κλήμα ἐν ἁμαί μὴ φέρων καρπὸν αἰρεί αὐτό, καὶ πᾶν τὸ κερπύρον φέρων καθίρει αὐτὸ ἵνα καρπὸν πλείονα φέρῃ. 3 Ἰδὴ ὑμεῖς καθαροί² ἐστέ διὰ τὸν λόγον ὃν λέλέξατον ὑμῖν.

1. Yo soy la vid verdadera, mi Padre es el sembrador. 2. Todo sarmiento mío que no da fruto lo corta, los que dan fruto los limpia para que den más. 3. Vosotros estáis ya limpios por el mensaje que os he comunicado.

Los vv. 1-2 ofrecen a través de un *moshav* la primera identificación de *Jesús-vid*³ que está puesta en relación estrecha con la segunda que presenta al *Padre-viduador*.

El peso de la afirmación Ἐγὼ εἶμι ἡ ἀμπέλος ἡ ἀληθινή se concentra en el epíteto ἀληθινή colocada al final con una alusión polémica pues contrapone Jesús a Israel (cf. Is 5). Este adjetivo ἀληθινός, además del sentido *auténtico-verdadero*, encierra también el sentido de *auténtico-divino* que se puede aplicar solamente a Jesús. El campo semántico ἀληθία,⁴ ἀλήτης,⁵ ἀληθινός⁶ es muy común en Jn. El adjetivo se aplica dos veces al Padre que ha enviado a Jesús: ἀλλ' ἔστ' ἡ ἀληθινὸς πατήρ μου (cf. Jn 7,28), y que es objeto del conocimiento de los discípulos: οὐκ

personajes poseen un sentido figurativo, por ej. la *espina* o *nieve* de la parábola del sembrador. Mc 4,13-20; Mt 13,18-23; Lc 8,11-15)

¹ Como sucede en Jn 11,1-16 con las diferentes expresiones ἔργα μου (11,9,11,14).

² Este tipo de frases, comunes en el *logosmos* paulino, indican la *autoconciencia* de Jesús: ἔργα μου ἡ ζωὴ - yo soy el pan de la vida (6,35,51a), ἔργα εἶμι τὸ φῶς τοῦ κόσμου - yo soy la luz del mundo (8,12, 9,15), ἔργα εἶμι ἡ θύρα (10,7,9); ἔργα εἶμι ὁ ποιμὴν ὁ καλὸς - yo soy el buen pastor (10,11-14); ἔργα εἶμι ἡ συνουσία καὶ τὴ ζωὴ - yo soy la comunión y la vida (11,25); ἔργα εἶμι π. ἀθὼς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωὴ - yo soy el camino, la verdad y la vida (14,6); ἔργα εἶμι ἡ ἀμπέλος ἡ ἀληθινή - yo soy la vid verdadera (15,1,5). Cf. BULTMANN, *Theologie* p 442; STRATHMAN, *E.*, ἔργα εἶμι GLNT III pp 66-74; BÜCHSSEL, *E.*, ἔργα εἶμι GLNT III pp 189-192; BROWN, *Jn*, pp 1512-1519; LÉON-DUFOUR, *Jn*, p 131.

³ Cf. BULTMANN, ἀληθινός GLNT I pp 668-674; BULTMANN, *Jn*, p 530. BÜCHMANN, *Theologie* p 427 afirma que Jesús es la vid verdadera en cuarto: "lo que él es y da es verdad".

⁴ Este término no es común en Jn (Mc 5; Mt 6; Lc 3; Jn 1).

⁵ El término es particularmente común (Mc 6; Mt 3; Lc 1; Jn 4).

⁶ Aquí no se trata de *vidado* (forma colectiva: Is 5,1,2s 5,7, 27,21) sino de *vid* (forma personal: Os 5,1; Is 5,1; Jer 2,21; Ez 15,2; 17,6-10; 19, 40) La imagen de la vid es corriente en la cultura y en la tradición hebrea. Algunos textos proféticos además, bajo el simbolismo *vid* o describen el tema de la Alianza Yahweh-Israel (cf. Os 10 1; Is 5,1-7; 27,2-6; Jer 2,21; 5,9; 12,40-11; Ez 15, 1 6; 17,3-10; 19,10-14). Dios exige fruto de la vid que plantó (Sal 81/80,9-17). Cf. BEHM, ἀμπέλος GIL NT I pp 925-928; LÉON-DUFOUR, *Jn*, p 132.

⁷ Cf. Mc 3; Mt 1; Lc 3; Jn 25.

⁸ Cf. Mc 1; Mt 1; Lc 1; Jn 14.

⁹ Cf. Mc 9; Mt 9; Lc 1; Jn 9. Cf. ZWILD, *Interpretation* p 411; STRATHMANN, *Christus* p 359; MOLDENY, *Jn*, p 419.

ἀνακαθίσιν ὡς τὴν μόνον ἀληθινὴν θείαν (cf. Jn 17,3); cinco veces a *Jesús* entendido como φῶς ἀληθινόν (cf. Jn 1,9), λόγος ἀληθινός (cf. Jn 4,37), ἀφ' ὧς ἀληθινός (cf. Jn 6,32), ἀμπέλος ἡ ἀληθινή (cf. Jn 15,1) y a *su juicio* proclamado como verdadero: ἡ κρίσις ἡ ἀμὲν ἀληθινή ἐστίν (cf. Jn 8,16); una vez al *discípulo amado* que da testimonio de la muerte de Jesús: ἀληθινή ἐστὶν ἡ μάρτυρις (cf. Jn 19,35); y una vez a los *hombres adoradores de Dios*: οἱ ἀληθεῖς προσκυνοῦνται κροῦσκονησασιν τῷ πατρὶ ἐν πνεύματι (cf. Jn 4,23).

1. En los dos primeros versículos la atención se concentra *en primer lugar* en la obra del *Padre-viñador* (ὁ πατήρ μου ὁ ἀμπελὶστής) que interactúa continuamente con su viña como un *labrador*: en invierno *poda* toda rama que no va a producir fruto (καὶ πάντα τὰ κλήματα ἐν ἐμοὶ μὴ φέρον καρπὸν) y en verano *limpia* los sarmientos cargados de hojas para que la *linia de la vid* se concentre en los racimos y les dé fuerza (καὶ πᾶν τὸ κάρπιν ἐμὸν καθάσει⁵⁸ οὕτως ἵνα κάρπιν πλεονά φέρῃ). Los presentes *καρπ* y *καθαροὶ* tienen un sentido de iteración pues indican que el Padre *poda y limpia según la necesidad* .⁵⁹ El fin que pretende lograr la obra del Padre en la vid es la *sinergia* entre el Hijo y los discípulos.⁶⁰ La acción del Padre tiene como fin eliminar de la vid las ramas improductivas y favorecer que los sarmientos, en comunión con ella, puedan producir mejores y más abundantes frutos. Esta idea manifiesta la necesidad de que los discípulos deben permanecer unidos a Jesús para producir fruto.

2. En *segundo lugar* está también presente la obra del *Hijo-viña* quien comunica su vida a todo sarmiento que está unido a él para que dé fruto (πᾶν κλημα ἐν ἐμοί).

El juego de palabras entre los verbos *καρπ* y *καθαροὶ* del v. 2 es retomado en el v. 3 ἦδη καὶ καθαροὶ⁶¹ ὅτι διὰ τὸν λόγον ἃν ἀκούσατε ὑμῖν (*Vosotros estáis ya limpios por el mensaje que os he comunicado*). La referencia a los discípulos (ὕμεις) y al estado en que se encuentran (καθαροὶ ὄστε) transforma la *parábola* en *alegoría* . El presente *καθαροὶ* entre señala el estado actual de los discípulos,⁶² que ya se había señalado en el 1º Discurso de Jesús en 13,10 (καὶ ὑμεῖς καθαροὶ ὄστε). Con respecto al primer texto (cf. Jn 13,10) aquí se añade que la causa de su purificación depende de la palabra de Jesús. La expresión *ὅτι τὸν λόγον* indica

⁵⁸ La vid aquí es entendida como la planta que da fruto y no la que da vida. Cf. SCHNACKENBURG, *Juan III* p. 132; KLEINER, *Juan* pp. 994-996.

⁵⁹ El verbo *καθαροὶ* es raro en el NT, y tiene sentido de *limpiar*, purificar (Mc 6, 18; 9, 1; Lc 9, 1). Cf. H. ANS, *Grammatica* p. 157.

⁶⁰ Cf. LÉON-DUFOUR, *Juan II* p. 134; MATEOS, *Apéndice* n. 354.

⁶¹ Cf. LÉON-DUFOUR, *Juan IV* p. 138.

⁶² El término es común en Jn y Mc (Mc 6, 18; 9, 1; Jn 4).

⁶³ Cf. MATEOS, *Apéndice* n. 347.

que la palabra de Jesús es el principio interior de la purificación de los discípulos.⁴³ El perfecto *κατάλογος* tiene indirectamente un sentido de continuidad de la acción de Jesús en el pasado; *que os he ido exponiendo*. Lo que aquí se quiere poner en evidencia indirectamente es el objeto, ο λογος.⁴⁴

b. Permanecer en Jesús: *condición para producir fruto* (cf. Jn 15,4-8):

Puestas las premisas para una clave de lectura alegórica el interlocutor propone a los discípulos una estrecha comunión con *Jesús-vid* y el *Padre-vidador*. En estos versículos sobresale el verbo *μένειν* que con sus diferentes formas de conjugación [imperativo aoristo - subjuntivo presente (v. 4) - participio presente (v. 5) - subjuntivo presente (v. 6) - subjuntivo aoristo (v. 7)] señala insistentemente la *unión* con Jesús como una condición necesaria para que la vida de los discípulos lleve muchos frutos.⁴⁵ El texto se presenta así:

4. μένετε ἐν ἐμοί, κἀγὼ ἐν ὑμῖν. καθὼς τὸ κλήμισ οὐ δύναται καρπὸν φέρειν ἄφ' ἑαυτοῦ ἐάν μὴ μένῃ ἐν τῇ ἄμπελῳ, οὕτως οὐδὲ ὑμεῖς ἐάν μὴ ἐν ἐμοὶ μένητε. 5. ἐγὼ εἰμι ἡ ἄμπελος, ὑμεῖς τὰ κλήματα. ὁ μένων ἐν ἐμοὶ κἀγὼ ἐν αὐτῷ οὕτως φέρει καρπὸν πολὺν, ὅτι χωρὶς ἐμοῦ οὐ δύνασθε ποιεῖν οὐδέν. 6. ἐάν μὴ τις μένῃ ἐν ἐμοί, ῥιπαῖσθ' ἔξει ὡς τὸ κλῆμα καὶ ἐξηρανθή καὶ συνάγουσιν αὐτὰ καὶ εἰς τὸ πῦρ βάλλουσιν καὶ καίεται. 7. ἐάν μείνητε ἐν ἐμοὶ καὶ τὰ ῥήματα μου ἐν ὑμῖν μένη, ὃ ἴτεν θέλητε αἰτήσασθε, καὶ γένησεται ὑμῖν. 8. ἐν πολλῷ ἐδοξάσθη ὁ πατήρ μου, ἵνα καρπὸν πολὺν ἴρῃτε καὶ γένησθε ἐμοὶ μαθηταί.

4. *Permaneced en mí, y yo permaneceré en vosotros. Como un sarmentito no puede producir fruto por sí solo si no permanece en la vid así vosotros vosotros si no permaneceréis en mí. 5. Yo soy la vid, vosotros los sarmentitos. Quien permanece en mí y yo en él, así producirá mucho fruto, pues sin mí no podéis hacer nada. 6. Si alguien no permanece en mí, es echado fuera como los sarmentitos, se seca y los recogen, los echan al fuego y arden. 7. Si permaneceréis en mí y mis palabras permanecerán en vosotros, pedid lo que queráis y se os concederá. 8. En esto se manifestó la gloria de mi Padre, en que heáis comenzado a dar fruto por haberis hecho discípulos míos.*

El verbo *μένειν* que es común en Jn,⁴⁶ establece el *hilo conductor* de esta parte del texto (cf. Jn 15,4-8).⁴⁷

En el v. 4 *μένετε ἐν ἐμοί, κἀγὼ ἐν ὑμῖν. καθὼς τὸ κλήμισ οὐ δύναται καρπὸν φέρειν ἄφ' ἑαυτοῦ ἐάν μὴ μένῃ ἐν τῇ ἄμπελῳ, οὕτως οὐδὲ ὑμεῖς ἐάν μὴ ἐν ἐμοὶ μένητε* (*Permaneced en mí, y yo permaneceré en vosotros. Como un sarmentito no puede producir*

⁴³ Cf. HAUCK, *καθὼς* GILNT IV p 1284; DE LA POTTERIE, *Verbe II* p 999; MOLONEY, *John* p 420.

⁴⁴ Cf. FANNING, *Áγνοι* pp 147-148,247-298.

⁴⁵ Cf. HAUCK, *μένειν* GENT VII p 30-31; DE LA POTTERIE, *Verbe II* p 861.

⁴⁶ Cf. Mc 2 / Mt 3 - Lc 7 / Jn 40.

⁴⁷ Según MOLONEY, *John* p 419 el texto se prolonga en tres etapas: permanecer en Jesús (vv. 4-5a) - los resultados de permanecer y no permanecer en Jesús (vv. 5b-8) - permanecer en el amor de Jesús (vv. 9-11).

fruto por sí solo si no permanece en la vid, así tampoco vosotros si no permanecéis en mí, se repite bajo otra perspectiva el contenido del v. 2, al cual se añade una *declaración importante* que presenta la *comunión con Jesús* como condición indispensable para producir fruto.

En el v. 4a el imperativo aoristo *μεινότε ἐν ἐμοὶ* indica el comienzo del proceso de comunión con Jesús y señala que este debe consistir en una adhesión fiel a él.⁹⁸ El empleo del verbo *μεινέω* como *elocutivo directivo*, expresado con el imperativo aoristo *μεινότε*, da fuerza al mandamiento general de la comunión entre los discípulos y Jesús, señalando cuál es la base y el fundamento para un obrar fecundo y poniendo en evidencia su urgencia.⁹⁹ La expresión *ἐν ἐμοὶ* (cf. vv. 2.4a.c.5b.6a.7a) tiene en el texto un significado *dinámico* que señala una interacción de la vida de Jesús con la de sus discípulos y viceversa,¹⁰⁰ y en algunos casos (cf. vv. 4a.5b.7a) también la reciprocidad entre ellos.¹⁰¹

En el v. 4b el presente *οὐ δύνασθε* señala una situación permanente de imposibilidad de producir fruto.¹⁰² La repetición de los subjuntivos *μὴ* y *μὴ*ητε precedidos por la partícula *εἰ* y *μη* repetida (b - b1), expresa en las *πρότασις* la condición para que se dé la comunión entre Jesús-vid y los discípulos-sarmentos. La presencia de *καὶ* y *οὐτως* (a - a1) constituye un paralelismo entre los términos de comparación a - b // a1 - b1:

a. *εἰθώς το κτήμα οὐ δύνασθε καρπὸν φερεῖν ἀφ' ἑαυτοῦ* b. *καὶ μὴ μὴ ἐν τῇ ἡμῶν*
 a1. *οὕτως οὐδὲ ὑμεῖς [οὐ δύνασθε] καρπὸν φερεῖν ἀφ' ἑαυτῶν]* b1. *τὰν μὴ ἐν ἐμοὶ μὴ ητε*

El texto pone como *condición indispensable* para que el sarmiento pueda producir fruto, precisada en la *apódosis* (a), una unión vital con la vid, indicada en la *πρότασις* (b). De la misma manera los discípulos, para producir fruto (a1), necesitan una profunda e incondicional comunión con Jesús (b1).¹⁰³

Los vv. 5-6 amplían la imagen anterior: *ἐγὼ εἰμι ἡ ἄμπελος, ὑμεῖς τὴ κλήματα, ὁ μένων ἐν ἐμοὶ κτήρ ἐν αὐτῷ εὐτὸς φέρει καρπὸν καλόν, ὅτι χωρὶς ἐμοῦ οὐ δύνασθε καρπὸν οὐδέν ἑ. ἔσθ' ἢ μὴ τὴ μὴ ἐν ἐμοὶ, ἰβλήθη ἔξω ὡς τὸ κλήμα καὶ ἐξηραίνθη καὶ συνάγουσιν αὐτὰ καὶ τὴς τὴ κῆρ βλάλλουσιν καὶ καίεται* (*Yo soy la vid, vosotros los*

⁹⁸ El imperativo *μεινότε ἐν ἐμοὶ* tiene un significado más profundo que el simple *εἶπε* en el mismo sentido BULTMANN, *John* pp 535-536, puesto que exige la presencia de la gracia de Dios (Cf. BLASEY-MURRAY, *John* p 272; POBBER, *Aspecto* p 156).

⁹⁹ Cf. SCHAACKENBURG, *John III* p 133; FANNING, *Aspecto* pp 369-370.

¹⁰⁰ Cf. LÉON DUFOUR, *John II* p 136.

¹⁰¹ Cf. LÉON DUFOUR, *John II* p 136.

¹⁰² Cf. MATEOS, *Aspecto* n. 357.

¹⁰³ Según ZERWICK, *Origo* v. 117 "la permanencia de Cristo en nosotros y la permanencia nuestra en Cristo son dos aspectos correlativos e inseparables de una misma realidad". Cf. DE LA POTTERIE, *Épître* p 755; MOULON, *John* p 426.

sarmentis. Quien permanece en mí, y yo en él, éste producirá mucho fruto, pues sin mí no podéis hacer nada. Si alguien no permanece en mí, es echado fuera como un sarmiento, se seca, y los recogen, los echan al fuego y ardere.)

En el v. 5a el texto comienza con la misma expresión *εγω εμι* presente en 15,1. La primera afirmación *Jesús-vid* de 15,1 en relación con el *Padre viador*, se repite en 15,5a pero esta vez en estrecha relación con los *discípulos-sarmentos*: *εγω εμι η τεκελιος υμεις τε εθηκετε*.

El v. 5b de hecho explica que para el *discípulo* permanecer en *Jesús-vid* y que Jesús esté íntimamente unido a él, coincide con producir mucho fruto. La *prótasis* (ο μινον εν εμοι κερρα εν ωκοι) es *condición indispensable* para que se de una *apódosis fructífera* (ευτας οπει κερρον πολον).¹⁵⁴ Esta, en calidad de *elocutivo comitivo*, se apoya totalmente en la promesa de Jesús. Quien permanece en él no solamente produce continuamente fruto sino *mucho fruto*. El presente indicativo *οπει* lleva al máximo la expresividad de la comparación de Jesús.¹⁵⁵

Con el v. 5c Jesús afirma que la condición de comunión con él es un *χαρος* *ερον μη δυνατετε ποτε ονεν*. Esta solemne afirmación, que se añade al contenido del v. 4, aclara que la necesidad de comunión con Jesús es absoluta, pues sin ella el discípulo no puede hacer nada.¹⁵⁶ La combinación del aoristo y del presente hace que el presente especifique el aoristo.¹⁵⁷ La expresión *οι δυνατετε* no significa solamente la imposibilidad momentánea de producir fruto de los discípulos debido a una falta de disposición de su parte, sino una incapacidad real y permanente de hacer algo sin la comunión con Jesús.¹⁵⁸

El v. 6 *εην μη τις μενη εν εμοι, εβληθη εξω ως το κλημα και ερηκεθη και συνωγισθη κωκα και εις το πυρ βωθαιονον και καιετοι* (Si alguien no permanece en mí, es echado fuera como un sarmiento, se seca y los recogen, los echan al fuego y ardere) es la prolongación del anterior.

El v. 6a describe con la *prótasis* la trágica historia de quien no está en comunión con Jesús. *τεος μη τις μενη εν εμοι*, en contraposición a 15,4a *μινον εν εμοι*. Esta se puede transformar también en la amenaza de un futuro peligro. El pronombre singular *τις* expresa más claramente la universalidad: si alguien, todos los que... El aoristo *μενη* puede ser interpretado con un sentido futuro.¹⁵⁹ El texto se

¹⁵⁴ Cf. BLASS, *Grammatica* p 571; KEENER, *John* p 998-999.

¹⁵⁵ Cf. SEGALLA, *Structura* p 131.

¹⁵⁶ Cf. MOLONEY, *John* p 120.

¹⁵⁷ Esta construcción es común en Jn 1ef. 3,2; 5,19; 6,60; 8,43; 9,4; 16,34; 10,29; 12,30; 15,5; 16,12) Cf. BLASS, *Grammatica* p 481.

¹⁵⁸ Cf. DE LA POTTERIE, *Vérité I* p 428 y *Vérité II* p 863.

¹⁵⁹ Cf. PORTER, *Aspet* p 51.

dirige a los lectores y oyentes para invitarlos a reflexionar que deben permanecer unidos.

El v. 6b plantea la *apódosis*, que establece una ley de la naturaleza que conduce a la muerte puesta la inevitable amenaza de separación de los sarmientos de la vid¹⁰⁰ y describe a través de cinco *elocutivos comisivos* (dos aoristos gnómicos¹⁰¹ al singular: ἐβλήθη ἔξω καὶ ἐξηρανώθη, dos presentes al plural σπυροῦσιν καὶ εἰς τὸ πυρ βιάλλονται) y un presente al singular κάρω) el triste final de una vida separada de Cristo que, como el sarmiento separado de la vid, se seca y es utilizado para prender fuego.¹⁰²

Los aoristos gnómicos ἐβλήθη καὶ ἐξηρανώθη indican progresión en el futuro y marcan la irreversibilidad en el alejamiento.¹⁰³ El primer aoristo ἐβλήθη tiene las características de un *pasivo divino* e indica que Dios es el protagonista del juicio que se hará al discípulo. El segundo aoristo ἐξηρανώθη, presenta las consecuencias de este juicio y el sujeto es el sarmiento τὸ κῆμα. Estos aoristos *gnómicos* expresan una verdad válida siempre.¹⁰⁴

Los dos verbos que siguen σπυροῦσιν καὶ βιάλλονται, aunque están en presente y en plural, se pueden traducir con forma impersonal y al aoristo *se le recoge y se le echó al fuego*.¹⁰⁵ El quinto verbo κάρω se refiere igualmente a τὸ κῆμα que, estando seco, no sirve más que para hacer fuego. El conjunto de estos cinco verbos describe plásticamente la muerte a la que se entrega el que no permanece en comunión con Cristo.¹⁰⁶

Con el v. 7 se produce un cambio: εἰν μείνητε ἐν ἡμῖ καὶ τὰ ῥήματά μου ἐν ὑμῖν μείνῃ, ὁ εἶν θέλωτε ἀποπισθεῖ, καὶ γενήσεται ὑμῖν (Si permanecéis en mí y mis palabras permanecen en vosotros, podid lo que queráis y se os concederá). A la amenaza sigue una *promesa alentadora*. El texto describe la suerte feliz de los discípulos que están permanentemente en comunión con Jesús.

En el v. 7a la *prótasis* εἰν μείνητε ἐν ἡμῖ καὶ τὰ ῥήματά μου ἐν ὑμῖν μείνῃ (Si permanecéis en mí y mis palabras permanecen en vosotros), se enlaza con 15,4a (μὴ φοβέσθαι ἐν ἡμῖν) y presenta con los subjuntivos aoristos μείνητε y μείνῃ la *posibilidad de*

¹⁰⁰ Cf. PORTER, *Agony* p 222.

¹⁰¹ Según ZERWICK, *Griego n. 256* el *aoristo gnómico* es aquel aoristo cuya acción puede carecer de toda acción temporal e indicar solamente el hecho.

¹⁰² Por el contexto no parece que aquí se trate del fuego del infierno. Cf. SCHNACKENBURG, *Juan III* p 135.

¹⁰³ Cf. BLASS, *Grammatik* p 413; FARRIS, *Glossary* p BE4.

¹⁰⁴ Cf. ZERWICK, *Griego n. 256*, MOLONEY, *Johs* p 421.

¹⁰⁵ Cf. FANNINGI, *Agony* p 182.

¹⁰⁶ Cf. LEON-DUFOUR, *Juan IV* p 139.

comunion con Jesús y de *sintonía con sus palabras*. Hacemos notar que se está dando un cambio en el *permanecer en*; ya no se trata de "ya" sino de "*sus palabras*". Esto comporta que permanecer en Jesús coincide con la permanencia de sus palabras en los discípulos y se traduce en acoger la revelación que Jesús ha ofrecido.¹¹⁷ Las palabras de Jesús permanecen en el discípulo como un principio interior que se desarrolla progresivamente. La presencia de la *Palabra* es lo mismo que la presencia de la *Persona*.¹¹⁸ Los verbos *μνηστει* y *μνησθι*, no obstante ser expresados en aoristo, por la cercanía con el presente *θελητε*, adquieren un sentido de presente e indican que esta permanencia de los discípulos en Jesús y de sus palabras en ellos debe ser continua.¹¹⁹

En el v. 7b la *apódosis* presenta un *elocutivo directivo* constituido por un imperativo aoristo ἂ ἐν θέλει αἰτήσασθε (*pedid lo que queráis*), que se combina con un subjuntivo presente y es seguido por un *elocutivo comitativo* καὶ γενήσεται υμῖν que constituye una promesa que refuerza la confianza de los discípulos en su petición. El verbo *γενήσεται* es un pasivo divino e introduce indirectamente al Padre que otorgará a los discípulos lo que piden.¹²⁰

El v. 8 ἐν τούτῳ ἐδοξάσθη ὁ πατήρ μου, ἵνα καρπὸν πολλὸν φέρητε καὶ γενήσθε ἐαυτοῦ μαθηταί (En eso se manifiesta la gloria de mi Padre en que hayáis comenzado a dar fruto abundante por haberos hecho discípulos míos) hace referencia nuevamente al protagonista del comienzo de la narración, ο πατήρ μου (cf. Jn 15.1b), quien dirige toda la Historia de la Salvación.

En el v. 8a la expresión ἐν τούτῳ (ἐδοξάσθη ὁ πατήρ μου: En eso se manifiesta la gloria de mi Padre) se refiere a los vv 6-7 y retoma con fuerza la necesidad de estar unidos a Jesús. El aoristo ἐδοξάσθη¹²¹ resume la alabanza de Dios que se expresa luego con la frase explicativa ἵνα καρπὸν πολλὸν φέρητε¹²² καὶ γενήσθε ἐαυτοῦ μαθηταί de Rb y 8c. Los términos *δοξά*¹²³ y *δοξάζειν*¹²⁴ son muy comunes en Juan. El verbo *δοξάζειν* significa en voz activa *honrar, glorificar* (cf. Jn 5.23; 8.29.54; 31.19) y en voz pasiva *recibir honor, recibir gloria* (cf. Jn 2.22; 3.14; 7.39; 8.28; 12.16.23

¹¹⁷ Cf. STRATHMANN, *Glossarium* p 362; BEASLEY-MURRAY, *John* p 273.

¹¹⁸ Cf. SEGALLA, *Struttura* p 131

¹¹⁹ Cf. KETNER, *John* p 1010

¹²⁰ SCHNACKENBURG, *John III* p 136 añade: "La plegaria escucha de ser escuchada es un signo de la confianza que los cristianos tienen en el Padre. Cf. BROWN, *Juan* p 915

¹²¹ Cf. KITTEL, *δοξαζέω* GLNT II pp 1398-1400; ZERWICK, *Grego II*: 257

¹²² No obstante depender de *ἵνα*, que requiere siempre el subjuntivo, aquí en la construcción se da el futuro que puede indicar un efecto ulterior con cierta independencia de lo anterior. Cf. ZERWICK, *Grego II*: 342.

¹²³ Cf. Mt 3: 60 7: 1c 13: Jn 18

¹²⁴ Cf. Mt 1: 4-1c 9: Jn 23.

32,34; 13,1.31; 14,12; 15,7-13). In además habla de una *glorificación mutua* del Padre por el Hijo (cf. Jn 13,31b; 17,1b.4) y del Hijo por el Padre (cf. Jn 7,39; 12,16.23; 13,31a; 17,1a.5) y de una *autoglorificación* de sí mismo que el Padre realiza en el Hijo (cf. Jn 12,28; 13,32).¹²⁵

En el v. 8b se produce la primera explicación con la construcción *iva καρπὸν πολλὸν ὀφείτε* *ten que habéis comenzado a dar frón abundante*) que, como hemos dicho, tiene sentido explicativo: *porque producís mucho fruto*.¹²⁶ El presente subjuntivo *οφείτε* indica una relación de efecto que tiene como causa el aoristo *καὶ γενησθε* del v. 8c. La producción del fruto se da sólo a partir de la adhesión a Cristo como discípulos.¹²⁷ De este modo los subjuntivos aoristos *ἐδοξάσθη* y *γενήσθε* presentan una misma realidad dinámica que está a la imagen de la vid y los sarmientos

En el v. 8c *καὶ γενήσθε ἑαυτοὺς μαθηταὶ* (*por haberos hecho discípulos aívos*) la segunda explicación es que los Doce tengan cada vez más claro que deben *volverse discípulos de Jesús*. Esta es la concepción del *mathal* que Jesús ha propuesto al comienzo (cf. Jn 15,1-2). Nadie es discípulo acabado de Jesús. Esto hace que se transforme en alegría pues todos deben seguir siéndolo. La expresión *γενήσθε ἑαυτοὺς μαθηταὶ* presenta a los discípulos que comienzan el camino del seguimiento una posibilidad indefinida de crecer, puesto que *volverse discípulo* es un proyecto inacabado.¹²⁸ La condición de *ser discípulo es dinámica*. Se realiza en un obrar continuo en el que se va conformando su comunión con Jesús.¹²⁹

El Discurso de Jesús lleva a dos *converuencias*: 1) por un lado en relación con el *Padre-vidador* (cf. Jn 15,1) se afirma que la abundancia de los frutos es *gloria* del agricultor celeste; 2) por el otro en relación con los *discípulos-sarmientos*, se afirma que solamente a través de la permanencia en él, Jesús les hace producir mucho fruto.¹³⁰ El texto hasta ahora examinado, tiende a esto: animar a los discípulos para que produzcan fruto (cf. Jn 15,2a,b,c.4b.8b). La novedad del *mathal*, que Juan ha ofrecido, es su gran *concentración cristológica* con una función *parentético-exlesial*.¹³¹ La primera es puesta en evidencia en vista de la segunda. Los sarmientos en íntima comunión con la vid tienen la posibilidad de *dar frutos*, por consiguiente de ser fecundos. Para entender el significado del verbo

¹²⁵ Cf. HEHRMANS, *δοξάζω* DENT I pp 1057-8

¹²⁶ Cf. ZERWICK, *Analisis* 241; MATEOS, *Aspecto* n. 187

¹²⁷ Cf. PORTIER, *Aspect* pp 184, 222; FANNING, *Aspect* pp 269-270; MATEOS, *Aspecto* n. 187.

¹²⁸ Cf. DE LA POTTERIE, *Uvoti II* p 565.

¹²⁹ Cf. LEON-DU FOUR, *Juan II* p 141

¹³⁰ Cf. SEGALLA, *Structure* p 131.

¹³¹ FABRIS, *Uvoti* p 815 hace notar que "tal vez por este se ha escogido el singular *vid* y no el colectivo *viña*, para expresar la estrecha unión entre la cepa y los sarmientos".

μένειν, presente 7 veces en 8 versículos,¹³² hay que relacionarlo con la frase κοπιῶν-
 φερειν que aparece 6 veces en el texto que hemos analizado.¹³³ *Dar fruto* está
 vinculado a una *inserción vital* en Jesús que se realiza en la fórmula de la *mutua*
permanencia y estrecha comunión (cf. Jn 15,4a). Estas se concretan con la adhesión
 de los discípulos a las palabras de Jesús (cf. Jn 15,7b). *Permanecer en él, dar fruto*
 y *ser sus discípulos* son dimensiones que se sobrepone mutuamente.¹³⁴

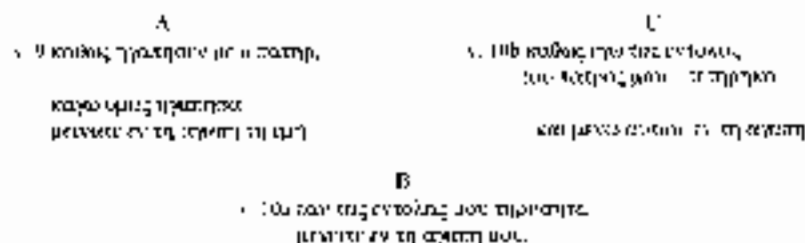
c. Jesús fuente y modelo del amor (cf. Jn 15,9-10)

9. καθὼς ἠγάπησέν με ὁ πατήρ, καθὼς ἐγὼς ἠγάπησα: μένω ἐν τῇ ἀγάπῃ τῆ ἡμῶν
 10. ἵνα ἐν ταῖς ἐντολαῖς μου τηρήσῃτε, μένῃτε ἐν τῇ ἀγάπῃ μου, καθὼς ἐγὼ τῶς ἐντολαῖς τοῦ
 πατρὸς μου τηρήσω καὶ μένω αὐτῷ ἐν τῇ ἀγάπῃ).

9. Igual que mi Padre me amó, también yo los he amado. Permaneced en mi amor.
 10. Si observáis mis mandamientos, permaneceréis en mi amor, como yo he observado los
 mandamientos de mi Padre y permanezco en su amor.

El texto en su globalidad nos propone con el v. 9 una nueva temática
 relacionada con los frutos que pueden producir los discípulos en comunión con
 Jesús (cf. v. 8b).¹³⁵ Esta se compone de dos elementos relacionados entre sí: *amar* -
 ἀγαπῶν / ἀμῶν - ἀγαπή y la expresión *observar mis mandamientos* τὰς ἐντολαῖς μου
 τηρεῖν (cf. Jn 15,9a,b,c,10b,d y 15,10a,e). El puente que une los dos elementos está
 constituido por la expresión *permanecer en μένειν ἐν* (cf. Jn 15,9c,10a).

La disposición de los términos de este texto pone en evidencia el intento de
 reconstruir una *jerarquía teológica y cristológica* del amor y de sus relaciones.



Hacemos notar algunos elementos interesantes presentes en el texto: 1. La
iniciativa del amor (ἀγαπῶν) comienza por el *Padre*, pasa por *Jesús* y llega hasta los
discípulos (A); 2. El aspecto permanente de la *comunión en el amor* es sugerido por

¹³² Cf. Jn 15,4a,c,d,5b,6a,7a,b

¹³³ Cf. Jn 15,2a,b,c,4b,8b

¹³⁴ Cf. FABRIS, *Giovanni* p.816.

¹³⁵ SCHNACKENBURG, Juan III p.137 no es de la misma opinión. Para él el v. 9 es una prolongación
 en profundidad del discurso de la vid con vistas al fruto que han de dar los discípulos.

el verbo *permanecer* (μεινέτω) que une los tres momentos (A - B - C) sirviendo de hilo conductor de todo el proceso: A. El *amor*, tanto de parte de Jesús, como de parte de los discípulos, se realiza mediante la *observancia* (τρεπεῖν) de los mandamientos. Los discípulos pueden guardar los mandamientos de Jesús (H), puesto que tienen en él un ejemplo de observancia (C). La fuente de este compromiso de realización hecha por parte de Jesús se vuelve un *programa de vida* para ellos.¹³⁶

En el v. 9a καθὼς ἐρέτησάν με ὁ πατήρ κίρις ἡγάπησα (*Igual que mi Padre me amó también yo los he amado*) la *prótesis* inicia con καθὼς, que no propone simplemente a Jesús como modelo para sus discípulos sino como *prototipo* y hasta *frente* de su comportamiento ético.¹³⁷ En el Discurso aparece el amor recíproco entre el Padre y el Hijo indicado por los aoristos ἡγάπησεν y ἡγάπησα (cf. Jn 15,9a).¹³⁸ Jesús anuncia a sus discípulos que la *frente* de su amor por ellos es el mismo amor del Padre para con él.¹³⁹

El v. 9b μένετε ἐν τῇ ἀγάπῃ τῇ ἐμῇ (*Permaneced en mi amor*) describe la *apódosis* con el imperativo aoristo μένετε que conserva la fuerza del presente que especifica una acción continua.¹⁴⁰ En este texto se ahonda más en el significado de las expresiones repetidas en el Discurso: μένετε ἐν ἐμοί (v. 4a), εἶναι αὐτὸ ἐν εὐαγγελίῳ (v. 4c), ἢ μένον ἐν ἐμοί (v. 5), εὐὸν μὴ τῆς μένῃ ἐν ἐμοί (v. 6), εἶναι μένετε ἐν ἐμοί (v. 7) y se completa con la expresión μένετε ἐν τῇ ἀγάπῃ τῇ ἐμῇ. Esta última frase dice más que las anteriores y sitúa a los discípulos en el corazón del misterio del amor. Se trata de que permanezcan arraigados en el mismo amor de Cristo.

Hablando del amor, la insistencia del *elocutivo directivo permaneced en el amor en el mío* μένετε ἐν τῇ ἀγάπῃ τῇ ἐμῇ subraya el papel de comunión vital que ofrece el Hijo que se encuentra entre sus discípulos.⁴

El v. 10 εἰάν τις ἐντολὰς μου τηρήσῃ, μένετε ἐν τῇ ἀγάπῃ μου, καθὼς ἐστὶ τῆς ἐντολὰς τοῦ πατρὸς μου τηρήσας καὶ μένω αὐτοῦ ἐν τῇ ἀγάπῃ (*Si observáis mis mandamientos, permaneceréis en mi amor, como yo he observado los mandamientos de mi Padre y permanezco en su amor*) da un paso adelante explicando en qué consiste la *permanencia* en el amor del Hijo. Este amor tiene que

¹³⁶ Cf. FABRIS, *Giornate* p. 818.

¹³⁷ Cf. LÉON DUFOLR, *Jean II* p. 144.

¹³⁸ SCHNACKENBURG, *Jean III* p. 137 hace notar que "este aoristo ἡγάπησας podría abarcar ya la entrega de Jesús a la muerte (Cf. v. 13) ... el discurso supone ya su muerte y apunta directamente a la resurrección postpascual".

¹³⁹ Cf. MOLONEY, *Joh* p. 421.

¹⁴⁰ Cf. FANNING, *Apokalyp* pp. 319-370.

⁴ Cf. LÉON-DUFOLR, *Jean II* p. 144.

demostrarse en la observancia de los mandamientos. Las palabras no bastan. Jesús dirige una fuerte invitación a actuar

En el v. 10a εἰν τῶς ἐντολαῖς μου τηρήσῃτε (si observáis mis mandamientos) la *πρότασις* describe con el subjuntivo asistido la condición para la comunión en el amor. Este texto retoma Jn 14,15.21.23 en donde *amar y guardar los mandamientos* son para los discípulos una sola cosa,¹⁴² por lo que no puede haber diferenciación alguna.

En el v. 10b μὲντε ἐν τῇ ἀγάπῃ μου (permaneceis en mi amor) la *ἀπόδοσις* presentada por un indicativo futuro con valor de *elocutivo comitivo* ejerce la función de una *promesa* que da fuerza a la observancia de los mandamientos y asegura su consecución del fin.

En el v. 10c καθὼς ἔγει τῶς ἐντολαῖς τοῦ πατρὸς μου τηρήκα καὶ μένω αὐτοῦ ἐν τῇ ἀγάπῃ (como yo he observado los mandamientos de mi Padre y permanezco en su amor) el segundo καθὼς no solamente propone a Jesús como *modelo de fidelidad* en la obediencia a los mandamientos del Padre (τηρήκα), sino que indica con el presente μένω que él es también el *modelo logrado de la comunión permanente* del amor con el Padre. Los discípulos deben repetir en su relación con Jesús lo que él ha hecho en relación con el Padre. El amor se debe manifestar en la observancia incondicional de los mandamientos.¹⁴³

d. *La alegría plena de Jesús constituye el dato de su revelación* (cf. Jn 15,11):

11 Τὸῦτε λέλλῃκα ὑμῖν ὅτι ἡ χαρὰ ἡ ἐμὴ ἐν ὑμῖν ἦ καὶ ἡ χαρὰ ὑμῶν πληροσθῆ.

11 *Os he dicho esto para que mi propia alegría este en vosotros y vuestra alegría sea total*

En el corazón del texto que estamos examinando se encuentra el tema de la *alegría*. Este está conectado con otros textos de los *Discursos* de Jesús en la *Última Cena* (cf. Jn 14,28; 16,20-24). Pero mientras en 14,28 la alegría de los discípulos es mencionada de paso, aquí se habla *enfáticamente* de la alegría que surge de la comunión con Cristo.¹⁴⁴

En el v. 11a el texto comienza con la característica *fórmula de Axióv*: Τὸῦτε λέλλῃκα ὑμῖν¹⁴⁵ (Os he dicho esto) que retoma la expresión de Jn 15,3 (τον λόγον

¹² Cf. BEASLEY-MURRAY, *John* p. 275.

¹³ Cf. MOLONEY, *John* p. 422.

¹⁴ Cf. SCHINACKENBURG, *John III* p. 138.

¹⁵ Esta fórmula se repite 5 veces en los *Discursos* de la *Última Cena* (cf. Jn 14,20; 15, 11; 16,14-25)

οι ελαληκε ουιν) y contextualiza las palabras de Jesús en el horizonte de su *revelación histórica* que se condensa en su amor y fidelidad y se vuelve fuente permanente de su alegría.¹⁴⁶ Permanecer en el amor del Padre (cf. Jn 15,10c), cuya obra ha completado, ésa es la *alegría* inexpressable de Jesús al final de su misión.¹⁴⁷

En el v. 11b la expresión *ἡνὰ ἢ χαρὰ ἢ ἐμὴ ἐν ὑμῖν ἢ ἴσται* que *mi propia alegría está en vosotros* toma el lugar de *ἡ ἡμετέρι ἢ ἐμῇ* (cf. Jn 15,9b). Es la primera vez en Jn que la *alegría* es presentada como *propiedad* de Jesús.¹⁴⁸ El adjetivo posesivo *ἡμετέρι* precedido por el artículo tiene un fuerte significado cristológico¹⁴⁹ e indica que todo lo que es de Jesús es también del Padre y todo lo que es del Padre es igualmente de Jesús.¹⁵⁰ Esta manera de expresarse es bastante común en el Evangelio.¹⁵¹ En el texto se introduce como novedad que la *misma alegría*, que Jesús experimenta de una manera especial en la noche de su traición, pasa como don suyo a los discípulos.¹⁵² Ella es el fundamento y la causa de su *alegría*. La *alegría* comunicada a los discípulos, como don interior y permanente de parte de Jesús, tiene como contenido su amor que se expresa en la fidelidad total.¹⁵³

En el v. 11c *καὶ ἡ, χαρὰ ὑμῶν πληροῦσθι* (*v. vuestra alegría llegue a plenitud*) el texto presenta esta *alegría* como promesa y anticipo en el presente de la alegría escatológica que deja entrever el verbo *πληροῦσθι*.¹⁵⁴ Es este el último término que se encuentra en el texto sobre la *alegría*. Ya desde ahora los discípulos poseen, en calidad de destinatarios de la Revelación del amor gratuito de Jesús, la *alegría* que está dinámicamente orientada a su plenitud.¹⁵⁵ Esta plenitud significa que la *alegría*, ya presente en ellos, durante su seguimiento llega a la perfección porque se completa con la *alegría* que Jesús les *da*, pues pasa a ser *alegría* pascual. Esta alegría que Jesús está viviendo al despedirse de ellos puede formar parte de la alegría que los discípulos experimentarán en el futuro. Es la *alegría* de la salvación

¹⁴⁶ Cf. DE LA POTTERIE, *Évang* I p 41; FABRIS, *Giovanni* p 818.

¹⁴⁷ Cf. LEÓN-DE FOUR, *Jean II* p 145.

¹⁴⁸ La misma expresión se encontrará en la Oración de Jesús (Jn 17,13).

¹⁴⁹ Cf. FERRARO, *Genève* p 106.

¹⁵⁰ Cf. FERRARO, *Genève* pp 190-191.

¹⁵¹ Cf. Citamos algunos ejemplos: *mi camino es hacer la voluntad* (4,34); *mi juicio es justo*... (5, 38); *mi corazón no me ha llegado todavía*... (7,8); *mi doctrina es en serio*... (7,16); *mi juicio es verdadero*... (8,16); *mi palabra no halla alegría en vosotros* (8,11); *mi paz os dejo*... (14,27); *mi Reino no es de este mundo*... (18,36).

¹⁵² Cf. SCHNACKENBURG, *Jean III* p 139; MORRILL, *Jgn* p 87.

¹⁵³ Cf. FABRIS, *Giovanni* p 818.

¹⁵⁴ Este verbo está presente cuatro veces en Jn (3,29; *la alegría del amigo del esposo*; 15,11; *la alegría de Jesús en los discípulos*; 16,24; *la alegría de los discípulos*; 17,13; *la alegría de Jesús y de los discípulos*).

¹⁵⁵ Cf. FABRIS, *Giovanni*, p 818.

que está llegando a su cumplimiento.¹⁵⁶ Este versículo que constituye el climax del texto (cf. Jn 15,1-11), al mismo tiempo sirve de transición al nuevo texto que describe el *mandamiento del amor* (cf. Jn 15,12-17).

2. *Actuar el mandamiento del amor recíproco: Estatuto de los amigos de Jesús*¹⁵⁷ (cf. Jn 15,12-17).¹⁵⁸

a. *Jesús fuente y modelo del amor recíproco* (cf. Jn 15,12-13):

12. οὕτω ἐσὶν ἡ ἐντολὴ ἡ ἐμὴ. ἵνα ἀγαπᾶτε ἀλλήλους καθὼς ἠγάπησα ὑμᾶς. ἵνα μείζονα ταύτης ἀγάπην οὐδέ τις ἔξει, ἵνα τις τὴν ψυχὴν αὐτοῦ θῆ ὑπὲρ τῶν φίλων αὐτοῦ.

12. *Este es el mandamiento mío que os doy como yo os he amado. 13. No hay amor más grande que dar la vida por los amigos.*

Con el v. 12a οὕτω ἐσὶν ἡ ἐντολὴ ἡ ἐμὴ (*este es el mandamiento mío*) nos encontramos con otro *logion* programático de Jesús que abre el texto, como ya había sucedido con ἡ ἀγάπη ἡ ἐμὴ (cf. Jn 15,9) y ἡ χάρις ἡ ἐμὴ (cf. Jn 15,11). En 15,10 Jesús había invitado a observar los mandamientos presentados en su pluralidad. Aquí todos se resumen en el mandamiento del amor.¹⁵⁹

En el v. 12b se presenta el contenido de este mandamiento con una frase explicativa ἵνα ἀγαπᾶτε ἀλλήλους (*que os améis unos a otros*) (cf. Jn 15,8b). La expresión ἵνα ἀγαπᾶτε tiene el significado de una orden expresada con un *είρηνατο direchtivo* indirecto. “*amense unos a otros*” y constituye la repetición del mandamiento que ya había sido dado por Jesús en el 1º Discurso (cf. Jn 13,34-35). La expresión ἀγαπᾶτε ἀλλήλους indica reciprocidad.

Con el v. 12c la frase concluye con una comparación καθὼς ἠγάπησα ὑμᾶς (*como yo os he amado*). Como en 15,9,10 aquí también Jesús se propone como *modelo de imitación* para sus discípulos. El acento y la novedad del amor, con respecto al mandamiento del A. T. (cf. Dt 6,4-5, Lev 19,18) están colocados en el καθὼς puesto al final de la frase para concluir la idea y completarla con su aplicación en el versículo siguiente.¹⁶⁰ El elemento específico que hace que el amor de los discípulos sea verdadero es que *amen de la misma manera* (καθὼς) como él los ha amado. Aparece claro el interés de la comunidad joánica de poner a Jesús como origen del *Estatuto* que vincula todos sus miembros.¹⁶¹ La novedad y la

¹⁵⁶ Cf. FERRARO, *Gioco* p. 102.

¹⁵⁷ Podemos definirlo como el *Código ético deontológico*.

¹⁵⁸ MOLONEY, *John* p. 474 también divide el texto en tres partes: el mandamiento de amar como Jesús ha amado (vs. 12-14) - el amor de Jesús ha establecido una nueva relación (vs. 15-16) - el mandamiento del amor (v. 17).

¹⁵⁹ Cf. SCHNAUCKENBURG, *John III* p. 138.

¹⁶⁰ La expresión καθὼς es muy común en Jn: Mc 8 / Mt 3 / Lc 17 - Jn 31.

¹⁶¹ Cf. Jn 3,11,23; 2 Jn 5.

fuerza de estas palabras se concentran en la presentación y comentario del mandamiento del amor en términos de *amistad*.¹⁶²

Con el v. 13a *μείζονα ταύτης ἀγάπην οὐδεὶς ἔχει (nadie tiene amor más grande que este)* Jesús alude al carácter insuperable de su amor por los hombres.¹⁶³ Dentro de los grados del amor Jesús está dando la preminencia al *amor de entrega*.

El v. 13b completa la premisa anterior con la construcción *ἵνα τις τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἢ ὑπὲρ τῶν φίλων αὐτοῦ (que dar la vida por los amigos)* y subraya el móvil de aquel que entrega su vida.¹⁶⁴ La expresión *τὴν ψυχὴν αὐτοῦ τίθειν* es común en Jn (cf. Jn 10,11,15,17; 13,37s; 15,13) y puede significar *arriesgar* o *donar* la propia vida.¹⁶⁵ La originalidad del amor emerge de la perspectiva de carácter religioso en la cual se coloca. En efecto *τὴν ψυχὴν αὐτοῦ τίθειν* con el infinitivo presente medio es la fórmula estereotipada que define el sentido salvífico de la muerte de Jesús en obediencia al Padre.¹⁶⁶ Sólo la autodonación y la entrega de su vida hacen posible el seguimiento de los discípulos y despierta en ellos la disponibilidad a repetir lo que Jesús ha hecho. El *αγάπη* de Jesús, realizado en forma de total donación de sí, dona a los discípulos la condición de *amigos*.¹⁶⁷

b. *El Estatuto de los amigos de Jesús* (cf. Jn 15,14-15):

14. ἵνα εἰς φίλοι μου ἴσθητε ἂν ἐγὼ ἐπέσταλμαι ὑμῖν. 15. οὐκ ἔτι λέγω ὑμῖν δούλους, ὅτι ὁ δούλος οὐκ ἔστιν ἰσθίον τοῦ κυρίου· ἡμεῖς δὲ εἴρηκα εὐχόμενοι, ὅτι πάντα ἃ ἠκούσα παρὰ τοῦ πατρὸς μου ἐπαύρισα ὑμῖν.

14. *Seréis amigos míos si hacéis lo que os mando.* 15. *Ya non os llamo más siervos, porque mi siervo no está al corriente de lo que hay que decirle; os llamo amigos porque os he comunicado todo lo que se me ha oído a mí Padre.*

Con el v. 14a *ἵνα εἰς φίλοι μου ἴσθητε (seréis amigos míos)* Jesús anuncia a través de la *ἀπόδοσις* que los discípulos pueden formar parte del *Grupo de los amigos* a una condición precisa, que explicará inmediatamente en la *πρόθεσις*. El título de *amigos* constituye para ellos un acicate para cumplir lo que Jesús les pide.

En el v. 14b se encuentra la *πρόθεσις ἐὶν κοινή ἢ ἐγὼ ἐπέσταλμαι ὑμῖν (si hacéis lo que os mando)* con la que Jesús pone a los discípulos como condición que

¹⁶² Cf. STÄHLIN, *εὐλογία* – GLNT XIV pp 1242-1243.

¹⁶³ Cf. ÉON-DE-FOUR, *Juan II* p 146.

¹⁶⁴ Cf. ZERWIK, *Córego* n. 409, LÉON-DUCOUR, *Juan II* p 146.

¹⁶⁵ Cf. SCHWEITZER, *ψυχή* GLNT XV p 1240-1242.

¹⁶⁶ Esta expresión se encuentra también en Jn 10,11-15,17-18, 13,37,38; 15,13. Cf. DE LA POTTERIE, *Évang* II p 770.

¹⁶⁷ Cf. SCHNACKENBURG, *Juan III* p 145; FABRIS, *Geonoma* p 219. Para una profundización del concepto de *φίλος*; ver KEENER, *Johán* pp 1004-1015.

practiquen lo que él les ordena. El verbo *κοιλεῖν* no parece tener aquí por objeto un comportamiento moral particular, sino la acogida de la Revelación de Dios, su misma voluntad. Los que practican el mandamiento de Jesús y responden concretamente a su amor, ya no tienen motivo para ser llamados siervos, serán simplemente sus *amigos*.¹⁵⁹

El v. 15a.b sigue explicando el motivo del cambio de entidad: *οὐκ ἐστὶν ἀγαπᾶν τὸ δουλεύειν*. *ὅτι ὁ δούλος οὐκ εἶδεν τί ποιεῖ κύριος ὁ κύριος* (Tu *non as illo amo scirena, porque un siervo no está al corriente de lo que hace su dueño*). Jesús precisa primero negativamente lo que no quiere que ellos sean: servidores que actúan con una relación de dependencia de su señor y sin ninguna comunicación, ni confianza con él.¹⁶⁰ Luego con *οὐ* explica el motivo de su decisión: el siervo no llega a conocer todo lo que el dueño tiene intención de hacer. El no comparte íntimamente con el dueño, porque no goza de su completa confianza. los amigos sí.¹⁶¹

Con el v. 15c Jesús explica por qué los *discípulos* han recibido el título de *amigos*. *ὅτις δε εἶρηκα υἱόν, ἵτι πάντα ἃ ἠκούσα παρὰ τοῦ πατρὸς μου ἐγνώρισά υἱὸν* (los *llamo amigos porque es he comunicado todo lo que le he oído a mi Padre*), puesto que Jesús ha compartido con ellos los secretos más profundos de Dios, toda la Revelación que el Padre le encargó. La *amistad* es la consecuencia del don que Jesús brinda a sus discípulos al hacerlos partícipes del *Estadato de los amigos*. Los *aristos* *ἠκούσα* y *ἐγνώρισά* indican una doble acción de Jesús. Una en relación con el Padre: *escuchar* y otra en relación con los discípulos: *dar a conocer, comunicar*.¹⁶² Esto crea un clima de reciprocidad *Padre-Jesús-discípulos* que define y establece las relaciones entre los amigos.¹⁶³ El Padre se vuelve amigo de los discípulos a través de Jesús y los discípulos corresponden al amor del Padre siendo amigos de Jesús.

c. *Επιλεγμένοι ἔσονται καὶ ἀποσταλέντες ἵνα παραστήσῃ ἡ πόλις τὴν βασιλείαν τοῦ οὐρανοῦ* (cf. Jn 15.16-17):

16. οὐκ ἔμελλε με ἐξελεῖσθε, ἀλλ' ἔγω ἐξελεῖσάμην υἱὸς καὶ ἔρηκα υἱὸς ἵνα ἡμεῖς ὑπάγητε καὶ κερძόν ἔρρητε καὶ ὁ κύριός ἡμῶν μένη, ἵνα ὅ τι ἂν εἰρήσητε τὸν πατέρα ἐν τοῖς ὄνοματι μου, δῶ ἡμῶν. 17. ταῦτα ἐντέλλομαι υἱόν, ἵνα ἀγαπᾶτε ἀλλήλους.

¹⁵⁹ Cf. DE LA POTTERIE, *Lesbè II* pp 485-504.

¹⁶⁰ El vocabulario de la esclavitud está presente entre los evangelistas: *δουλεύειν* (Mc 10: 45; Lc 3: 17; Jn 1), *δούλος* (Mc 5: 19; Mt 10: 24; Jn 11), Cf. DE LA POTTERIE, *Lesbè II* p 831, BEASLEY-MURRAY, *John* p 275, MOLONEY, *John* p 425.

¹⁶¹ Cf. KEENER, *John* pp 1013-1014.

¹⁶² Los Discursos de Jesús de la Última Cena y la Oración sacerdotal (Cf. Jn 13-17) tienen esta finalidad.

¹⁶³ Cf. MATEOS, *Aspectos* 2, 369-15; FABRIS, *Giornata* p 819

16. *No me elegisteis vosotros a mí, he yo quien os elegí a vosotros y os destiné a que os pongáis en camino y déis fruto y que vuestro fruto dure: así lo que le pedís al Padre, alegando mi nombre os lo dará* 17. *Esto es todo lo que os manda, que os améis unos a otros.*

Con el v. 16a *οὐκ ἐγὼ εἰλέξαμην ὑμᾶς, ἀλλ' ἐγὼ ἐξελέξαμην ὑμᾶς* (vosotros no me habéis elegido, he sido yo quien os elegí) Jesús aclara quién es el que ha tomado la iniciativa. Estas palabras no son una corrección al *Estado de los amigos*, sino una aclaratoria, que precisa la libre iniciativa de Jesús de escoger a los discípulos. En la perspectiva juánica la *amistad* expresa igualmente la confianza y la libertad de los discípulos en relación con Jesús. Sin embargo ella tiene siempre como origen la iniciativa de Jesús expresada con el pronombre personal *εγώ* contrapuesto a *υμῖν*.¹⁷¹ Para ser discípulos no basta querer seguir a Jesús, hace falta que él tome la iniciativa y escoja.¹⁷² Ahora Juan nos dice que también esta dimensión de la iniciativa de Jesús entra en el horizonte de la *amistad*.¹⁷³

El v. 16b completa la finalidad de la escogencia de Jesús: *ἵνα ὑμεῖς ὀψήθητε καὶ καρπὸν φέρετε καὶ ὁ καρπὸς ὑμῶν μένη* (para que os pongáis en camino y déis fruto y vuestro fruto dure). Esta afirmación de Jesús, introducida por el relator en el texto con *ἵνα*, sigue conservando la fuerza de un *elocutivo directivo* implícito que *Jo* le quiere dar.¹⁷⁴ pues Jesús no ha elegido a los discípulos solamente para que estén con él, sino para una *misión* específica, *para que vayan y produzcan fruto, un fruto que perdure*. Esta es la única manera para entrar en comunión con Dios y concretar el *Estado de los amigos de Jesús*.

Con el v. 16c *ἵνα ὁ τὶ ἢν ὀρήσητε τὸν πατέρα ἐν τῷ ὀνόματι μου δοῦν ὑμῖν* (así lo que pedís al Padre, alegando mi nombre, os lo dará) se indica que la oración de los discípulos y de la comunidad, hecha en nombre de Jesús, se vuelve infalible.¹⁷⁵ La expresión *ὡς ἂν τὶ ἢν ὀρήσητε* encierra el *elocutivo directivo* implícito "pedid" con el cual Jesús invita a sus discípulos en calidad de amigos de él a dirigirse a Dios en su nombre. Su oración está estrechamente unida a la misión. En la medida en que ellos producen frutos, confirmando la misión para la que él los ha escogido, todas sus peticiones serán atendidas por el Padre.¹⁷⁶ La expresión *δοῦν ὑμῖν* es un *elocutivo comitivo* que encierra una promesa.

¹⁷¹ Cf. ZERWIK, *Origen* n. 198.

¹⁷² Este tema es común en Juan (Cf. 6, 70; 13, 18; 15, 16, 19).

¹⁷³ Juan resume de una manera enfática en esta frase lo que los Sinópticos proponen en las diferentes llamadas de los primeros discípulos. Cf. DODD, *Tradición* p. 305.

¹⁷⁴ Cf. DODD, *Tradición* p. 349 n. 39.

¹⁷⁵ Voces y frases semejantes se encuentran en Jn 14, 13-14; 15, 16; 16, 24. Cf. DE LA POTTERIE, *L'écrit* Jpp. 365-366.

¹⁷⁶ Cf. MURPHY, *Joh* p. 425.

Finalmente con el v. 17a Jesús concluye sus palabras haciendo presente nuevamente su mandato: τοῦτα ἐντέλλομαι ὑμῖν (esto os mando). El verbo ἐντέλλομαι cuya raíz está relacionada con ἐντολή (cf. vv. 10,12) expresa en Juan una iniciativa de Dios con respecto a Jesús (cf. Jn 14,31) o de Jesús con respecto a los discípulos (cf. Jn 15,14,17).

En el v. 17b ἵνα ἀγαπᾶτε ἀλλήλους (que os améis unos a otros) la construcción encierra nuevamente el *elocutivo directivo* subyacente al comando anterior: *dámense unos a otros*. El amor de Jesús, vivido como donación extrema, constituye la base del *Estatuto de amigos* aplicado a los discípulos. En este último versículo está sobrentendido lo que anteriormente se había dicho en el v. 12 σκεπασθὲν ἀλλήλους καθὼς ἐραπέσα ὑμᾶς.

V* Las características de Jn 15,1-17:

Desde nuestro punto de vista las características del texto se concentran en el tema de la alegría. El *Discurso* (cf. Jn 15,1-17), que hasta el momento Jesús ha dirigido a los discípulos: ταῦτα λέγατοκα ὑμῖν (cf. Jn 15,11a), tiene como finalidad que su *alegría* esté en su corazón de discípulos y misioneros y que esta *alegría* logre su plenitud y perfección: ἵνα ἡ χαρὰ ἡ ἐμὴ ἐν ὑμῖν ἡ καὶ ἡ χαρὰ ὑμῶν πληρωθῆ (cf. Jn 15,11b).

Es interesante notar como en el centro del *Discurso* de Jesús que hemos examinado (cf. Jn 15,9-13) la expresión ἡ χαρὰ ἡ ἐμὴ (cf. Jn 15,11) se encuentra concéntricamente relacionada con las dos afirmaciones ἡ ἀγάπη ἡ ἐμὴ (cf. Jn 15,9) y ἡ ἐντολή ἡ ἐμὴ (cf. Jn 15,12) construyendo el hilo conductor del discurso: *amor de Jesús - alegría de Jesús - mandamiento del amor*:

Jn 15,9: ἀγαπᾶν – μένειν ἐν τῇ ἀγάπῃ τῆ ἐμῇ

Jn 15,10: τηρεῖν τὰς ἐντάλας – μένειν ἐν τῇ ἀγάπῃ μου

Jn 15,11: ἡ χαρὰ ἡ ἐμὴ – ἡ χαρὰ ὑμῶν

Jn 15,12: ἡ ἐντολή ἡ ἐμὴ – ἀγαπᾶν ἀλλήλους καθὼς ἐραπέσα ὑμᾶς

Jn 15,13: σκεπασθὲν ἔχειν – τὴν ἐσχθὴν αὐτοῦ τῆθησαι

La *alegría* de Jesús manifiesta como contenido una esencial referencia al Padre establecida por el amor y por la obediencia a su mandamiento. Esta *alegría* tiene un desemboque en el amor de los discípulos y en ser amado por ellos mediante la observancia de su mandamiento.¹³⁷ En la medida en que los discípulos viven la comunión con Jesús mediante la obediencia al mandamiento del amor recibirán la plenitud del don de la alegría.¹³⁸ Esta los acompañará continuamente y marcará sus connotaciones, su seguimiento y su misión.

¹³⁷ Cf. FERRARO, *Gioia* p.101

¹³⁸ Cf. MURRIET, *Joy* p.107; ESTRADA, *Lies* p.268.

La *alegría* de Jesús (cf. Jn 15,11) está estrechamente vinculada con el *amor* hacia el Padre y los discípulos (cf. Jn 15,9.bis.c.10b.c.12b.c.13a.17) y es el fruto exquisito del mismo. La alegría que nace en el amor y se fortalece en él.

La *alegría* de los discípulos tiene como contenido la misma *alegría* de Jesús. Consiste en ser amados por él, guardar su mandamiento y amarlo, permaneciendo en la comunión de su amor.¹⁸¹ Jesús pide a los discípulos que vayan haciendo propia esa misma *alegría* que han recibido como don en el camino de la misión. Es un mandato y un compromiso.

3. LA ALEGRÍA DE JESÚS SERÁ LA ALEGRÍA DE LOS DISCÍPULOS (Cf. Jn 16,16-24)

En Jn 14,31 al final del *Primer Discurso* (cf. Jn 14,1-31), Jesús invita a los discípulos a levantarse de la mesa y salir. Pero el Redactor sigue ofreciendo todavía un *Segundo Discurso de Jesús* (cf. Jn 15,1-16,33) que concluye con una *Oración dirigida al Padre* (cf. Jn 17,1-26).

El tercer texto que analizaremos es Jn 16,16-24 que pertenece exclusivamente a la tradición joánica y, como el texto anterior, forma parte del *Segundo Discurso de despedida de Jesús* (cf. Jn 15,1-16,33) pronunciado ante los discípulos durante la *Última Cena*.

I. Fijemos nuestra atención en el contexto que ofrece Jn 16,1-33.

1a. El contexto más amplio de Jn 16,16-24 es Jn 15,1-16,33 que constituye el *Segundo Discurso* de Jesús y narra por partes cómo permanecer en Jesús y actuar el mandamiento del amor recíproco (cf. Jn 15,1-17), la reacción de odio del mundo hacia los discípulos (cf. Jn 15,18-25), la promesa del Paráclito (cf. Jn 15,26-16,15), la partida y la nueva venida de Jesús (cf. Jn 16,16-24) y la reacción de los discípulos (cf. Jn 16,25-33).

15,1-17: Permanecer en Jesús y actuar el mandamiento del amor

15,18-25: El odio del mundo

15,26-16,15: La promesa del Paráclito

16,16-24: Partida y nueva venida de Jesús

16,25-33: Reacción de los discípulos y respuesta de Jesús

1b. Este contexto presenta algunas repeticiones como la *venida del Espíritu de la verdad sobre los discípulos después de la partida de Jesús* (cf. Jn 15,26, 16,7.13), la *separación de Jesús de sus discípulos* (cf. Jn 16,5.7.10.28).

¹⁸¹ Cf. BULTMANN, *John* p. 541; MURRICE, *Joy* p. 89; FERRARO, *Como* p. 181.

Notamos en el contexto algunas *contradicciones* entre 15,15a en el que Jesús dice a sus discípulos que *ya no los llama siervos sino amigos* y 15,20b.c en el que él mismo hace la *comparación entre el dueño y el servidor* para explicar la condición de los discípulos expuestos a la persecución; entre 15,15b.c en el que Jesús subraya que *él ha hecho conocer a los discípulos todo lo que ha escuchado del Padre* y 16,12 en el que declara a los discípulos que *tiene todavía muchas cosas que decirles pero que no están en capacidad de escucharlas*. Estas parecen debilitar la unidad del texto. Al mismo tiempo se perciben *elementos recurrentes* que fortalecen el entramado del discurso como la expresión *ταυτα λελοληκα υμιν* (6 veces), los verbos *λολων* (13 veces), *λεγειν* (11 veces), *ειπειν* (7 veces), *εντολμασθαι* (2 veces), *ερωτων* (1 vez), *αποκρισεσθαι* (1 vez), los sustantivos *λογος* (2 veces), *ρημα* (1 vez), que definen el rol de Jesús como revelador de lo que conoce.

La figura de Jesús aparece como el *actuante principal* relacionado con el Padre y los discípulos. Estas relaciones están expresadas por el verbo *αρχων* (5 veces) y el sustantivo *αρχη* (4 veces).

2. El *contexto inmediato* está formado por los textos 16,4b-15 y 16,25-33 que presentan *dos nuevos actuantes secundarios*. Uno negativo, el *κοσμος* (8 veces)¹² en pugna con Jesús, el cual, ante su alejamiento (cf. Jn 16,5a.b.10), se opondrá a los discípulos (cf. Jn 16,20). Otro positivo, el *πνευμα* (2 veces) que será enviado por él como actuante positivo para enfrentarse al mundo (cf. Jn 16,7-11), asistir a los discípulos (cf. Jn 16,12-14) para que venzan al mundo, como él lo venció (cf. Jn 16,33). Por encima de todo se cierne el Padre como aquel que conduce la trama de la Historia a favor de la comunidad (cf. Jn 16,17. 23.25.26.27 28.bis.33).

II. Circunscripción del texto y elaboración de su estructura (cf. Jn 16,16-24)

16. Μικρον και ουδεα θεωρειτε με: και πάλιν μικρόν και ὄψασθε με.¹³

17. εἶπαν οὖν ἐκ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ πρὸς ἑαλιμαίους,

τί ἔστιν τούτου ὃ λέγει ἡμῖν,

μικρόν και οὐ θεωρεῖτέ με: και πάλιν μικρόν και ὄψασθε με:

καί. Ὅτι ἠγάπα πρὸς τὸν πατέρα;

18. ἔλεγον οὖν. Τί ἐστιν τούτου [ὃ λέγει]¹⁴ τὸ μικρόν: οὐκ αἰδομεν τί λογιῖ.

¹² Cf. 16,8.11.20.21.28a.b.33a.b.

¹³ Muchas manuscrito importantes (P5, P66, x, B, D, I, W y otros) tienen la fórmula breve *ὄψασθε με*. Otros tienen la fórmula larga *ὄψασθε με ὅτι ἠγάπα πρὸς τὸν πατέρα*. La D, Q y muchas más). La fórmula larga parece una añadidura de un copista puesta para aclarar el texto. Por esto la descartamos. Cf. BROWN, *loc. cit.* p. 982.

¹⁴ Conservan u *λεγει* 6x2, A, B, D2, L, D, Q, Y y muchos otros; omiten o *λεγει* 1P5, P66, κ*, D*, W y algunos más. En este caso es difícil decidir cuál es la lección original.

19. ἔρην [ὡ] ἠκουίς ὅτι ἤβελον αἰτίαν ἔρωτόν, καὶ εἶπεν αὐτοῖς,
Περὶ τούτου ζητεῖτε μετ' ἀλλήλων ὅτι εἶπον,
μικρὸν καὶ οὐ θεωρεῖτέ με, καὶ πόλιν μικρὸν καὶ ὄκισθό με·
20. ἐρήν ἐρήν λέγω ὑμῖν ὅτι κλάσσετε καὶ βρηνήσατε ἑαυτοὺς,
ὁ θεὸς κρίσιος χρηθήσεται·
ὑμεῖς λυπηθήσεσθε, ἀλλ' ἡ λύπη ὑμῶν εἰς χαρὴν γενήσεται.
21. ἡ γυνὴ ὅταν τίκτη λύπην ἔχει, ὅτι ἦλθεν ἡ ὥρα αὐτῆς·
ὅταν δὲ γενήσῃ τὸ παιδίον, οὐκέτι μνημονεύει τῆς θλίψεως,
διὰ τὴν χαρὴν ὅτι ἐγενήθη ἄνθρωπος εἰς τὴν κόσμον.
22. καὶ ὑμεῖς οὖν νῦν μὲν λύπην ἔχετε·¹⁴⁵
πόλιν δὲ ὑψομα ἡμῶν, καὶ χρηθήσεται ὑμῶν ἡ κερδαία,
καὶ τὴν χαρὴν ὑμῶν οὐδέτις εἴσει·¹⁴⁶ ἀπ' ἡμῶν.
23. καὶ ἐν ἑκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ ἐμὲ οὐκ ἐροθήσετε οὐδέν,
ἀρήν ἔρήν λέγω ὑμῖν,
ὅτι οἰθήσεται τὸν πατέρα ἐν τῷ ὀνόματι μου δώσει ὑμῖν.¹⁴⁷
24. ἔως ἄρτι οὐκ ἠτήσατε οὐδέν ἐν τῷ ὀνόματι μου·
αἰτεῖτε καὶ λήψετε. ἵνα ἡ χαρὰ ὑμῶν ἢ πεπληρωμένη.
16. *"Dentro de poco va a no me veréis, pero poco más tarde me volveréis a ver".*
17. Comentaban entonces algunos discípulos:
*"¿Qué significa eso de 'dentro de poco va a no me veréis,
pero poco más tarde me volveréis a ver'
y eso de 'me voy con el Padre'?"*
18. Y se preguntaban: *"¿Qué significa eso poco? No entendemos qué significa"*
19. Comprendió Jesús que querían preguntarle
y les dijo: *"Estáis discutiendo de eso que os he dicho:
'Dentro de poco va a no me veréis, pero poco más tarde me volveréis a ver.'"*
20. *En verdad os digo,*
as asegura que lloraréis y os lamentaréis vosotros,
mientras el mundo estará alegre,
pero vuestra pena acabará en alegría.
21. *Cuando una mujer va a dar a luz siente angustia*
porque se ha llegado su hora.

¹⁴⁵ Tienen el presente *εχετε* (P22, u*, B, C, W^a, D y muchos más). Tienen el futuro *ἐρῶν* (P46, u2, A, D, W, Q, Y y muchos más). Parece que el futuro *εἴχετε* ha sido introducido por un copista para concordarlo con el futuro *λυπηθήσεσθε* del v. 20.

¹⁴⁶ Tienen el presente *αἴσει* (P22, u, A, C, D, L, D, Q, Y y muchos más). Tienen el futuro *αἴσει* (P5, B, D*, E, G, H y algunos más). No obstante la antigüedad de los manuscritos que proponen el futuro, parece que el copista cambió el futuro por el presente por motivo de concordancia.

¹⁴⁷ Tienen la construcción *ἐν τῷ ὀνόματι μου δώσει ὑμῖν* (P22, A, C3, D, W, Q, Y y muchos otros). Tienen la construcción *δώσει ὑμῖν ἐν τῷ ὀνόματι μου* (P5, u, B, C*, L, D y algunos más). Es preferible la primera construcción por estar más unida a *αἰτήσθητε*, que parece adecuarse mejor al estilo de oración de la frase.

*pero, en cuanto da a luz al niño, ni se acuerda del aparato,
por la alegría de que un hombre haya nacido al mundo.*

22. *Por eso ahora también vosotros estáis tristes. En verdad en verdad os digo,
pero cuando vuelva a veros, os alegraréis profundamente
y esa alegría vuestra no os la quitará nadie.*
23. *Ese día no me preguntaréis nada.
En verdad en verdad os digo, si alegráis mi nombre,
el Padre os dará lo que le pidáis.*
24. *Hasta ahora no habéis podido nada alegrando mi nombre.
Pedid y recibiréis, así vuestra alegría será completa¹⁸².*

1. La *unidad* de la perícopa es dada sobre todo por la presencia de Jesús como *actuante principal* (cf. Jn 16,19) y *protagonista* del Discurso. Los pronombres *ἐγώ* (7 veces), *αὐτός* (2 veces), el adjetivo *ἦμι* (2 veces) ponen en evidencia su persona. El Padre (cf. Jn 16,17.23) juega un papel importante aunque silencioso en calidad de *actuante secundario* pues es presentado como quien recibe a Jesús de vuelta de su misión cumplida (1 vez) y escucha la oración de los discípulos (1 vez). Los discípulos (cf. Jn 16,17) tampoco intervienen, constituyen los *destinatarios* de la Palabra de Jesús y son identificados con los pronombres *ἡμεῖς* (1 vez), *οὗτοι* (3 veces), *ἡμῶν* (5 veces), *ἡμῖν* (3 veces), *ὑμεῖς* (1 vez), *ἀλλήλοις* (2 veces).

Hay también términos que componen *campos semánticos* bastante definidos que están marcados por una ambigüedad claramente planteada por el redactor.¹⁸³ Entre ellos destaca la tensión entre el sufrimiento y la alegría en el contexto de la Historia, juntamente con otros verbos que expresan relaciones interpersonales:

- *sufrimiento*: *κλαίειν* (cf. 16,20), *θρηνεῖν* (cf. 6,20), *λυπεῖσθε* (cf. 16,20), *λαλεῖ* (cf. 16,20.21.22) y *θλιβεῖς* (16,21);
- *alegría*: *χαίρειν* (cf. 16,20.22), *χαρὰ* (cf. 16,20.21.22.24);
- *pedir-preguntar*: *ερωτῶν* (cf. 16,19.23), *αἰτεῖν* (cf. 16,23.24.bis),
- *dar-recibir*: *δίδωμι* y *λαμβάνειν* (cf. 16,23.24),
- *ver-comprender*: *θεωρεῖν* (cf. 16,16.17.19), *οἶον* (cf. 16, 16.17.19);
- *hablar-decir*: *λαλεῖν* / *λεγειν* *τιπὼν* (cf. 16,17.bis.18a.b.c.19.bis.20).

2. La estructura del *texto* (Jn 16,16-24) presenta una forma concéntrica:

16,16-18. La incomprensión de los discípulos.

16,19-22. El paso de la tristeza a la alegría

¹⁸² Cf. ESTRADA, *Genia* p.271

III. Análisis de la trama y profundización del drama que se origina.

Haciendo el análisis de la **trama** se evidencia a Jesús como el *protagonista* de la acción que con sus palabras brinda al discurso los tiempos y modos del drama

a. La *relación de Jesús con los discípulos*, considerados en el texto como destinatarios del discurso, está planteada por la triple afirmación μικρόν και οὐ θεωρεῖτέ με, καὶ πάλιν μικρόν και ὄψεσθε με (*dentro de poco va no me veréis, pero poco más tarde me volveréis a ver*) (cf. Jn 16,16.17.19) y la doble notificación de incomprensión de los discípulos (cf. Jn 16,17a) εἶπεν οὖν ἐκ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ πρὸς ἀλλήλους τί ἐστὶν τοῦτο ὃ λέγει ἡμῖν, μικρόν και οὐ θεωρεῖτέ με, και πάλιν μικρόν και ὄψεσθε με; (*comunicaron entonces algunos discípulos: „qué significa lo que nos dice?“*) y (cf. Jn 16,18) Τι ἐστὶν τοῦτο [ὃ λέγει] τὸ μικρόν; οὐκ οἶδμεν τί λαλεῖ. (*¿Qué significa ese poco que dice? ,no sabemos que significa“*).

b. Se percibe una relación de Jesús, *actuante principal* y los discípulos, *destinatarios* del Discurso, con el Padre, *actuante secundario positivo*, quien constituye la *meta* del regreso del hijo (cf. Jn 16,17) y el término al cual los discípulos deben dirigir su oración en nombre de Jesús (cf. Jn 16,23). Surge así un *triángulo relacional positivo*: Padre – Jesús – discípulos que establece el entramado del discurso.

c. A este triángulo relacional positivo se opone un segundo *actuante negativo* el mundo (cf. Jn 16,20c) quien reacciona constantemente en contra de los discípulos.

IV. El estudio del texto (Jn 16,16-24).

Dividiremos el texto en tres partes: *la incomprensión de los discípulos* (cf. Jn 16,16-18), *el paso de la tristeza a la alegría* (cf. Jn 16,19-22) y *la promesa del cumplimiento de la oración* (cf. Jn 16,23-24), nos permite profundizar el sentido de las palabras de Jesús.

1. *La incomprensión de los discípulos ante las palabras de Jesús* (cf. Jn 16,16-18):

16. Μικρόν¹⁰⁶ και οὐκ οἶσθε θεωρεῖτέ με, και πάλιν μικρόν και ὄψεσθε με. 17. εἶπεν οὖν ἐκ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ πρὸς ἀλλήλους, Τί ἐστὶν τοῦτο ὃ λέγει ἡμῖν, μικρόν και οὐ θεωρεῖτέ με, και πάλιν μικρόν και ὄψεσθε με; και, Ὅτι ὑπόγω πρὸς τὸν πατέρα; 18. Ἰακώβ οὖν, Τί ἐστὶν τοῦτο [ὃ λέγει] τὸ μικρόν; οὐκ οἶδμεν τί λαλεῖ.

¹⁰⁶ Aunque en la los diálogos son bastante prolongados, sin embargo hay términos, como este, que hacen entender que se está comenzando un diálogo particular sobre un determinado tema. Cf. DODD, *Tradición* p 319, n.6.

16. "Dentro de poco ya no me veréis, pero poco más tarde me volveréis a ver". 17. Comentarán entonces algunas discípulas: "¿Qué significa eso de 'dentro de poco ya no me veréis, pero poco más tarde me volveréis a ver' y eso de 'me voy con el Padre'?" 18. Y se preguntaban: "¿Qué significa ese poco?"

El término $\mu\epsilon\lambda\lambda\omega$, repetido 7 veces en 4 versículos lleva al lector a reflexionar acerca de una situación que preocupa a la comunidad. La oscuridad de este lenguaje, que resultaba enigmático para los discípulos y para los lectores, estriba en la repetición consecutiva de $\mu\epsilon\lambda\lambda\omega$ relacionado respectivamente con $\omega\upsilon\kappa\epsilon\iota\tau\alpha\iota\ \theta\epsilon\omega\pi\epsilon\upsilon\sigma\iota\mu\epsilon$ ¹⁹¹ (no-ver más a Jesús) y $\kappa\alpha\iota\ \alpha\pi\epsilon\upsilon\sigma\iota\mu\epsilon$ (volver a verlo),¹⁹² en el que se señala una ruptura entre el presente y el futuro de la Historia.

En el v. 16 $\mu\epsilon\lambda\lambda\omega\ \kappa\alpha\iota\ \omega\upsilon\kappa\epsilon\iota\tau\alpha\iota$ ¹⁹³ $\theta\epsilon\omega\pi\epsilon\upsilon\sigma\iota\mu\epsilon$, $\kappa\alpha\iota\ \mu\epsilon\lambda\lambda\omega\ \mu\epsilon\lambda\lambda\omega\ \kappa\alpha\iota\ \omega\upsilon\kappa\epsilon\iota\tau\alpha\iota$ $\mu\epsilon$ (dentro de poco ya no me veréis, pero poco más tarde me volveréis a ver) vemos que el primer $\mu\epsilon\lambda\lambda\omega$ (cf. Jn 16,16a.17c.19d) que precede el verbo $\theta\epsilon\omega\pi\epsilon\upsilon\sigma\iota\mu\epsilon$ al presente parece referirse al momento de la separación de Jesús de los discípulos causada por la muerte de este.¹⁹⁴ Este $\mu\epsilon\lambda\lambda\omega$ expresado por $\theta\epsilon\omega\pi\epsilon\upsilon\sigma\iota\mu\epsilon$ no requiere todavía de la experiencia del resucitado (cf. Jn 20,12.14). El segundo $\mu\epsilon\lambda\lambda\omega$ (cf. Jn 16,16b.17d.19e), que precede el verbo $\alpha\pi\epsilon\upsilon\sigma\iota\mu\epsilon$ al futuro ($\omega\upsilon\kappa\epsilon\iota\tau\alpha\iota$) parece referirse a la experiencia pascual de Jesús con los discípulos.¹⁹⁵ Esto se deduce del hecho que en la descripción de las apariciones del resucitado Jn utiliza siempre el verbo $\alpha\pi\epsilon\upsilon\sigma\iota\mu\epsilon$ (cf. Jn 20.18.20.25.bis.27.29.bis).

La escogencia de los dos verbos $\theta\epsilon\omega\pi\epsilon\upsilon\sigma\iota\mu\epsilon$ y $\alpha\pi\epsilon\upsilon\sigma\iota\mu\epsilon$ refuerza la idea de la distinción de los dos periodos prepaschal y postpaschal.¹⁹⁶ No obstante el tiempo presente, $\theta\epsilon\omega\pi\epsilon\upsilon\sigma\iota\mu\epsilon$ puede tener un sentido futuro.¹⁹⁷

La expresión $\omega\upsilon\kappa\epsilon\iota\tau\alpha\iota$ ¹⁹⁸ se repite en los oráculos proféticos para indicar un cambio decisivo en la Historia de la Salvación gracias a la intervención de Dios.¹⁹⁹

¹⁹¹ El verbo $\theta\epsilon\omega\pi\epsilon\upsilon\sigma\iota\mu\epsilon$ es común en Jn e indica ver, contemplar (Mc 7 / Mt 2 / Lc 7 / Jn 24).

¹⁹² El verbo $\alpha\pi\epsilon\upsilon\sigma\iota\mu\epsilon$ es común en Jn (Mc 7 / Mt 13 / Lc 14 / Jn 51) y además de los significados de $\theta\epsilon\omega\pi\epsilon\upsilon\sigma\iota\mu\epsilon$ tiene también el de hacer experimentar.

¹⁹³ La negación $\omega\upsilon\kappa\epsilon\iota\tau\alpha\iota$ es común en Jn (cf. Mc 7 / Mt 2 / Lc 4 / Jn 12).

¹⁹⁴ Según JEREMÍAS, *Teología* p. 330 el primer $\mu\epsilon\lambda\lambda\omega$ se refiere al tiempo breve que precedió a la pasión, el otro $\mu\epsilon\lambda\lambda\omega$ tiene una explicación en las lenguas semíticas que indica un periodo indeterminado de tiempo. Cf. FERRARO, *Giota* p. 105.

¹⁹⁵ Cf. FERRARO, *Giota* p. 105; NEGROVIA, *Giota* p. 170.

¹⁹⁶ Cf. LA POTTERIE, *Kérite I* p. 349, n. 63 afirma que "a una visión más sensible ($\theta\epsilon\omega\pi\epsilon\upsilon\sigma\iota\mu\epsilon$) sucederá un mirar más espiritual ($\alpha\pi\epsilon\upsilon\sigma\iota\mu\epsilon$) después de la glorificación". Cf. FERRARO, *Giota* p. 106. Es contrario MICHAELIS, $\alpha\pi\epsilon\upsilon\sigma\iota\mu\epsilon$ GLN I VIII pp. 1019-1020.

¹⁹⁷ Cf. DUBOIS, *Jn, exegesis* p. 196; LA POTTERIE, *Kérite II* p. 356, n. 79 y p. 473.

¹⁹⁸ La negación $\omega\upsilon\kappa\epsilon\iota\tau\alpha\iota$ es común en Jn: Mc 7 / Mt 2 / Lc 4 / Jn 12.

¹⁹⁹ Cf. Is 10,25, 26,20; 29,17; Jer 51,33, 18,14.

En nuestro texto esta intervención se pudiera ver en una perspectiva escatológica que oscila entre la anticipación actual y el cumplimiento futuro.¹⁹⁹ Creemos que este problema encierra una doble respuesta: a) en el *plano histórico* Jesús habla a sus discípulos de su muerte y resurrección y de los encuentros pascales *dentro de poco no me veréis y dentro de otro poco y me volveréis a ver*;²⁰⁰ b) en el *plano redaccional* el evangelista escribe para la comunidad de los creyentes, después de la Pascua, y se refiere a la separación de Jesús que va al Padre y a su vuelta escatológica definitiva.²⁰¹

El *maschal* de Jesús dirigido a los discípulos entra en el grupo de los *dichos* que describen su pasión-muerte-resurrección puestas en relación con su separación de ellos.²⁰² Pero ¿se trata solamente de la experiencia pascal de los discípulos, o esta experiencia incluye también la presencia permanente de Jesús en la comunidad? ¿Hay alguna relación entre esta última experiencia y la parusia del Señor? No es fácil discernir si el *momento nuevo* se refiere a la resurrección o a la parusia.

En el v. 17a είναι εἰς ἐκ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ πρὸς ἀλλήλους. Τί ἐστιν τοῦτο ὃ λέγει ἡμῖν, μικρὸν και εὖ θεωρεῖτέ με, καὶ πόλιν μικρὸν και ὄψεσθε με: και. "Οτι ἰστέον πρὸς τὸν πατέρα: 4 *Comentario entonces algunas las discipulias*: "¿Qué significa eso de 'dentro de poco no me veréis, pero pronto más tarde me volveréis a ver' y eso de 'me voy con el Padre'?") la expresión ἐκ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ constituye un *genitivo partitivo* ya que puede ser traducida como si tuviese un sujeto implícito *algunos de entre los discípulos*.²⁰³

En el v. 17b la construcción "Οτι ἰστέον πρὸς τὸν πατέρα: (y eso de me voy con el Padre?) revela que solamente Jesús puede ir hacia el Padre del cual había venido por sí solo (cf. Jn 1.14.17-18). Los discípulos lo harán únicamente a través de Jesús (cf. Jn 14,6).²⁰⁴ El verbo θεωρεῖν es típicamente juánico.²⁰⁵

¹⁹⁹ Cf. FADRS, *Giouanna* p 829

²⁰⁰ Cf. DODD, *Ion epistolai* pp 440-441.

²⁰¹ Cf. BRUWN, *Juan* p 894. FERRARU, *Góssip* p 106

²⁰² Cf. JEREMIAS, *Teología* p 327.

²⁰³ Cf. ZLRWICK, *Grégoire* n. 80. BLASS, *Grammatica* pp 235-236. DODD, *Profecía* p 269. n. 18.

²⁰⁴ Cf. DE LA POTTERIE, *Évangé* p 214. Para expresar la glorificación de Jesús, además de θεωρεῖν (J.4,5.28; 14,5.bis 10.17) Jn utiliza también πορευομαι (14.2.12.28; 16.28) y ερχομαι (J.4,5.18.28.30; 14.2.13.26.32; 17.11.13) Cf. DE LA POTTERIE, *Évangé* p 288, n. 164

²⁰⁵ Cf. Mc 15; Mt 19; Lc 5; Jn 32

El v. 18a ἔλεγον οὖν· τί ἐστιν τοῦτο [ὃ λέγει] τὸ μικρὸν (dijeron: ¿qué significa este poco que dice?) retoma los dichos anteriores (cf. vv. 16.17) y revela una vez más la incompreensión de los discípulos.²⁰

En el v. 18b la expresión οὐκ οἶδμεν τί λαλεῖ (no entendemos que se diga esto) describe con el perfecto οἶδμεν la incapacidad de los discípulos de comprender la revelación que Jesús les hace.²¹

2. Jesús explica sus palabras: El paso de la tristeza al gozo (cf. Jn 16.19-22)^{20b}.

19 Ἔρω [ἡ] Ἰησοῦς ὅτι ἠθέλων αὐτὸν ἐρωτῶν, καὶ εἶπεν αὐτοῖς, Περὶ τοῦτου ζητεῖτε μετ' ἀλλήλων ὅτι εἶπον, μικρὸν καὶ οὐ θεωρεῖτέ με, καὶ πάλιν μικρὸν καὶ ὠφραθή με; 20 Ἄμην ἄμην λέγω ὑμῖν ὅτι κλαύσετε καὶ θρηνησέτε ὑμεῖς, ὃ δὲ κόσμος χαρήσεται: ὡσεὶς λυπηθήσασθε, ἀλλ' ἡ λύπη ὑμῶν εἰς χαρὰν γενήσεται. 21 ἡ γὰρ ὅταν τικτὴ λύπην ἔχη, ὅτι ἦλθεν ἡ ἄρα αὐτῆς; ὅταν δὲ γενήσῃ τὸ πευθῆναι, οὐκέτι μετρημονεῖα τῆς ἀλίμενης διὰ τὴν χαρὰν ὅτι ἐγενήθη ἄνθρωπος εἰς τὸν κόσμον. 22. καὶ ὑμεῖς οὖν νῦν μὲν λύπην ἔχετε: πάλιν δὲ ὠφισμαι ὑμῖς, καὶ χαρήσεται ὑμῶν ἡ καρδία, καὶ τὴν χαρὰν ὑμῶν οὐδεὶς αἴρει ὑφ' ὑμῶν.

19. *Comprendió Jesús que querían preguntarle y les dijo: "¿Estáis discutiendo de eso que os he dicho: 'Dentro de poco ya no me veréis pero poco más tarde me volveréis a ver?' 20. En verdad os aseguro que lloraréis y os lamentaréis vosotros, mientras el mundo está alegre, pero vuestra pena acabará en alegría. 21. Cuando una mujer va a dar a luz siente angustia porque le ha llegado su hora; pero, en cuanto da a luz al niño, ni se acuerda del asunto, por la alegría de que un hombre haya venido al mundo. 22. Por eso ahora también vosotros estáis tristes, pero cuando volváis a verme os alegraréis, y esa alegría vuestra ni os la quitará nadie.*

Con el v. 19 ἔρω [ἡ] Ἰησοῦς ὅτι ἠθέλων αὐτὸν ἐρωτῶν, καὶ εἶπεν αὐτοῖς, Περὶ τοῦτου ζητεῖτε μετ' ἀλλήλων ὅτι εἶπον, μικρὸν καὶ οὐ θεωρεῖτέ με, καὶ πάλιν μικρὸν καὶ ὠφραθή με (No diré cuando Jesús que querían preguntarle y les dijo: "¿Estáis discutiendo de eso que os he dicho: 'Dentro de poco ya no me veréis, pero poco más tarde me volveréis a ver?") Jesús, conociendo que los discípulos querían preguntarle (ἔρω [ἡ] Ἰησοῦς ὅτι

²⁰ Este tema de la *incomprehensión* está presente también en 2,19-23 (discípulos); 3,3-8 (Nicodemo); 4,10-14 (Samaritanos), 6,22-58 (discípulos); 7,33-36 (sacerdotes y escribas); 8,55-58 (jefes judíos). En estos textos el hablar de Jesús se verifica en un plano simbólico mientras sus interlocutores lo entienden en un plano literal y por lo tanto no lo comprenden.

²¹ E. verbo λαλεῖν es muy común en Jr (cf. Mc 21 / Mt 26 - Lc 31 / Jn 60) y está presente de una manera especial en las *afirmaciones* de la Última Cena y en la *Oración Sacerdotal* (cf. 14,10,25,30, 15,11,22-16,14-13 his 18,25, his 29,13; 17,1-11). Cf. DE LA POTTERIE, *Œuvre I* p.41, n. 7.

²² Cf. DE LA POTTERIE, *Œuvre I* p.405.

ἡθέλων αὐτὸν εἰπαὶν).²⁰ Les explica sus afirmaciones anteriores. Jn. introduciendo con el verbo ζῆτεν la tercera manifestación de su incompreensión (cf Jn 16,19), pone en evidencia de una manera fuerte la *resistencia* que oponen los discípulos a la separación de Jesús y a su regreso al Padre. Esta resistencia no consiste solamente en *no comprender*, sino también en *no aceptar*. Solo su palabra que brinda seguridad los ayuda a salir de su incapacidad y obstinación para entender y aceptar.

En el texto resalta la insignificancia de la concordancia de los tiempos griegos en esta construcción: εἶπας.. οὐκ ἠθέλων αὐτὸν εἰπαὶν pues están relacionados un aoristo (εἶπας), un imperfecto (ἠθέλων) y un presente (εἰπαὶν). Entre los tres tiempos sin embargo parece destacar el imperfecto ἠθέλων que describe la actitud persistente de los discípulos de preguntarse sin aceptar.

Con el v. 20 Jesús inicia su explicación: ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι κλιθεὶτε καὶ θρηνησέτε ὑμεῖς, ὃ δὲ κόσμος χαρήσεται· ὑμεῖς λυπηθήσεσθε, ἐπὶ δὲ λύπῃ ὑμῶν εἰς χαρὴν γενήσεται (en verdad en verdad os digo que llorareis y os lamentareis mientras el mundo estará alegre, vosotros estareis tristes pero vuestra pena acabará en alegría).

El v. 20a. comienza con la expresión ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν (en verdad en verdad os digo), pronunciada por Jesús, que es común en Jn, con la que quiere resaltar algún *logion* al que Jesús da mucha importancia.²¹ Las palabras de Jesús, introducidas por esta fórmula que da seguridad e inspira confianza (οὐκ ἀμὴν λέγω ὑμῖν).²² preparan el anuncio absolutamente cierto, a través de tres *elocutivos compositivos* (κλιθεὶτε καὶ θρηνησέτε λυπηθήσεσθε), de un cambio radical desde una situación de tristeza, llanto y dolor, producida por la persecución que la comunidad ya está experimentando a una experiencia futura de alegría prometida por Jesús con el cuarto *elocutivo compositivo* (ἐπὶ δὲ λύπῃ ὑμῶν εἰς χαρὴν γενήσεται).²³

²⁰ Según BROWN, Juan p 983 "Juan atribuye a Jesús el poder de leer en los corazones de los hombres (Cf 2,24-25; 4,17-18, 46,19) Este conocimiento de Jesús en Juan parece ser constantemente de orden sobrenatural".

²¹ Según JEREMIAS, Teología p 51, "La duplicación nace de la usanza atávica judía, esta duplicación está testimoniada en el Antiguo Testamento, en Qumrán... en el Talmud, en oraciones, inscripciones y textos mágicos". La presencia de esta duplicación es común en 1n (1,51; 3,3 5,11-5,19 24 25; 6,26 32,47 51; 8,34,51 58; 10,1,7; 12,24; 13,16,20,21,36; 14,12, 16,20,23; 21,18). Cf. DE LA POTTERIE, *Verbe* p 57, n. 49.

²² DE LA POTTERIE, *Verbe* p 60 afirma que "la expresión ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν se parece mucho a la expresión εἶπας πρὸς ἀληθείαν λέγω ὑμῖν y son pronunciadas para llamar la atención sobre un dicho importante y solemne de Jesús".

²³ El futuro γενήσεται... εἰς está colocado en correspondencia con el futuro μεταστραφήσεσθε... εἰς, se transformará en. Cf. BLASS, *Grammatica* p 216.

El v. 20b $\delta\tau\iota\ \kappa\lambda\alpha\iota\sigma\tau\epsilon\ \kappa\alpha\iota\ \theta\eta\eta\eta\sigma\tau\epsilon\ \iota\mu\epsilon\tau\epsilon\varsigma$, $\delta\ \delta\epsilon\ \kappa\acute{o}\sigma\mu\circ\varsigma\ \chi\alpha\rho\eta\sigma\tau\epsilon\iota$ (*lloveránis et os lamentaréis vosotros, mientras el mundo estará alegre*) describe el contraste entre la tristeza y el dolor de la comunidad perseguida ($\kappa\lambda\alpha\iota\sigma\tau\epsilon\ \kappa\alpha\iota\ \theta\eta\eta\eta\sigma\tau\epsilon\iota$)²¹³ y la zozoca del mundo ($\chi\alpha\rho\eta\sigma\tau\epsilon\iota$). Esta contraposición es única en todo el evangelio y aclara la situación paradójica en que se encuentra la comunidad cristiana frente a los que han sido los enemigos de Jesús y que ahora son sus propios enemigos. Estos prevén un seguro triunfo con su desaparición. En el texto el $\kappa\acute{o}\sigma\mu\circ\varsigma$ ²¹⁴ reviste un significado negativo que revela el poder del pecado y del mal, que se manifiesta con el rechazo a Jesús y a los discípulos. La afirmación anticipa el drama que se desarrollará entre Jesús y sus enemigos en la pasión que está a las puertas (cf. Jn 18,1-19,42) y que se prolongará con la lucha en contra de la primera comunidad. El verbo $\chi\alpha\rho\eta\sigma\tau\epsilon\iota$, referido al mundo, manifiesta que éste no tiene una alegría pura, transparente, auténtica y gozosa como la que otorga Jesús, sino un sentimiento cruel y cínico que brota de su incredulidad.²¹⁵

En el v. 20c la expresión $\acute{\upsilon}\mu\epsilon\tau\epsilon\varsigma\ \lambda\upsilon\pi\eta\theta\acute{\epsilon}\nu\omicron\upsilon\sigma\tau\epsilon\varsigma$ ²¹⁶ (*vosotros estareis tristes*) indica un estado de ánimo por el que pasarán los discípulos que no puede ser considerado pasajero, sino que es causado por el anuncio de una situación prolongada de tristeza causada por la partida de Jesús $\mu\epsilon\kappa\epsilon\upsilon\ \kappa\alpha\iota\ \circ\upsilon\ \theta\epsilon\alpha\sigma\tau\epsilon\iota\ \mu\epsilon$ (cf. Jn 16,19c). El verbo $\lambda\upsilon\pi\eta\sigma\tau\epsilon\iota$, típicamente joánico,²¹⁷ indica un tema escatológico.²¹⁸

En el v. 20d la expresión $\delta\lambda\lambda\eta\ \lambda\omicron\gamma\eta$ ²¹⁹ $\acute{\upsilon}\mu\omega\upsilon\ \epsilon\iota\varsigma\ \chi\alpha\rho\acute{\epsilon}\nu\ \gamma\eta\theta\eta\sigma\tau\epsilon\iota$ (*pero vuestra pena acabará en alegría*) el *elocutivo comitativo* $\gamma\eta\theta\eta\sigma\tau\epsilon\iota$ puesto al final representa una promesa que se concretizará en un cambio total entre el sufrimiento del espíritu, la angustia, el estar desanimado y la alegría verdadera que subentrará. El motivo del paso de la tristeza a la alegría es la resurrección de Jesús y la manifestación de sí mismo que él hará a sus discípulos.²²⁰ El futuro $\gamma\eta\theta\eta\sigma\tau\epsilon\iota$ tiene el sentido dinámico de *volverse, transformarse*.²²¹ El sujeto de esta transformación es el mismo Dios.

²¹³ El verbo $\kappa\lambda\alpha\iota\sigma\tau\epsilon\iota$ es bastante común en Jn (Mc 4 / Mt 2 / Lc 11 / Jn 8) mientras que el verbo $\theta\eta\eta\eta\sigma\tau\epsilon\iota$ es *hapax* en Jn (Mc 6 / Mt 1 / Lc 2 / Jn 11). En Jn el verbo $\kappa\lambda\alpha\iota\sigma\tau\epsilon\iota$ describe el *dolere* por la muerte de una persona (cf. 11,30,33. María llora la muerte de Lázaro; 20,11-13,15. Magdalena llora la muerte de Jesús). El verbo $\theta\eta\eta\eta\sigma\tau\epsilon\iota$ en los Sinópticos describe el estado de tristeza de Jesús (Mc 14,31; Mt 26,38) y de los discípulos (Mc 14, 19; Mt 17,23; 26,22; Lc 22,45; 24,17).

²¹⁴ Cf. SASSE, *κόσμος*, GLNT V pp 946-951.

²¹⁵ Cf. MORRICE, Jn p 72. FERRARO, *Génia* p 107.

²¹⁶ El verbo $\lambda\upsilon\pi\eta\sigma\tau\epsilon\iota$ es común en los evangelios (Mc 2 / Mt 6 / Lc 0 / Jn 2).

²¹⁷ Cf. Mc 7 / Mt 2 / Lc 7 / Jn 24.

²¹⁸ Cf. DE LA POTTERIE, *Κόνη* I p 407.

²¹⁹ El término $\lambda\omicron\gamma\eta$ es claramente joánico (Mc 0 / Mt 0 / Lc 1 / Jn 4). Cf. BURTMANN, *κατήλυνση* GLNT VI pp 862-863.

²²⁰ Cf. FERRARO, *Génia* p 107.

²²¹ Cf. DE LA POTTERIE, *Κόνη* II p 892.

En el v. 21 ἡ γυνὴ ὅταν τίκτη λύπην ἔχει, ὅτι ἦλθεν ἡ ὥρα αὐτῆς; ὅταν δὲ γενήσῃ τὸ παιδίον, οὐκέτι μνημονεύει τῆς θλίψεως διὰ τὴν χαρὰν ὅτι ἐγενήθη ἄνθρωπος εἰς τὸν κόσμον (Cuando una mujer va a dar a luz siente angustia porque le ha llegado su hora; pero, en cuanto da a luz al niño, ni se acuerda del apuro, por la alegría de que un hombre haya venido al mundo). se dramatiza la suerte de los discípulos con el *paschal* de la mujer que da a luz. Este drama se desarrolla en dos momentos contrapuestos: un antes expresado por los *dolores del parto* y un después descrito por la *alegría del hijo* que ha nacido.

Las dos oraciones del texto tienen su centro en la *hora* del parto, representada por los términos *λύπη*²²² y *θλίψις*²²³ que durará poco tiempo, y en un *después* descrito por la alegría *χαρὰ*, que se prolongará indefinidamente. Es interesante notar que la *alegría* de dar a luz un hijo está estrechamente vinculada con en el dolor del parto²²⁴ y ya se encuentra presente en él.

Podemos esquematizar las dos afirmaciones a través de un *paralelismo antitético* en el cual están presentes las *prothesis* A - A' construidas por dos oraciones antitéticas y las *apódosis* B - B' también constituidas por otras dos oraciones antitéticas, seguidas a su vez por dos oraciones explicativas opuestas (C - C')²²⁵ que constituyen la causa de lo anterior.

- | | |
|------------------------------------|---|
| A. La mujer cuando va a dar a luz; | A'. Pero en cuanto da a luz al niño, |
| B. siente angustia. | B'. no se acuerda del apuro. |
| C. porque le ha llegado su hora; | C'. por la alegría de que un hombre ha venido al mundo. |

En la comunidad primitiva se anuncia un cambio radical, comparable solamente con el nacimiento de un hijo, que primero causa angustia y dolor y luego hace olvidar los sufrimientos a la madre.²²⁶ Estos temas contrapuestos del *dolor* y de la *alegría* que se siguen inmediatamente están también presentes en el A. T.²²⁷ Los dos momentos, que representan la muerte y la resurrección de Jesús, están íntimamente relacionados entre sí: la alegría y el gozo por la resurrección de Cristo

²²² BULTMANN, *Λύπη-λύπησις* GNT VI p. 263 n. 28 afirma que "λύπη significa ciertamente el dolor físico de la mujer que va a dar a luz, pero en cuanto está vinculado a la angustia".

²²³ El término θλίψις es común en los evangelios (Mc 3 - Mt 4 - Lc 0 - Jn 2).

²²⁴ Cf. MORRICE, *loc. cit.* p. 32; FERRARO, *loc. cit.* p. 108.

²²⁵ Cf. DODD, *Tradición* p. 368-369, 373.

²²⁶ Cf. FABRIS, *loc. cit.* p. 671.

²²⁷ Cf. Is. 13,8; 21,3; 26,17-19; 66,7-8 [10]; Jr. 4,31; 13,21; 22,23; 30,6; Dn. 12,3; Os. 13,13; Hab. 3,16; Sof. 1,14-15. En estos textos los profetas describen plásticamente el resurgir del pueblo después de su destrucción, comparándolos con los dolores del parto y la alegría que se deriva después del alumbramiento.

son engendrados por los sufrimientos de su pasión y muerte. En los describe como la *forma* de Jesús y de los discípulos.²²⁶

• El v. 22a καὶ ἰπεῖς ὅτι νῦν μὲν ἔχετε ἔρητον (por eso ahora también vosotros estáis tristes) aplica el *maschal* a la comunidad primitiva, retomando la idea del v. 20. El presente indicativo ἔχετε describe un estado prolongado de sufrimiento.²²⁷ La expresión indica en primer lugar la situación de *angustia dolorosa* que la comunidad de los discípulos vivió ante la ausencia de Jesús, a raíz de su muerte, pero también puede indicar la situación prolongadamente tensa, causada por la persecución que la comunidad cristiana está viviendo, luego de la ascensión del Señor, en la espera de su venida definitiva.²²⁸

Con el v. 22b οἴσθητέ ἰκανοὶ ἰσχυροί, καὶ χαρησθήσθε ἰπὲρ ἢ καρδία, καὶ τὴν καρδίαν ὑμῶν οὐδέ τις αἰσθεῖ ἁπλῶς (pero cuando volvere a verlos os alegrareis profundamente, y esa alegría vuestra no os la quitará nadie) Jesús emplea dos *elocutivos compositivos* οἴσθητε καὶ χαρησθήσθε que aseguran a los discípulos su presencia paschal y el fortalecimiento de su fe, expresado por la *alegría* que se adueñará de su corazón y no los dejará más. El primer *elocutivo compositivo*, οἴσθητε οὐδέ τις αἰσθεῖ, es causa del segundo χαρησθήσθε οὐδὲ τις καρδία. Ellos pasarán del llanto y del luto por la muerte de Jesús a la *alegría* por el encuentro con el resucitado.²²⁹ No son los discípulos la causa de su propia alegría que sigue a la tristeza, sino la presencia de Cristo resucitado. El sujeto del verbo οἴσθητε es Jesús y el objeto son ellos (οὐδέ τις), contrariamente a οἴσθητε (cf. Jn 16,16b.17c. 19d), cuyo sujeto son los discípulos y el objeto es Jesús (ἴμε). La *alegría* de los discípulos será un don del Señor resucitado.

El clima de esperanza escatológica que generalmente rodea los oráculos proféticos sugiere la dilatación del horizonte hermenéutico del *maschal* (cf. Jn 16,21). La mujer que da a luz puede representar la comunidad cristiana asociada a los sufrimientos mesiánicos.²³⁰ La mejor aplicación de este *maschal* describe el *cambio radical y esperanzador* desde la tristeza a la *alegría* anunciado a los discípulos.

La iniciativa de este cambio se remonta exclusivamente a Jesús, quien restablece la relación con la comunidad de los discípulos y les transmite la *alegría del corazón que permanece*. Es el claro prelude de la *alegría* definitiva que

²²⁶ Cf. FERRARO, *Ómnis* p. 108.

²²⁷ Cf. MATEOS, *Agosto* pp. 49-50.

²²⁸ Cf. ENINADA, *Ómnis* p. 273.

²²⁹ El *luto* de Jesús recuerda un oráculo de Is 66,4 οὐκ ἔσθω κρηὶς χαρησθήσθε ἢ καρδίαν οὐκ ἔσθω.

²³⁰ Estos tiempos duros mientras dura la Iglesia, desde la resurrección hasta la parusía. Cf. DE LA POTTERIE, *Épén* t. I p. 413 n. 245.

concede con la salvación escatológica.²³³ Esta *alegría* tiene su origen en Jesús y durará para siempre en el corazón de los discípulos.²³⁴

3. Jesús anima a sus discípulos con la promesa de que su oración será atendida (cf. Jn 16,23-24):

23 καὶ ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ ἐπὶ οὐκ ἐρωτήσατε οὐδέν. ἅμην ἅμην λέγω ἡμῖν, ἂν τι αἰτήσῃτε τὸν πατέρα ἐν τῷ ὀνόματι μου δώσει ἡμῖν. 24 ἕως ἥρτι οὐκ ἠτήσατε οὐδέν ἐν τῷ ὀνόματι μου· αἰτεῖτε καὶ λήψετε, ἵνα ἡ χαρὰ ἡμῶν ᾖ πεπληρωμένη.

23. *Exe día ni me preguntarán nada. En verdad en verdad os digo, si alegráis mi nombre, el Padre os dará lo que le pidáis.* 24. *Hasta ahora no habéis pedido nada alegando mi nombre. Pedid y recibiréis, así vuestra alegría será completa.*

La salvación escatológica es presentada también como fruto de una oración confiada e insistente. En el contexto de esta nueva relación establecida entre los discípulos y Jesús se coloca la oración hecha por ellos al Padre en el nombre de Jesús.

En el v. 23a καὶ ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ ἐπὶ οὐκ ἐρωτήσατε οὐδέν (*exe día ni me preguntarán nada*) la expresión ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ prepara el tema del texto que sigue.

La *hora de la alegría* puede entenderse como: a) rinto o don puntual de la nueva presencia de Jesús resucitado o b) καιρὸς que se alarga hasta incluir el tiempo que va desde la Pascua hasta la Parusía.

A favor de la *primera hipótesis* está el léxico de este texto que es semejante al léxico de la experiencia pascual: ὄρα = ver (cf. Jn 20,18,20,25, 29); χαρᾶν = estar lleno de alegría (cf. Jn 20,20b).

Pero el acento puesto en el v. 24c sobre la *plenitud* τὰ ἡ χάρα ἡμῶν ἡ πεπληρωμένη puede hacer entender que se trata más bien del *encuentro final* o escatológico y esto iría a favor de la *segunda hipótesis* que habla de un alargamiento hasta el final del tiempo.

Por consiguiente creemos que es preferible dejar la construcción del texto en esta oscilación entre los dos polos del hecho salvífico, iniciado por el encuentro pascual de los discípulos con Jesús y llevado a su cumplimiento en la comunión plena del εὐχαριστῶν.

El verbo ἐρωτῶν puede tener el sentido de *preguntar* o también de *pedir* y *orar*. La expresión puesta en futuro ἐπε οὐκ ἐρωτήσατε οὐδέν puede significar que: a)

²³³ Cf. DE LA POTTERIE, *Verite* p 62á; FARRIS, *Giocosa* p 831.

²³⁴ Cf. FERRARO, *Gioca* p 110.

los discípulos han recibido el don de la inteligencia de la palabra que Jesús les dirigió el día de la pascua y ya no necesitarán preguntar más nada porque lo entenderán todo;²³ b) los discípulos ya no necesitarán pedir nada porque tienen el Espíritu, que les permite el acceso directo al Padre, sin mediación alguna.²⁴

En el v. 23b ὁμῶν ὁμῶν λέγο ἴησοῦ, ἅν τι πέτησθε τὸν πατέρα ἐν τῷ ὀνόματι μου δώσει ἴησοῦ (En verdad os digo, si alegáis mi nombre, el Padre os dará lo que le pedís) describe el acceso al Padre por medio de Jesús. El subjuntivo aoristo αἰτήσθε²⁵ expresa a través de la *prothesis* una petición en sí y encierra un *elocutivo directivo* "pedid". El verbo αἰτέω utilizado tres veces en el texto (vv. 23c, 24a,b) describe una solicitud de parte de los discípulos con un fuerte deseo de lograr lo pedido con una característica menos confidencial que ἐρωτάω.²⁶ La expresión ἐν τῷ ὀνόματι μου precede el verbo δώσει, en la cual el Padre es el sujeto implícito de la solicitud de los discípulos (cf. también Jn 14,26).²⁷

La petición es seguida por una *apódosis* con un *elocutivo comisivo* δώσει expresado con el futuro que conlleva una acción habitual de parte de Dios y describe el hecho de que Él suele acceder a las peticiones de los discípulos, cuando estas están hechas en nombre de Jesús.²⁸ De esta manera Jesús asegura a sus discípulos que el Padre les concederá lo que le pidan en su nombre. La petición hecha ἐν τῷ ὀνόματι μου confirma el hecho de que en la oración los discípulos deben estar en comunión con Jesús si quieren ser escuchados por el Padre.

En el v. 24a el texto ἕως ἄρτι οὐκ ἤτήσατε οὐδὲν ἐν τῷ ὀνόματι μου (hasta ahora no habéis pedido nada alegando mi nombre) revela que la expresión adverbial εἰς ἄρτι forma un claro contraste con la expresión anterior ἐν ἑστί, ἐν ἡμέρᾳ (16,23).²⁹ Como ya en el versículo precedente, Jesús insiste en que los discípulos deben dirigirse al Padre, no directamente, sino en comunión con él.³⁰

En el v. 24b αἰτέτε καὶ λήψετε (pedid y recibiréis) Jesús comienza con un *elocutivo directivo* formado por un imperativo presente αἰτέτε que indica una praxis de pedir de parte de los discípulos. Sigue un *elocutivo comisivo* constituido

²³ Esta inteligencia, que libera a los discípulos de la necesidad de preguntar a Jesús como un hecho en 16,19, es la que les proporciona la plenitud invariable de la alegría.

²⁴ STAHLING, *op. cit.*: GLNT I p. 1965 afirma que "el verbo ἐρωτάω parece tener un aspecto más íntimo y confidencial que el verbo αἰτέω." Cf. GILBERT, *op. cit.*: GLNT III p. 965.

²⁵ El verbo αἰτέω es un verbo característico de los discursos de la Última Cena (Cf. 14, 15); 5,7).

²⁶ Cf. STAHLING, *op. cit.*: GLNT I p. 1965.

²⁷ Cf. DODD, *Evangelion* p. 350; DE LA POTTERIE, *Évangile* p. 366, n. 105.

²⁸ Cf. MATTEOS, *Apócrifo* p. 112.

²⁹ Cf. DE LA POTTERIE, *Évangile* p. 427, r. 27.

³⁰ En los discursos de la Última Cena la expresión ἐν τῷ ὀνόματι μου es muy frecuente (Cf. 14,10-14; 15,16; 16,24,26).

por un futuro *ληψοσθε* que encierra una promesa, en vista de la cual se ejecuta el *επιτιμω* *directivo*. El énfasis de las palabras de Jesús está puesto en la promesa con el futuro *ληψοσθε*. Al mismo tiempo se entiende que imperativo y promesa son inseparables.

En el v. 24c *ἵνα ἡ χαρὴ ὑμῶν ἢ πληρουμένη* (*para nuestra alegría será completa*) la construcción con *ἵνα* no tiene sentido final sino consecuencial "y así". La construcción perifrástica *ἢ πληρουμένη* llama la atención porque habla de un estado de plenitud de la alegría.³³ La seguridad que los discípulos experimentan al saber que no tienen necesidad de pedir más nada es porque están definitivamente en comunión con Dios y esto hace que su alegría llegue a ser total.³⁴ La comunión con Dios conduce a la alegría plena.

V^o Las características de Jn 16,16-24.

Desde nuestro punto de vista, las características del texto analizado se resumen en el tema de la *alegría* presentado por el evangelista con mucha fuerza.

La *alegría* aparece cuatro veces como sustantivo (*χαρὰ*) y una vez como verbo (*χαρῆσθε*) referida a los *discípulos*. La *alegría* de los discípulos, *motivada* por el regreso y la presencia temporal del Señor es alternada con la tristeza causada por su partida o ausencia. Este es, sin lugar a dudas, el tema clave de todo el texto que hemos analizado. Esta *alegría* se encuentra a su vez puesta en contraposición con el sarcasmo (*χαρῆσθε*) del mundo.

Los términos *χαρὰ* y *χαρὰ πληρουμένη* indican la realización plena de la *alegría*, causada por la venida de Jesús, y determinada por el hecho de que no será necesario pedir a Dios nada más porque la relación con El será definitiva.³⁵

En la perícopa que hemos analizado notamos un progreso en la manifestación de la alegría. Primero se dice que *ἡσυχῆσθε* y *ὀλιγοῦσθε* *vosotros, mientras el mundo está alegre, pero vuestra pena acabará en alegría* (cf. Jn 16,20), luego *Ahora también vosotros estáis tristes, pero cuando volváis a verme os alegraréis y esa alegría vuestra no os la quitará nadie* (cf. Jn 16,22). En el primer texto se presenta el paso de una situación transitoria de dolor y sufrimiento, contrapuesta al gozo del mundo, a un estado permanente de alegría. En el segundo se procede ulteriormente afirmando que la tristeza se transformará en alegría al ver a Jesús y que esta alegría durará. En los dos *logos* se contraponen la zorna, hostil y

³³ Cf. FORTLW, *Aspect* p. 486.

³⁴ Cf. MURKICE, *Jer* p. 108; ESTRADA, *Genia* p. 274.

³⁵ Cf. ESTRADA, *Genia* p. 276.

cínica del mundo en contra de los discípulos, y la presencia de Jesús que causa la alegría permanente en ellos.

El tema de la alegría expresado cinco veces, dos con el verbo χαρμαι y tres con el sustantivo χαρη en contraposición al tema de la tristeza, expresado siete veces, tres con los verbos κλαειν, θρηνειν, λυπεισθαι, tres con el sustantivo λυπη y una con el sustantivo θλυρις, revela que si la tristeza se debe a la partida y ausencia de Jesús, la alegría nace de su resurrección, su regreso y su permanencia en medio de los discípulos y se proyecta en el éscaton.²⁴⁶

Puesto que la alegría ya está plenamente presente en los discípulos, ellos no necesitan ni preguntar, ni pedir nada más. Pues es parte fundamental de la alegría escatológica poseer la totalidad. Por consiguiente los discípulos no necesitan preguntar ni pedir nada más porque tienen al Señor resucitado, la fuente de su alegría plena.²⁴⁷

4. LOS DISCÍPULOS PREPARADOS PARA LA MISIÓN RECIBEN EN PLENITUD LA ALEGRÍA DE JESÚS (Cf. Jn 17,9-19).

El cuarto texto que analizaremos es Jn 17,9-19 que pertenece exclusivamente a la tradición joánica y forma parte de la *Oración* de Jesús como conclusión del *Segundo Discurso de despedida* (cf. Jn 15,1-16,33) pronunciado durante la *Última Cena* delante de sus discípulos. El género literario *Discursos del Adiós* (cf. Jn 14,1-31; 15,1-16,33) se transforma en una *Oración* dirigida por Jesús al Padre a favor de los discípulos. Esta *Oración* es un resumen de los enunciados fundamentales del Evangelio de Jn muy bien articulados entre sí.²⁴⁸

I. Fijemos nuestra atención en el contexto que conforma Jn 17,9-19.

1a. El contexto más amplio es Jn 17,1-26, presentado con la estructura de un discurso-coloquio de Jesús con el Padre, que dividimos en tres partes. La primera, a manera de introducción, ofrece los presupuestos y el horizonte teológico de la oración (cf. Jn 17,1-8). La segunda presenta la oración al Padre santo por los discípulos (cf. Jn 17,9-19). La tercera presenta la oración al Padre justo por los futuros creyentes (cf. Jn 17,20-26).²⁴⁹

²⁴⁶ Cf. MORRICE, *Joy* p 106.

²⁴⁷ Cf. FERRARO, *Gnna* p 114.

²⁴⁸ Cf. MALATESTA, *John 1^o* p 190.

²⁴⁹ Cf. FERRARO, *Gnna* p 120.

17,1-8. Introducción:

- 17,1-5: Jesús ora por su propia glorificación
 17,6-8: Jesús presenta sus discípulos al Padre

17,9-19: La Oración al Padre santo por los discípulos actuales:

- 17,9-11a: Jesús anuncia los contenidos de su Oración:
 17,11b-16: Pide por la conservación de los discípulos que están en el mundo
 17,17-19: Pide por la santificación de los discípulos que son enviados al mundo

17,20-26: La Oración al Padre justo por los futuros creyentes:

- 17,20-23: Pide por aquellos que creen o por todos para que vean una gloria al mundo
 17,24: Pide por aquellos que el Padre le ha dado para que contemplan su gloria
 17,25-26: Pide por aquellos que lo reconocen como enviado, y por los destinatarios de la revelación del nombre para que estén en su comunión de amor

Terminada la oración (cf. Jn 17,26) Jesús sale con sus discípulos de la sala de la Cena, pasa el torrente Cedrón y entra en un huerto (cf. Jn 18,1).

1b. El *contexto más amplio* (cf. Jn 17,1-26) presenta siete *actuantes* relacionados entre sí, que ejercen influjos positivos o negativos sobre los discípulos y los destinatarios de su misión. La confrontación de todos ellos constituye la *trama* de la Oración:

1. El *Padre*, explícitamente nombrado con el sustantivo πατήρ (cf. 17,1.5. 11.21.24.25)⁷⁶ o los pronombres ἐγώ (7 veces), αὐτός (3 veces), οὗτος (4 veces), αὐτός (8 veces), ἀναπαύσας (1 vez), οὗτος (1 vez), o los adjetivos ἐμὸς (7 veces) y οὗτος (2 veces), es el *actuante positivo secundario*.
2. Jesús, explícitamente nombrado con los nombres Ἰησοῦς (cf. 17,1.3) y υἱός (2 veces), o los pronombres ἐγώ (1 vez), ἐγώ (15 veces), ἐγώ (1 vez), ἐμοὶ (13 veces), κατέπε (10 veces), κατατίνας (1 vez), ἐγώ (2 veces) y ἐγώ (2 veces) es el *actuante positivo principal*. A estos elementos se añaden pronombres que expresan la comunión del Padre y el Hijo μετὰ (2 veces) y ἐγώ (1 vez).
3. Los *discípulos*, nombrados con la expresión $\text{ἀκούσαντες οὗτος ἐδωκεν μετὰ}$ (cf. 17,6), o los pronombres αὐτοὶ (3 veces), αὐτοῖς (8 veces), αὐτοῖς (4 veces), αὐτῶν (5 veces), αὐτῶν (1 vez), αὐτοῖς (1 vez) y αὐτῶν (1 vez), constituyen los *destinatarios primarios* de la oración.
4. Los *destinatarios*, descritos como οἱ πιστεύοντες (cf. 17,20), o con los pronombres αὐτοὶ (3 veces), αὐτοῖς (1 vez), αὐτοῖς (4 veces), ἐκεῖνοι (1 vez), constituyen los *destinatarios secundarios* de la oración.

⁷⁶ Es interesante observar la disposición paralela de πατήρ en el contexto.

(17,1-19) πατήρ - πατήρ - πατήρ - πατήρ - πατήρ .

(17,20-26) πατήρ - πατήρ - πατήρ - πατήρ - πατήρ .

5. El mundo, llamado κόσμος (18 veces) constituye el *actuante negativo secundario*.
6. El mal, llamado κακός (1 vez) constituye el *actuante negativo principal*.
7. El hijo perdido, llamado υἱός της απώλειας (1 vez) constituye el *intermediario negativo*.

El contexto presenta también *verbos recurrentes* que fortalecen el tejido unitario de la oración a través de diversos campos semiánticos vinculados con los *actantes principales*:

- *hablar*: λαλεῖν (2 veces) / ῥαπειν (1 vez), ερωτῶν (4 veces) / θελεῖν (1 vez) expresan la oración de Jesús;
- *conocer*: γνωσκῶν (3 veces) / γνωρίζω (2 veces) expresan la acción de Jesús;
- *donar-enviar-privilegiar*: ἄδωμι (14 veces), ἀποστέλλω (5 veces), τηρεῖν (4 veces) indican la actividad del Padre;
- *creer*: πιστεύειν (3 veces) expresa la acción de los destinatarios, *glorificar-gloria, santificar, amar-amor, verdad-verdadero, vida eterna*: δοξαζεῖν (6 veces) / δοξά (2 veces), κταίω (3 veces), ἀγαπῶ (4 veces) / ἀγαπῶ (1 vez); ἀληθεύω (3 veces), ἀληθῶς (1 vez), ἀληθινός (1 vez); ζωὴ αἰωνίως (2 veces) describen la acción del Padre y del Hijo;
- *preposiciones y adverbios*: καθὼς (8 veces) que establece la relación entre el orante, el Padre y los destinatarios, ἰού (19 veces) que introduce una o más proposiciones subordinadas que especifican el contenido y la orientación de la oración²⁵¹ y οὖν (3 veces) que anuncia el acercamiento de la ὥρα (cf. 17,1).

1c. El *tono de la oración* presentada en forma de monólogo es dado sobre todo por los verbos ερωτῶν (4 veces) / θελεῖν (1 vez) que hacen de Jesús el *protagonista* de la intervención.²⁵² Las otras seis figuras, tres positivas (el Padre, los discípulos, los creyentes) y tres negativas (el mundo, el mal y el hijo perdido) son *actantes* silenciosos. El *género literario* de esta Oración se inspira en los dos discursos precedentes (cf. Jn 13,21-14,31; 15,1-16,33) entendidos como *Discursos-testamento* al final de los cuales se añade la *Petición e Intercesión* entendida como una *Bendición*.²⁵³ Cobran fuerza los imperativos τηρεῖσθε ἑαυτοὺς (cf. Jn 17,11b) y ἀγαπᾶσθε αὐτὸν (cf. Jn 17,17) que constituyen los dos *elocutivos directivos* de los que depende el texto que vamos a examinar.

²⁵¹ Cf. FABRIS, *Giovanni*, pp. 851-859.

²⁵² Cf. también Jn. 11,41.

²⁵³ Oraciones semejantes se encuentran en el A. T.: A final de sus 4 discursos Moisés ora (Cf. Dt. 31,30; 32,1-43; 44-47); también David luego de su exhortación al pueblo ora (Cf. 1 Cr. 29,10-19).

1d. Jesús inicia su Oración llamando a Dios Πάτερ (17,1). Este término resuena otras cinco veces en el texto y en el contexto (cf. Jn 17,11b.21.24.25) y da a todas sus palabras un tono de *intercesión*. Con este título Jesús manifiesta su relación de Hijo que expresa total confianza y comunión plena con el Padre.²⁵⁴ Simultáneamente hace notar que ha llegado la hora (ῥαμαθὲν ἡ ὥρα) que fue la que orientó toda su vida y su misión. Es esta la última vez en la que aparece en el Evangelio el término ὥρα.²⁵⁵

II. Circunscripción del texto y elaboración de su estructura (Jn 17,9-19):

9. ἔγω περὶ πάντων ἔρωτώ. σὺ περὶ τοῦ κόσμου ἔρητι
ἀλλὰ περὶ ὧν ἔδωκάς μοι. ὅτι οὐκ εἶσιν.
10. καὶ ἄντι ἐμὲ πάντες σὺ ἔστιν καὶ τὰ σὰ ἐγώ, καὶ δεδωξάσθε μοι ἐν αὐτοῖς.
- 11a. καὶ σὺ κέτι ἐγὼ ἐν τῷ κόσμῳ
καὶ αὐτοὶ ἐν τῷ κόσμῳ εἰσιν. κέτι πρὸς σέ ἔρχομαι.
- 11b. Πάτερ ἄγιε, τήρησον αὐτούς ἐν τῷ ὀνόματί σου ὃ δέδωκάς μοι.²⁵⁶
ἵνα ἴπην ἐν καθῶς ἡμεῖς.
12. ὅτι ἴπην μετ' αὐτῶν ἐγὼ ἔστηרון αἰσχύς ἐν τῷ ὀνόματί σου
ὃ δέδωκάς μοι.²⁵⁷
καὶ ἐρύλασθε,
καὶ σὺ δεῖς ἐξ αὐτῶν ἀπάλαστο εἰ μὴ ὁ υἱὸς τῆς ἀπολείας,
ἵνα ἡ γραφὴ πληρωθῇ.
13. γὰρ δι' ἐμὲ πρὸς σέ ἔρχομαι καὶ ταῦτα λαλῶ ἐν τῷ κόσμῳ
ἵνα ἔχουσιν τὴν χαρὰν τὴν ἐμὴν πεπληρωμένην ἐν ἑαυτοῖς.
14. ἐγὼ δέδωκα αὐτοῖς τὸν λόγον καὶ ὁ κόσμος ἐμίσησεν αὐτοὺς,
ὅτι οὐκ εἶπεν ἔκ τῃς κήρυξης
καθὼς ἔγω εἶπα ἐγὼ ἐκ τοῦ κόσμου.²⁵⁸
15. γὰρ ἔρωτώ ἵνα ἄρῃς αὐτούς ἐκ τοῦ κόσμου,
ἀλλ' ἵνα τηρήσῃς αὐτοὺς ἕκ τῃς πονηρίας.
16. ἐκ τοῦ κόσμου οὐκ εἶσιν,
καθὼς ἔγω εἶπα ἐγὼ ἐκ τοῦ κόσμου.
17. ἀγίασον αὐτούς ἐν τῇ ἀληθείᾳ·
ὁ λόγος ὁ σὺς ἀληθεύσας ἐστίν.
18. καθὼς ἐμὲ ἀπέστειλās εἰς τὸν κόσμον,
κέτι ἀπέστειλα αὐτούς εἰς τὸν κόσμον:

²⁵⁴ Este título ya se había utilizado en Jn 11,41b.

²⁵⁵ Las veces anteriores son Jn 2,4.21.23; 5,25.28; 7,30; 8,20; 12,23.27; 13,1; 16,7.71. 25.32; 17,1.

²⁵⁶ La lectura de ὡς tiene importantes testimonios (P60, P66, κ, A, B, C, K, L, W, D, Q, P, Y y otros) mientras que la lectura de ὃ tiene muy pocos testimonios (D*, X y otros). Por consiguiente opinamos que la construcción ὃ δέδωκάς μοι se debe mantener.

²⁵⁷ Cf. Jn 17,11.

²⁵⁸ La construcción καθὼς ἔγω εἶπα ἐγὼ ἐκ τοῦ κόσμου tiene el parecer de todos los manuscritos (P60, κ, A, B, C, L, W, D, Q, P, Y y muchos otros).

10. και ὑπὲρ αὐτῶν ἐγὼ ὀλοῦμαι ἕως θανάτου,
ἐν ὅσῳ και αὐτοὶ ἠρασαίμενοι ἐν ἀληθείᾳ
9. Yo te ruego por ellos, no te ruego por el mundo
sino por los que me has creído porque son tuyos.
10. y todo lo que yo pido es para ti y todo lo que yo pido
y en ellos quedará patente mi gloria.
11. Ya no estaré más en el mundo,
mientras ellos se quedan en el mundo yo voy a reunirme contigo.
Padre santo, guárdalos en tu nombre que tú me has confiado,
para que sean uno como lo somos nosotros.
12. Mientras estaba con ellos yo los protegía en tu nombre
como me los confiaste yo los amo siempre,
y ninguno de ellos se perdió excepto el que tenía que perderse,
para que se cumpliera la Escritura
13. Ahora me voy contigo,
y hablo estas cosas mientras estoy en el mundo
para que tengan en ellos la plenitud de mi propia alegría.
14. Yo les he transmitido tu mensaje pero al mundo les odio
porque no son del mundo como tampoco lo soy del mundo.
15. No ruego que los saques del mundo
sino que los protejas del maligno.
16. No pertenecen al mundo, como yo tampoco soy del mundo
17. Consagrados en la verdad, tu propia palabra es la verdad.
18. Como tú me enviaste al mundo, yo también los envío al mundo:
19. Por ellos me consagro,
para que ellos se queden consagrados en la verdad”.

III. Análisis de la trama y profundización del drama que se desarrolla

1. La *trama* del texto describe tres *elementos positivos*: Jesús como *actuante principal* y *protagonista* del drama que se dirige al Padre, en calidad de *segundo actuante*, para orar / interceder ante él por los *primeros destinatarios*: los discípulos y los *segundos destinatarios* que posteriormente creerán por ellos. Las *relaciones* establecidas entre el *protagonista*, el *actuante secundario* y los *destinatarios* tienen *funciones positivas* que están entrelazadas entre sí y marcadas por pronombres y adjetivos, como ya hemos visto:

a. El *aspecto dinámico* de estas relaciones entre *protagonista*, *actuante secundario* y *destinatarios* está marcado por la cantidad de verbos presentes en el texto (100 verbos).

b. El *campo visivo* y *auditivo* de la *trama* está enteramente ocupado por la figura de Jesús orante.

c. Los *destinatarios* de la oración de Jesús tienen dos vinculaciones: *pertenecen* al Padre y *son también* de Jesús: a) los *primeros destinatarios* que son dados por el Padre son los *discípulos* y b) los *segundos destinatarios* son los *creyentes* en la *palabra* de los discípulos.

2. La *trama* presenta también tres *elementos negativos* descritos por *actantes* que *intervienen* para *obstaculizar* el *desenvolvimiento* del *drama* de Jesús que se desarrolla en el tiempo en el *drama* de los discípulos y es *descrito* con *tintes* fuertes y apasionados. Ellos son a) el *mundo* (ο *κοσμος*) entendido sea como *espacio físico* donde se encuentran los discípulos y los destinatarios (cf. 17,11a,b,13,15), sea como *realidad antropológica* y *contexto ético-religioso* negativo que se opone duramente a Jesús y a los discípulos (cf. 17,9,14a,b,c, 16,18a,b); b) el *maligno* (ο *κακος*) (cf. 17,15) del cual el Padre debe cuidar a los discípulos, y c) el *hijo perdido* (ο υιος της *απωλειας*) (cf. 17,12) que ha actuado en contra de Jesús.

IV. El estudio de texto (cf. Jn 17,9-19)

Dividiremos el texto: la oración al Padre por los discípulos actuales (cf. Jn 17,9-19) en tres partes estructuradas relacionadas en forma concéntrica: 17,9-11a: *Jesús anuncia la intención de su Oración*; 17,11b-16: *Jesús ora por la conservación de los discípulos que están en el mundo*; 17,17-19: *Jesús ora por la santificación de los discípulos que son enviados al mundo*.

17,9-11a. Jesús anuncia la intención general de su Oración.

17,11b-16. Jesús ora por la conservación de los discípulos que están en el mundo.

17,17-19. Jesús ora por la santificación de los discípulos que son enviados en el mundo.

La primera parte del texto (Jn 17,9-11a) es una mirada hacia el *pasado* y describe la intención de la oración de Jesús, en calidad de *protagonista*, dirigida al Padre en calidad de *actuante secundario*. Presenta las *coordenadas espirituales* y *temporales* de la oración y los *destinatarios*.

La segunda parte del texto (Jn 17,11b-16) es una mirada hacia el *presente*. En ella Jesús pide por la *conservación* de sus discípulos que están en el mundo. Esta segunda parte está enriquecida por el tema de la *alegría de Cristo* presente en sus discípulos.

La tercera parte del texto (Jn 17,17-19) constituye una mirada hacia el *futuro*. En ella Jesús pide al Padre por la *santificación en la verdad* de los discípulos que son enviados al mundo.

El texto que vamos a examinar (cf. Jn 17,11b-19) está montado sobre dos *elocutivas directivas*: *τηρωων* (v. 11b) y *αγιασω* (v. 17) que constituyen las peticiones por la *conservación* y *santificación* de los discípulos que Jesús deja en el mundo. Son ellos quienes llaman la atención de Jesús y a través de él la atención

del Padre. Estas peticiones introducen respectivamente la segunda y la tercera parte de la Oración que veremos.

1. Jesús anuncia la intención de su Oración (cf. Jn 17,9-11a)

9 Ἐγὼ περὶ αὐτῶν ἑρωτῶ καὶ περὶ τοῦ κόσμου ἑρωτῶ ἄλλα περὶ ὧν ὁδωκῆς μοι, ὅτι σοὶ εἶπον. 10 καὶ τὰ ἐμὰ πάντα σὰ ἔστιν καὶ τὰ σὰ ἐμὰ καὶ ὁδοῦσθαι ἐν ἰσχύϊ. 11a καὶ οὐκ εἶμι ἐν τῷ κόσμῳ, καὶ αὐτῶν ἐν τῷ κόσμῳ ἵσθιν, κἀγὼ πρὸς σε ἔρχομαι.

9. Yo te ruego por ellos, no te ruego por el mundo sino por los que me has confiado porque son tuyos. 10 y todo lo mío es tuyo, y todo lo tuyo es mío y en ellos queda patente mi gloria. 11a. Yo no estaré más en el mundo mientras ellos se quedan en el mundo yo voy a reunirme contigo.

Con el v. 9a *ἐγὼ περὶ αὐτῶν ἑρωτῶ* (yo te ruego por ellos) Jesús introduce la oración, determinando las personas por las que ora y exponiendo el motivo de la misma.²⁴⁰ El verbo *ἑρωτῶ* es común en Jn²⁴¹ y solamente en él tiene sentido de orar.²⁴² Ordinariamente es empleado en la oración de Jesús, aunque a veces se aplica también a la de los discípulos (cf. Jn 16,23).²⁴³ El verbo constituye una forma delicada de pedir.²⁴⁴ En sintonía con la inscruiva del Padre, Jesús ora en nombre de²⁴⁵ aquellos que el Padre le ha confiado y que se encuentran en el mundo. Estos destinatarios de su oración, o sea la comunidad de los discípulos, son un regalo que el Padre le ha hecho, aunque siguen perteneciéndole a él (cf. Jn 17,10).

La expresión del v. 9b *οὐ περὶ τοῦ κόσμου ἑρωτῶ* (no te ruego por el mundo) es dura, pues en ella se contraponen los discípulos al mundo. Este, que aparece 18 veces en esta Oración, desempeña funciones y presenta acepciones diferentes. Seis veces actúa como sujeto de las cuales dos (cf. Jn 17,5b.24c) como universo creado; dos (cf. Jn 17,14a.25a) teniendo una *reacción negativa* y otras dos (cf. Jn 17,21c.23c) presentando una *posible respuesta positiva*. Doce veces es considerado como objeto precedido por diferentes partículas (εκ, εν, εν, περι).²⁴⁶ En el contexto del evangelio Jesús fue enviado al mundo para salvarlo (cf. Jn 3,16-17), pero en el momento en que el mundo rechaza al Revelador del Padre y se cierra en las tinieblas (cf. Jn 3,19-20), éste se transforma en Juez que condena al mundo y al

²⁴⁰ Esta intención será repetida en 17,15. Cf. SEGALLA, *Preghiera* p. 132.

²⁴¹ Cf. Mc 3 / Mt 4 / Lc 15 / Jn 27.

²⁴² Cf. GREEVEN, *aportoc* GLNT III p. 967; SCHENK, *aportoc* ENET I pp. 1597-1598.

²⁴³ El verbo *ἑρωτῶ* es aplicado en Jn a los discípulos (cf. 14,13-14; 15,7,16; 16,23,24-26).

²⁴⁴ Cf. ZORELL, *Lection* p. 536-537; BROWN, *John II* p. 1026.

²⁴⁵ Πρὸς con el genitivo tiene sentido de *a nombre de* y se confunde con *ante*. Cf. BLASS, *Grammatica* p. 299; ZERWILK, *Geog* pp. 55-56.

²⁴⁶ Seis veces por εκ (vv. 6-14b c.15,16a b), tres por εν (vv. 11a b,13), dos por περι (vv. 18a b) y una por περὶ (v. 9).

principio de este mundo (cf. Jn 12,31; 14,30) mediante el testimonio del Paráclito (cf. Jn 16,8-11).²⁶⁶

La exclusión del mundo de la Oración de Jesús ya estaba anticipada en Jn 17,6 y hay que verla en el contexto como una recomendación encarecida de Jesús a los discípulos.²⁶⁷ En nuestro texto el mundo, entendido solamente en sentido antropológico, es presentado con características negativas, marcado por la incredulidad y contrapuesto a la comunidad formada por Jesús y sus discípulos.²⁶⁸

La declaración de Jesús manifiesta que él ora solamente en sintonía con la voluntad del Padre. En su oración no se muestra desinteresado por el mundo, sin embargo sus palabras ponen en evidencia su situación hostil e incrédula, a causa de la cual éste no puede ser destinatario de su intercesión eficaz ante el Padre.²⁶⁹

Con el v. 9c ἄλλα περί ὧν ἐδόξαζέ μοι (*yo por los que me has confiado*) se describe sea a los discípulos (cf. Jn 17,6b), sea a los futuros miembros de la comunidad, como un don que el Padre hace al Hijo, para que les ofrezca la vida mediante la revelación y esta sea acogida con la respuesta de la fe.²⁷⁰ Los discípulos constituyen un bien peculiar, porque representan el motivo de la venida de Jesús al mundo, de su acción salvadora y de su regreso al Padre.²⁷¹ Jesús ora por los que le han sido dados, discípulos y creyentes, por la comunidad creyente, que le pertenece. Siguen tres motivaciones de esta Oración: la pertenencia al Padre, la glorificación del Hijo y la próxima despedida de Jesús.

1°. La pertenencia al Padre está presente en los vv. 9d-10a: ὅτι οὐκ ἔστιν κτὶ τὰ ἐμὰ μόντα ἀλλ' ἔστιν καὶ τὰ σὰ ἐμὰ (*porque son tuyos, y todo lo mío es tuyo, y todo lo tuyo es mío*). Aunque han sido donados al Hijo los discípulos no dejan de pertenecer al Padre (ὅτι ἀνὰ πατέρα).

Ellos son propiedad común del Padre y el Hijo. Por esto Jesús encomienda sus discípulos que constituyen sus bienes (τὸ ἐμὸν) al Padre, porque todo cuanto le pertenece continúa siendo bienes del Padre (τὰ σὰ).²⁷² Se trata de una pertenencia escatológica que es participación en la unidad de amor entre el Padre y el Hijo. Los discípulos son del Padre, porque el Padre y el Hijo son una sola cosa (cf. 10,30; 17,11). Por consiguiente la total pertenencia de ellos a los dos, Padre e Hijo,

²⁶⁶ Cf. SEGALLA, *Preghiera* 123.

²⁶⁷ Cf. SCHNACKENBURG, *Juan III* p. 222.

²⁶⁸ Cf. SASSI, κτιστός; GLNT V pp. 946-949; BAL Z, κτιστός; DLNT I pp. 2388-2390.

²⁶⁹ Cf. FABRIS, *Giovanni* p. 872.

²⁷⁰ Cf. BROWN, *Juan II* p. 1025.

²⁷¹ Cf. FERRARO, *Genia* p. 121.

²⁷² Cf. SCHNACKENBURG, *Juan III* p. 223.

constituye la fuente de su unidad (cf. Jn 16.15). Notamos sin embargo una diferencia entre 16.15 y 17.10a:

16. 15 πάντα ὅσα ἔχει ὁ πατήρ

ἐμένα ἔστιν

17. 10a καὶ τὰ ἔργα πάντα ὅσα ἔστιν

καὶ τὰ πρὸς ἐμέ,

En 16.15 la prioridad es dada al Padre, pero el acento recae sobre el Hijo (πάντα ὅσα ἔχει ὁ πατήρ ἐμένα ἔστιν). en 17.10 la prioridad en la primera parte es dada al Hijo y el acento es puesto sobre el Padre, pero en la segunda parte la prioridad es dada al Padre y el acento recae en el Hijo (τὰ ἔργα καὶ τὰ ὅσα ἔστιν καὶ τὰ πρὸς ἐμέ). La comunión total de bienes entre el Padre y el Hijo y la unidad entre los dos es la manera de formular y revelar la igualdad divina entre el Padre y el Hijo, tanto en el ser como en el actuar.²²²

24. La glorificación del Hijo se halla en el v. 10b καὶ δοξασμοὶ ἐν οὐτοῖς (y en ellas queda patente mi gloria) y refleja un aspecto de reconocimiento a los discípulos. El perfecto δοξασμοὶ expresa un estado permanente de glorificación, resultado de la comunicación de la δόξα del Padre al Hijo. Indica que Jesús ha sido glorificado y continúa siendo glorificado en aquellos que lo siguen a través de su fe en él, su unión con él, su caridad recíproca y su fruto apostólico.²²⁴ La construcción añadida ἐν οὐτοῖς muestra el sentido revelatorio de la δόξα.²²⁵ Ella se manifiesta concretamente en los discípulos. De esta manera la oración que hacen los discípulos continúa la misma oración que hizo Jesús por su glorificación, pues la glorificación de Jesús pasa por la glorificación de la comunidad de los discípulos. Por su fe, su amor mutuo, sus obras (cf. Jn 14.12-13) y su apostolado es por lo que Jesús ha sido y sigue siendo glorificado.²²⁶

39. La próxima despedida de Jesús se encuentra en el v. 11a καὶ οὐκ ἔτι εἰπὶ ἐν τῷ κόσμῳ, καὶ οὐτοὶ ἐν τῷ κόσμῳ εἰσίν. κέρως ἐρχομαι πρὸς σε ἔρχομαι (ya no estaré más en el mundo, mientras ellos se quedan en el mundo, porque yo voy a regresar contigo). Su próxima partida dejará a los discípulos solos. Las tres afirmaciones del v. 11a, introducidas por καὶ (καὶ οὐκ ἔτι εἰπὶ ἐν τῷ κόσμῳ, καὶ οὐτοὶ ἐν τῷ κόσμῳ εἰσίν. κέρως ἐρχομαι πρὸς σε ἔρχομαι) deben leerse juntas, o de lo contrario no se puede entender la primera.²²⁷ Jesús ya no estará en el mundo porque regresa al Padre de donde había venido (cf. 1.10). Por esto se preocupa por la situación de los discípulos que no van

²²² El Padre ha dado todo al Hijo: ἡ ἐξουσία πατρὸς σαρκὸς (17.21), τὸν ἔργον τετέλεσκες (17.4); τὸ πνεῦμα (17.8); ἡ δόξα (17.22,24); ὁ ἀνθρώπου (17.6.9), πάντα (17.7) (Cf. FERRARI), *Gioux* pp. 121-122.

²²³ Cf. BARRET, *Jean* p. 771.

²²⁴ Cf. MATHÉOS, *Aspecto* p. 69.

²²⁵ Cf. FERRARI, *Gioux* p. 122.

²²⁶ Cf. SCHNAACKENBURG, *Jean III* p. 224.

a estar más bajo su protección y guía y estarán necesitados de la benevolencia y protección del Padre.¹⁷⁴

El *paralelismo antitético*, que rige entre las tres afirmaciones del texto del v. 11a y pone en evidencia el paso de Jesús del mundo al Padre (a) *καὶ οὐκ ἔσται ἐμὴ ἐν τῷ κόσμῳ* (ya no estaré más en el mundo) y la permanencia de los discípulos en el mismo (b) *καὶ αὐτοὶ ἐν τῷ κόσμῳ ἔσονται* (mientras ellos se quedan en el mundo) se cierra con la afirmación conclusiva (c): *ὡς ἵνα με ἀγαθὰ ἀκούσῃτε* (porque yo voy a reunirme contigo).¹⁷⁵

La expresión central (b) *καὶ αὐτοὶ ἐν τῷ κόσμῳ ἔσονται* no describe solamente una permanencia de los discípulos en la vida terrena, sino su exposición a una situación de peligro, de la que se hablará en la sección siguiente (cf. Jn 17.11b-16). Estar en el mundo reviste por un lado un aspecto *temporal* y por otro un compromiso *ético*. Puesto que el mundo se contrapone a la realidad *Jesús-discípulos*, y los que quedan en él son sólo los discípulos, el mundo constituye para ellos un grave peligro. En vista de que tienen que estar en el mundo sin ser del mundo (cf. Jn 17.14.16) la solicitud de Jesús se centra en ellos.

La última expresión del texto (c) *ὡς ἵνα με ἀγαθὰ ἀκούσῃτε* (porque estoy por reunirme contigo) describe al Hijo a punto de regresar adonde está el Padre y de donde vino (cf. 1,14) luego de haber realizado su misión. Por lo tanto el *drama* que sigue ya no es más el suyo, sino el de los *discípulos*.

2. Jesús pide por la conservación de los que están en el mundo (cf. Jn 17.11b-16).

Dividiremos esta parte de la *oración impetratoria* propiamente dicha en cuatro núcleos: a) la petición de la *unidad* (cf. Jn 17.11b-12), b) el don de la *alegría* (cf. Jn 17.13), c) el don de la *revelación* que conlleva el odio del mundo (cf. Jn 17.14) y d) la petición por la *preservación del maligno* (cf. Jn 17.15-16).

La articulación de estos núcleos pone en evidencia la centralidad de los dones de la alegría y la revelación que Jesús hace a los discípulos:

17.11b-12 La petición por la unidad

17.13 El don de la alegría

17.14 El don de la revelación

17.15-16 La petición por la preservación del maligno

¹⁷⁴ Cf. FERRARO, *Giogo* p. 122.

¹⁷⁵ Cf. SEGALLA, *Pregheim* p. 138.

11b. Πάτερ ἄγιε, τήρησον αὐτούς ἐν τῷ ὀνόματί σου ᾧ δέδοκός μοι, ἵνα ὄσων ἐν καθός ἦμείς. 12. ὅτε ἦν μετ' αὐτῶν ἐγὼ ἐτίθειν αἰτήσις ἐν τῷ ὀνόματί σου ᾧ δέδοκός μοι, καὶ ἐφύλαξα, καὶ οὐδέτις ἐξ αὐτῶν ἀπόλωτο εἰ μὴ ὁ υἱὸς τῆς ἀπειθείας. ἵνα ἡ γραφή πληρωθῇ. 13. νῦν δὲ πρὸς σὺ ἔρχομαι καὶ πείθω λαλῶ ἐν τῷ κόσμῳ ἵνα ἔχωσιν τὴν χαρὰν τὴν ἐμὴν πληρωμένην ἐν ἑαυτοῖς. 14. ἐγὼ δέδοκα αὐταῖς τὸν λόγον καὶ ἡ πίστις αὐτῶν ἐπίστησεν αὐτούς. ὅτι οὐκ εἰσὶν ἐκ τοῦ κόσμου καθός ἐγὼ οὐκ εἶμι ἐκ τοῦ κόσμου. 15. νῦν ἐρωτῶ ἵνα ἦρξῃ αἰτήσις ἐκ τοῦ κόσμου, ἵνα ἡ ἀγάπη σου ἐπιτελεσθῇ ἐκ τῶν ποιητῶν. 16. ἐκ τοῦ κόσμου οὐκ εἰσὶν καθός ἐγὼ οὐκ εἶμι ἐκ τοῦ κόσμου.

11b. *Padre santo, guárdalos en tu nombre que tú me has confiado, para que sean uno como lo somos nosotros. 12. Mientras estaba con ellos yo los protegía en tu nombre como me los confíasse yo los tuve seguros, y ninguno de ellos se perdió excepto el que tenía que perderse, y así se cumpliera la Escritura. 13. Ahora me voy contigo, y hablo estas cosas mientras estoy en el mundo para que tengan en ellos la plenitud de mi propia alegría. 14. Yo les he transmitido tu mensaje y el mundo los ha odiado porque no soy del mundo como vosotros ya sois del mundo. 15. No ruego que los amigos del mundo sean que los protejas del maligno. 16. No pertenecen al mundo, como yo tampoco soy del mundo.*

a. La petición de Jesús por la unidad (Jn 17,11b-12).

- Con el v. 11b Πάτερ ἄγιε (*Padre santo*) comienza la invocación que introduce la temática de la Oración (cf. Jn 17,11b-16). El término πατερ referido a Dios aparece 250 veces en el N.T., de las cuales 136 (más de la mitad), se encuentran en Jn.²⁵⁰ El título αγιος,²⁵¹ atribuido en Jn por lo general al Espíritu Santo²⁵² y a Jesús,²⁵³ es aplicado aquí también al Padre y encuentra su fuente en la tradición bíblica veterotestamentaria.²⁵⁴ Este término penetra en el ambiente griego bajo el influjo semítico.²⁵⁵ Sin embargo se nota una diferencia entre el significado metafísico, moral y religioso de santo, dado a Dios en el ambiente veterotestamentario, y el sentido litúrgico propio de la Oración de Jesús en la que resuena una cercanía filial y agradecida.²⁵⁶ La aplicación de la santidad al Padre, como característica típica que expresa su esencia, es exclusiva de Jn y no se encuentra en ninguna otra parte del N.T.²⁵⁷ De esta manera Jesús, acercando Dios al hombre, se dirige al *Padre santo* que manifiesta su santidad en los discípulos (cf. Did 10,2). Esta invocación tiene su resonancia en Πάτερ δικαιο: *Padre justo* (cf. Jn

²⁵⁰ Cf. SCHRENK, πατερ; GLNT IX, pp. 1271-1275; MICHEL, πατερ; DENT II p. 829.

²⁵¹ Poco utilizado por Jn (cf. Mc 7; Mt 10/11 e 20; Jn 5; Heb 5).

²⁵² Cf. Jn 1,33; 14,26; 20,23.

²⁵³ Cf. Jn 6,69; 11,36.

²⁵⁴ Cf. Lv 11,44-45; 19,2; 20,7; Am 4,2; Is 1,4; 5,14,24; 10,20; 30,12,15; 40,25; 41,14,16-20; 43,3,14,15; 45,11; 55,5; Ez 36,23.

²⁵⁵ Cf. BULTMANN, *Johes* pp. 502-503.

²⁵⁶ Cf. SCHNACKENBURG, *Johes III* p. 225; DE LA POTTERIE, *Pétre II* pp. 721-722.

²⁵⁷ BALZ, αγιος; DENT I p. 50; PROCKSCH, αγιος; GLNT I p. 270; DE LA POTTERIE, *Pétre II* p. 721.

17.25) que introduce la parte conclusiva de la Oración. Ambas indicaciones dan pie a los creyentes para que se acerquen con confianza a Dios Padre, santo y justo.

El v. 11c.d. tiene una estructura interna binaria paralela que pone en relación tanto el *nombre* como la *unidad*:

nombre (v. 11c): τηνων ονοματων εν ονοματι πατρός	•	unidad (v. 11d): εν ονοματι πατρός υιου και του Αγίου
los discípulos		en el Padre e Hijo

Esto significa que la *unidad* que se predica de los discípulos encuentra su fuente y su explicación en la relación del Padre con el Hijo. Los discípulos deben ser guardados en el nombre del Padre, como el Hijo, que ha recibido ese mismo nombre del Padre. Ellos deben ser *uno*, como el Padre y el Hijo son *uno*.²⁸⁸

El v. 11c *τηνων ονοματων εν τῷ ὀνόματι σου ὃ δέδωκάς μοι* (*guardalos en tu nombre que tú me has confiado*) inicia con el *elucativo directivo* *τηνων*, constituido por el imperativo aoristo. Con él Jesús se dirige al Padre *santo* pidiéndole que guarde en su nombre a los *discípulos*. El imperativo aoristo, común en las oraciones, no indica, como de ordinario, una acción puntual, sino que tiene un aspecto de continuidad.²⁸⁹ *Guardar* (*τηνω*) como actividad del Padre, puede tener dos significados: a) *preservar del maligno* (cf. Jn 17,15) y b) *santificar* a los discípulos (cf. Jn 17,17). El verbo *τηνω*, común en Jn,²⁹⁰ se encuentra tres veces en el texto, dos como imperativo aoristo, con calidad de *elucativo directivo* dirigido al Padre (cf. Jn 17,11b,15) para pedir la protección divina sobre los discípulos y una como imperfecto indicativo *τηνων* (cf. Jn 17,12) para indicar la forma continua de protección con la que Jesús solía actuar con sus discípulos. *Τηνω* tiene siempre un sentido activo y dinámico,²⁹¹ por lo que la conservación de los discípulos no significa mantenerlos estáticamente en la situación en que se encuentran, sino promover en ellos una fidelidad dinámica, orientada hacia la plenitud y la unidad de Dios.

La expresión *εν τῷ ονοματι σου* se repite dos veces en el texto (cf. Jn 17, 11h,12). Esta expresión plantea *dos problemas*: a) el significado de la preposición *εν* y b) el sentido del nombre (*ονομα*):

a) La preposición *εν* tiene aquí un sentido local,²⁹² según el cual se indica una zona de existencia e influjo divino en la que debe permanecer la comunidad de los

²⁸⁸ Cf. DE LA POTTERIE, *Épître II* pp 724-725; FERRARO, *Épître* p 123.

²⁸⁹ Cf. PORTER, *Aspect* p 184; FANNINGI, *Aspect* pp 381-382.

²⁹⁰ Cf. Mc 1: Mi 6: Lc 9: Jn 18.

²⁹¹ Cf. RIESENFELD, *τηνω*: GLNT XIII pp 1204-1206; KRATZ, *τηνω*: DENT II p 1743; SEGALLA, *Preghiera* 149.

²⁹² Cf. BUITMANN, *John* p 503.

discípulos, en contraposición con la zona e influjo del mundo en la que se encuentran las tinieblas, la mentira y la muerte.²⁹³

b) Del sustantivo *ὄνομα*²⁹⁴ nos preguntamos ¿qué sentido tiene? ¿A quién se refiere? ¿Al Padre o a Jesús? Para poder responder a estas preguntas es procedente ver la ubicación del texto en su contexto:

Contexto: 17,6 Ἐπερρώπησθε ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ ἀποστόλου ἡμεῶν Ἰησοῦ τοῦ υἱοῦ τοῦ Θεοῦ.

Texto: 17,11b Πάντοτε πορεύεσθε ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ ἀποστόλου ἡμεῶν

Texto: 17,12 οὐ γὰρ μετὰ τὸ ὄνομα τοῦ ἀποστόλου ἡμεῶν ἐν τῷ οὐρανῷ εἶμι ἡ ἀποστολή μου.

Contexto: 17,26 καὶ ἐρωπησάτω αὐτοὶ τὸ ὄνομα σου καὶ προσέσωθαι

Contexto: 17,6 *He manifestado tu nombre a los hombres que me confiesse: sacándolos del mundo*

Texto: 17,11b *Padre santo, protege en tu nombre a los que te me han confiado.*

Texto: 17,12 *Mientras estaba con ellos yo protegía en tu nombre a los que me han confiado.*

Contexto: 17,26 *Yo les he revelado tu nombre y seguiré revelándolo.*

El contexto que dice referencia al término *ὄνομα* está formado por dos expresiones ubicadas en el mismo Discurso. En 17,6 se hace referencia a la *revelación histórica* del nombre del Padre hecho por Jesús durante su misión. En 17,26 se habla de la *revelación futura* que Jesús hará con su próxima elevación en la cruz.²⁹⁵ En ambos textos el nombre (*ὄνομα*) se relaciona con el tetragrama de Dios *יהוה* (Yo soy: Cf. Ex 3,14). Sin embargo sabemos que en los textos joánicos el nombre (*ὄνομα*) no designa nunca la *naturaleza divina* o el nombre divino así como lo hacen los textos del A.T.²⁹⁶ Aplicado a Dios el nombre (*ὄνομα*), pronunciado por Jesús, indica siempre la *revelación del nombre de Padre*.²⁹⁷ Ahora bien si Jesús ha revelado el nombre del Padre, ha revelado la persona del Padre en sí mismo (cf. Jn 14,9) a través de los signos-obras donados por este, el más importante de los cuales es su *muerte y resurrección*. Jesús para revelar a Dios como Padre coincide con revelarse a sí mismo como Hijo Único. Él revela la paternidad de Dios relacionada con el Hijo Único a través de su vida. Por eso las expresiones *ὄνομα*, abundantes

²⁹³ Cf. SEGALLA, *Prayer* p 150.

²⁹⁴ Cf. BIETENHARD, *ὄνομα*: GLNT VIII pp 762-763, HARTMAN I., *ὄνομα*: DENT II p 565.

²⁹⁵ Cf. BIETENHARD, *ὄνομα*: GLNT VIII pp 762-763.

²⁹⁶ Cf. BIETENHARD, *ὄνομα*: GLNT VIII pp 762-763, HARTMAN I., *ὄνομα*: DENT II p 565.

²⁹⁷ Cf. Jn Jesús llama muchas veces a Dios *Padre mío* (cf. 2,16; 5,17.27; 6,32.40.66; 8,19.38-49.54; 10,18.25.29.32.37; 14,2.7.20. 21.23; 15,1.8.15.23.24, 26.17). Sólo en 20,17 Jn tiene la clara diferencia entre *πάτερ μου* y *πάτερ υἱοῦν*. Cf. DE LA POTTERIE, *Levée II* p 727, BIETMANN, *John* p 505, SEGALLA, *Prayer* pp 121-122.

en Jn, constituyen una revelación del *nombre* y tienen siempre un carácter cristológico.²⁹⁸

Ahora bien puesto que en el *contexto* que sigue inmediatamente (cf. Jn 17,12) se habla del *nombre* dado al Hijo, está claro que aquí *ovopa* no se aplica al Padre sino al Hijo. Esta vendría siendo la confesión cristológica más elevada de Jn. Jesús tiene este *nombre* (cf. Jn 8,24.28; 13,19) que será reconocido como tal sólo cuando sea levantado en la cruz como *Hijo del hombre* (cf. Jn 8,28). Si este es el nombre que tiene Jesús, continuaría expresando no la esencia metafísica de Dios, sino la presencia dinámica y salvífica que tenía el nombre de Dios en el A.T. y al mismo tiempo revelaría indirectamente la unidad divina del Padre con el Hijo (cf. Jn 17,11b). La definición divina del nombre de Jesús (*ovopa*) lo pone en relación con el Padre en cuanto Hijo (cf. Jn 8,28a,b). Esta definición de comunión y dependencia es manifestada al hombre solamente mediante el acontecimiento de la Encarnación.²⁹⁹

En el v. 11e la expresión ἡ δόξα μου (que ni me has confiado) indica con el perfecto δόξα un hecho sucedido en el pasado que perdura en el presente y señala que el objeto de la acción histórica reveladora de Jesús se ha cumplido y se cumple a cabalidad. El dativo de atracción que precede la construcción ἀρέσκω μοι se encuentra en los textos más antiguos³⁰⁰ y dice relación con el contexto de 17,6.³⁰¹ Esto nos induce a pensar que aquí se trata del nombre del Hijo, lo que implica que el nombre ἔγω εἶμι dado al Verbo Encarnado permanece para siempre.³⁰²

El v. 11d ἵνα ὁμοίᾳ ἐν κρείβῳ ἡμεῖς (para que sepan uno como lo sabemos nosotros) indica que la *unidad* es la *finalidad* de la protección que el Padre brinda a los discípulos. Estos no pueden ser uno sino por asimilación con el Hijo, y por un nuevo nacimiento llevado a cabo por el Padre (cf. Jn 1,13; 3,3-5). Junto con Jesús los discípulos pueden realizar una *unidad*, cuyo fundamento y modelo es la *unidad* de amor del Padre y del Hijo. Después de su partida ellos deben mantener esta

²⁹⁸ Cf. Jn 6,26.35.41.48.51; 8,12.18.24.28; 10,7.9.11.14; 11,25; 14,6; 15.1.3; 18,5.6. Cf. SCHNACKENBURG, *Juan III* p.226. BROWN, *Juan II* p.1407 pone en evidencia especialmente la expresión ἐγώ εἶμι pronunciada por Jesús en Jn 18.5.6.b.

²⁹⁹ Cf. SEJALI, A. *Presbitera* pp.149-150.

³⁰⁰ Cf. Tienen en los documentos más antiguos (cf. P⁶⁷, P⁶⁶, u, A, B, C, K, L, W, D, Q, P, Y y otros). Dada su dificultad de interpretación otros documentos posteriores corrigen la primera lectura, algunos hacen e (cf. D⁸, X, 2148 y otros), otros tiene ouz (cf. D^b, au, E, q, Vg. Lat. n.1) y otros unen el texto desde a (cf. a, b, c, e, f, g, algunas versiones y algunos padres de la Iglesia: Hilario, Juan Crisóstomo, Nonnus). Estas últimas lecturas variantes, además de revelar la dificultad que presentaba la primera, que el Hijo tuviera el mismo nombre el Padre, muestran e. intento de una corrección que superara este impase.

³⁰¹ Cf. SCHNACKENBURG, *Juan III* pp.218-221.

³⁰² Cf. SCHNACKENBURG, *Juan III* p.226. SEJALI, A. *Presbitera* p.151.

unidad porque esta es la expresión y la señal de la naturaleza divina (cf. Jn 17,9-10). Este tema, apenas anunciado aquí, será tratado más ampliamente en el contexto que sigue.¹⁰³

Con el v. 12a *ὅτε ἦσαν μετ' αὐτῶν ἔγιο ἐτίθουν αὐτοῖς ἐν τῷ ὀνόματι πατρὸς ἡ δέδοκας σοι, καὶ ἐφόβησα* (mientras estaba con ellos yo los protegía en tu nombre, como me los confiaste yo los tuve seguros) Jesús mira hacia su pasado como un tiempo concluido y lo califica como vivido continuamente en compañía de los discípulos.¹⁰⁴ El imperfecto *ἦσαν* tiene una característica de costumbre que equivale a *por todo el tiempo que estuve con ellos*.¹⁰⁵ A este tiempo sigue el tiempo de la *passión* (cf. Jn 17,18).¹⁰⁶ La acción de Jesús, mientras vivía con sus discípulos, es definida como "conservar" en la fe, en la verdad y en la fidelidad del desprendimiento del mundo (cf. Jn 17,6). Toda la obra de Jesús se puede sintetizar en la *conservación* de los discípulos en el nombre del Padre. La expresión *ο δέδοκας μοι* repite y aclara el v. 11b que ya vimos. La última frase *καὶ ἐφόβησα* repite en aoristo lo dicho con el perfecto *δέδοκας*. Jesús ha guardado aquellos que el Padre le ha dado, durante todo el tiempo en el que estuvo con ellas. Detrás del *τέταυτο* empleado en el texto emerge la imagen del "buen pastor" (cf. Jn 10,1-18).¹⁰⁷ El aoristo *ἐτίθουν*, con características puntuales, anticipa la excepción de la que Jn hablará en seguida. Aunque *συναρπάσσειν* en general tiene el mismo sentido que *πρῆν* (cf. Jn 12,47), sin embargo el significado profundo del verbo acentúa la conciencia de un peligro inminente que alguien robe las ovejas o las disperse (cf. Jn 10,27-28).

El v. 12b *καὶ οὐδεὶς ἐξ αὐτῶν ἀπώλετο ἢ μὴ ὁ υἱὸς τῆς ἀπωλείας, ἵνα ἡ γραφή πληρῶθῃ* (y ninguno de ellos se perdió excepto el hijo perdido y así se cumplió la Escritura) plantea la pérdida de Judas, no obstante la responsabilidad que Jesús había asumido con los discípulos que el Padre le había confiado para que los conservara en la unidad mientras estaba con ellos.¹⁰⁸ La voz media del aoristo de *ἀπολλομαι*, aplicada a Judas, tiene un sentido negativo y señala una situación de pérdida definitiva.¹⁰⁹ Judas es mencionado solamente a través de una circunlocución semítica *ο υἱὸς τῆς ἀπωλείας* (el hijo perdido)¹¹⁰ que muestra un

¹⁰³ Cf. SCHNACKENBURG, *Joan III* p 226, SEGALLA, *Prolegomena* p 142.

¹⁰⁴ En Mc 3,14a *καὶ ὄμην μετ' αὐτοῦ* traduce la misma expresión, poniéndola en futuro.

¹⁰⁵ Cf. MATEUS, *Aspecto* p 76.

¹⁰⁶ Mc 3,14b *καὶ ἵνα οὐ ἀποστελέθῃ αὐτοῖς κτηνοποιεῖν* traduce igualmente la misma expresión, poniéndola en futuro.

¹⁰⁷ Cf. BERTRAM, *φιλία* p 184, KRATZ, *ἐπιλόγηται* DENT II p 2007.

¹⁰⁸ Cf. SCHNACKENBURG, *Joan III* p 227.

¹⁰⁹ Cf. OEPKE, *ἀπολλομαι*, GILM I p 1057; KRITZLER, *ἀπολλομαι*, DENT I pp 406-407, BARRET, *Joan* p 773.

¹¹⁰ El tema es común en el N. T. (Mt 7,1), Hch 8,20; Rm 9,22, Fil 1,28; 3,19; 2 Tes 2,2; 1 Tim 6,9, Heb 10,32; 2 Pe 2,1,3, 7,7, Ap 17,8,11).

sentido marcadamente profundo de la perdición del hombre, merecida por sí mismo.³¹ La frase está fuertemente *contextualizada* por las palabras de Jesús en la *trama* del evangelio comprendido entre 6,39 y 18,9:

- 6,39 τούτο ἐστὶν τὸ θέλημα τοῦ πατρὸς μου,
ὅνα πᾶν ὃ ἀκούσῃ μου μὴ ἀπολέσῃ εἰς αἰῶνα
17,12 ὅτε ἤρθε γὰρ τὸ πνεῦμα ἐγένετο ἠνεμῶν ἐν τῷ ἔσωθεν σου
καὶ ἀνέμισεν ἐν σοὶ καὶ ἐξέστη ἡ καρδία σου
καὶ ἠγάπησεν τὸ πνεῦμα
18,9 ὅνα πληρωθῇ ἡ καρδία ὑμῶν τῆς ἀγάπης τοῦ
καὶ ἀκούσατε εἰς αἰῶνα ἀμήν
- 6,39 Y este es el deseo del que me envió:
que no pierda a ninguna de las que me ha entregado
17,12 Mientras estaba con ellos, yo los protegía en tu nombre,
o me los convertiste, yo los tuve seguros, y ninguno se perdió,
excepto el que tenía que perderse y así se cumplió lo que yo dije
18,9 Así se cumplió lo que habí a dicho.
"De los que me confiaste a ninguno he perdido"

A diferencia de los dos verbos en 1ª persona ἀκούσω (cf. Jn 6,39) y ἀπαλεῖπει (cf. Jn 18,9), que manifiestan la voluntad de Jesús que nadie se pierda, el impersonal ἀκούω (cf. 17,12) excluye la voluntad de Jesús en la perdición de Judas, pues él ha afirmado que ha venido únicamente para salvar (cf. Jn 3,17). Quien se pierde es aquel que no cree en el nombre del Unigénito Hijo de Dios (cf. Jn 3, 18b) y rechaza al Hijo y, por consiguiente, rechaza la vida y la salvación que en él se ofrecen. A la luz del *Sal 41*³² Jn hace una *relectura teológica* de la historia de Judas que pone en evidencia la iniciativa de Dios y la libertad del hombre. En la Judas no es presentado como un traidor *ἢ παραδίδους, ἡρώδης τύπος* (de los *Συναγώνων*),³³ El es considerado como *uno de los Doce*, que se perdió, aún habiendo sido escogido por Jesús (cf. Jn 6,70). El misterio de la perdición de Judas en Jn queda sin resolver.

La expresión *ὅνα ἡ ἀγάπη πληρωθῇ*, que corresponde a *ὅνα πληρωθῇ ὁ λόγος* (cf. Jn 18,9), introduce una cita bíblica veterotestamentaria (cf. Jn 13,18, 19,24, 36). Esta *cita de cumplimiento* es esencial para la intención redaccional del evangelista.

³¹ La pobreza de adjetivos en la lengua hebrea hace que a menudo estos sean sustituidos por una construcción *ez* = el sustantivo, por ej. *περὶ τῆς*, para decir *israelitas*. En griego tenemos muchos ejemplos: *ὅνα βρώσῃς* (Mc 3,17), *αὐτοὺς ἐκρήμης* (Lc 10,6). Cf. BLASS, *Grammatica* p 233; OLPKE, *επιπλοῦτε*; GUNTJ p 106; KRÉTZER, *επιπλοῦτε*, DE NIJ p 408, BULTMANN, *João* p 504 n. 4

³² Cf. *Sal 41,10*: *Inclino mi amigo, de quien yo me fiaba y compartí mi pan, es el primero en traicionarme*

³³ Nos parece excesiva la idea de BROWN, *João II* pp 1028-1029 de presentar a Judas como un *antitípico*.

En los *logia* extremos (a y e) del 2º Discurso (Jn 15,11 y Jn 16,24) se habla en *forma paralela y complementaria* de la alegría de Jesús que se transmite a los discípulos hasta llegar a su plenitud. En los *logia* intermedios (b y d) (Jn 16,20 y Jn 16,22) se habla del cambio radical de un estado de tristeza en el que se encuentran sumergidos los discípulos a un estado de alegría escatológica. En el *logion* central (c) (Jn 16,21) se encuentra la *metáfora* de la mujer que sufre los dolores del parto pero luego se llena de alegría por el hijo que ha nacido. Del conjunto de estos *logia* deducimos que la alegría de Jesús llegará a ser la alegría de los discípulos proyectada en un contexto escatológico que se va realizando día a día.

Haciendo una comparación entre Jn 15,11 que forma parte del *contexto* y el texto de Jn 17,13c hacemos notar algunos elementos comunes y otros elementos que difieren:

- 15.11 τούτοι λέλοσθηκα υμιν ινα η χαρη η εμη εν υμιν η
και η χαρη υμων πληρωση
17.13 ταυτα λαλει εν τω κοσμω ινα εχουσιν την χαρον την εμην
πεπληρωμενην εν εσυτοις

a) Entre los *elementos comunes* destacamos: a) el *sujeto* que pronuncia el Discurso y la Oración es Jesús; b) el *contexto* en que se pronuncia el Discurso y la Oración es la *Última Cena*; c) los *contenidos comunes* que emergen tanto en el Discurso como en la Oración son las palabras pronunciadas por Jesús y la plenitud de la alegría que él otorga a los discípulos; d) los *discípulos* son los destinatarios de la alegría.

	Jn 15,11	Jn 17,13c
Verbos de revelación:	τούτοι λέλοσθηκα	ταυτα λαλει
Forma de posesivo:	η χαρη η εμη	την χαρον την εμην
Verbos de plenitud:	πληρωση	πεπληρωμενην
Destinatarios de la alegría:	εν υμιν	εν εσυτοις

b) Entre los *elementos diferentes* se encuentran los *destinatarios* que son diferentes: los discípulos (15,11) y el Padre (17,13c).

2. El *texto* de Jn 17,13 que vamos a examinar, se encuentra en la parte central de toda la Oración (cf. Jn 17,1-26). Veámos como se relaciona, tratando de presentar una visión que va desde lo general (a), y focalizando poco a poco la estructura central (b), llega hasta el núcleo (c). Esto nos ayuda a comprender que la *alegría de Jesús* se encuentra en el corazón de su Oración al Padre y que desde esta posición orienta todo el contenido de la misma:

- a) 17,1-8: Presupuestos y horizonte teológico de la oración de Jesús (*Introducción*):
17,9-19: La Oración al Padre santo (*por los discípulos actuales*)
17,20-26: La Oración al Padre justo (*por los futuros creyentes*)

- b) 17.9-11a: *Jesús anuncia las intenciones de su Obra tina;*
17.11b-16: *Pide por la conservación de los discípulos que están en el mundo,*
17.17-19: *Pide por la santificación de los discípulos que son enviados al mundo.*
- c) 17.11b-12: *Petición por la unidad*
17.13: *El don de la alegría*
17.14: *El don de la revelación*
17.15-16: *Petición por la preservación del maligno*

Examinamos el texto que nos presenta el *don de la alegría* (17.13)

Con el v. 13a $\nu\tilde{\nu}\tilde{\nu}$ $\delta\epsilon$ $\pi\rho\iota\varsigma$ $\sigma\acute{\epsilon}$ $\epsilon\rho\chi\omicron\mu\epsilon\iota$ (*ahora me voy contigo*) Jesús vuelve a plantear su partida inminente de la que ya habló en 17.11a ($\kappa\omicron\sigma\mu\omicron\varsigma$ $\tau\rho\alpha\upsilon\varsigma$ $\sigma\epsilon$ $\epsilon\rho\chi\omicron\mu\omicron\varsigma$). El adverbio $\nu\tilde{\nu}\tilde{\nu}$ localiza el momento de la separación de los discípulos, que constituye el motivo fundamental de la Oración de Jesús. El regreso de Jesús al Padre (cf. Jn 16.28) pone a prueba la fe de los *discípulos*, quienes huirán y lo dejarán solo en el momento del arresto (cf. Jn 16.31-32)

El v. 13b $\kappa\alpha\iota$ $\tau\alpha\upsilon\tau\alpha$ $\lambda\alpha\lambda\omega$ $\epsilon\tilde{\nu}$ $\tau\tilde{\omega}$ $\kappa\omicron\sigma\mu\omicron\varsigma$ (*y hablo estas cosas mientras estoy en el mundo*) presenta una aparente contradicción con 17.11a $\kappa\alpha\iota$ $\sigma\upsilon\kappa\epsilon\tau\iota$ $\epsilon\mu\iota$ $\epsilon\tilde{\nu}$ $\tau\omega$ $\kappa\omicron\sigma\mu\omicron\varsigma$. La expresión $\tau\alpha\upsilon\tau\alpha$ $\lambda\alpha\lambda\omega$ se refiere no solamente a la oración que está haciendo y a lo que añadirá en la misma, sino también al precedente *Discurso de Adiós* (cf. Jn 15.1-16,33) como se puede deducir del tema de la *alegría*. La revelación histórica de Jesús sólo se pudo hacer en el mundo, durante su existencia terrena. La presencia del Hijo Encarnado en la Historia es necesaria para mediar la salvación escatológica y traer la alegría.

El v. 13c $\iota\tilde{\nu}\alpha$ $\epsilon\chi\omicron\sigma\alpha\tau\epsilon$ $\tau\eta\tilde{\nu}$ $\chi\alpha\rho\iota\alpha\tilde{\nu}$ $\tau\eta\tilde{\nu}$ $\epsilon\mu\eta\tilde{\nu}$ $\pi\alpha\tau\eta\rho\eta\mu\epsilon\tau\eta\tilde{\nu}$ $\epsilon\tilde{\nu}$ $\epsilon\sigma\tau\omicron\tau\omicron\varsigma$ (*para que tengan en ellos la plenitud de mi propia alegría*) presenta la salvación escatológica ya presente en la tierra. La expresión $\iota\tilde{\nu}\alpha$ $\epsilon\chi\omicron\sigma\alpha\tau\epsilon$ $\tau\eta\tilde{\nu}$ $\chi\alpha\rho\iota\alpha\tilde{\nu}$ $\tau\eta\tilde{\nu}$ $\epsilon\mu\eta\tilde{\nu}$ $\pi\alpha\tau\eta\rho\eta\mu\epsilon\tau\eta\tilde{\nu}$ $\epsilon\tilde{\nu}$ $\epsilon\sigma\tau\omicron\tau\omicron\varsigma$ (cf. Jn 17.13b) aclara dos cosas: 1) la alegría es de Jesús pero 2) tiene que realizarse en los discípulos hasta llegar a su plenitud.

1) *La alegría es propiedad solamente de Jesús* (η $\chi\alpha\rho\iota\alpha$ $\tau\eta\tilde{\nu}$).

La insistencia de Jn en presentar la alegría perteneciente a Jesús (cf. Jn 15.11) tiene la finalidad de distinguirla, separarla y contraponerla a la alegría del mundo (cf. Jn 16.20). Esta alegría de Jesús es la alegría de la presencia familiar de Dios en nosotros por su media y la serenidad de una vida vivida en el espacio de la fe y del amor

2) *Esta misma alegría donada por Jesús a los discípulos tiene que alcanzar su plenitud en ellos* ($\iota\tilde{\nu}\alpha$ $\epsilon\chi\omicron\sigma\alpha\tau\epsilon$ $\tau\eta\tilde{\nu}$ $\chi\alpha\rho\iota\alpha\tilde{\nu}$ $\tau\eta\tilde{\nu}$ $\epsilon\mu\eta\tilde{\nu}$ $\pi\alpha\tau\eta\rho\eta\mu\epsilon\tau\eta\tilde{\nu}$ $\epsilon\tilde{\nu}$ $\epsilon\sigma\tau\omicron\tau\omicron\varsigma$).

El presente $\epsilon\chi\omicron\sigma\alpha\tau\epsilon$ indica que esta alegría es un don permanente de Jesús que acompaña la vida y la misión de los discípulos. Ella en efecto es el don del

Señor resucitado, quien la posee en plenitud y, sin que disminuya en él, la dona hasta que llegue a ser plena también en sus discípulos. De esta manera la alegría, que ha llegado a su plenitud en Jesús, está destinada a llegar a su plenitud también en los discípulos y manifiesta la presencia de la salvación escatológica, que comienza desde ya a hacerse presente en ellos. La palabra de Jesús, como revelación personal interiorizada, permanece siempre como la auténtica fuente de la alegría cristiana.¹¹⁵

Semejante alegría, que pervade a los discípulos de una manera plena, no puede ser aumentada por otras alegrías y tiene una dimensión escatológica porque anticipa la realidad de la salvación definitiva.¹¹⁶ El participio perfecto pasivo *πεκλήρομεν* indica precisamente que esta alegría es incolmable y que no puede ser quitada por nadie, pero al mismo tiempo es una alegría humana pues es fruto de la respuesta libre de los discípulos.¹¹⁷

c. *El don de la revelación y el odio del mundo* (cf. Jn 17,14).

El texto abre una ventana sobre la situación histórica de la comunidad joánica. Por ser diferente de los demás grupos sociales y religiosos, presentes en el mundo, la comunidad es odiada y perseguida.

El v. 14a *ἐγὼ δέδωκα αὐτοῖς τὸν λόγον* (yo les he transmitido tu mensaje) hace referencia a 17,8 (τα ῥήματα α ἐδωκα μοι δέδωκα τῆς αἰῆς). Las palabras (τα ῥήματα) transmitidas por el Padre al Hijo se vuelven ahora la palabra (ὁ λόγος) que presenta la revelación en su conjunto. El perfecto *δέδωκα*, que aparece once veces en la Oración, remarca la autoridad del sujeto que actúa.¹¹⁸ El paso del plural al singular es típico de Jn. El ejemplo más claro se encuentra en Jn 14,21-24 (τα ἐντολὰ . ἡ αἰών . ὁ λόγος).¹¹⁹ La revelación implica no solamente nuevos conocimientos, sino lleva a una nueva manera de vivir y pensar, típicas de quienes la acogen con fe.¹²⁰

El v. 14b *καὶ ὁ κόσμος ἐμίσησεν αὐτοὺς ὅτι οὐκ εἰσὶν ἐκ τοῦ κόσμου καθὼς ἐγὼ εἰμι ἐκ τοῦ κόσμου* (pero el mundo los ha odiado porque no son del mundo como yo soy del mundo) comienza con *καὶ* adversativo inicial que expresa la causa del odio del mundo, que se opone a cuanto procede de Dios.¹²¹ El verbo *μισῶν* en Jn indica el odio del mundo hacia Dios (cf. Jn 15,23-24). Jesús (cf. Jn 7,7;

¹¹⁵ Cf. SEGALLA, *Preghiera* p 158

¹¹⁶ Cf. FABRIS, *Giovanni* p 874.

¹¹⁷ El sentido del participio perfecto *πεκλήρομεν* denota un estado o una condición a la cual se llegó definitivamente. Cf. FANNING, *Aspett* pp 41b-41c

¹¹⁸ Cf. FANNING, *Aspett* p 296

¹¹⁹ Cf. también Jn 2,22; 4,41; 5,24; 8,31.37-41; 15,3.20.

¹²⁰ Cf. SEGALLA, *Preghiera* p 160.

¹²¹ Cf. BLI THMANN, *Johann* p 507 v. 4; SCHNACKENHLERG, *Juan III* p 229.

15,18) y los discípulos (cf. Jn 15,18; 17,14) y como consecuencia su rechazo y persecución.¹²² La forma del aoristo εισησεν habla de la situación histórica que el evangelista quiere describir. Esta, mientras Jesús habla, sucedera en el futuro,¹²³ contrariamente a 15,18 en donde el presente μισε indica la permanente actitud de rechazo, debido a la incredulidad, que el mundo tiene hacia la comunidad:

15,18 ἐν τῷ κόσμῳ ὁμῶς μισοῦν ἠγάπησάντες ὑμῶν ἄνευ ἁμαρτίας ὅσων μεμίσσηται.
17,14b καὶ ὁ κόσμος εισησεν ὑμῶν

El mundo es aquí entendido en sentido antropológico negativo como grupo social que rechaza la revelación, se encierra en sus tinieblas y origina odio. Este mundo actúa así porque está sometido a su dueño el *príncipe de este mundo* (ὁ αρχὸν τοῦ κόσμου).¹²⁴ Pero este ya ha sido condenado por el Paráclito (cf. Jn 16,8-11). No obstante todo el mundo sigue acechando continuamente la comunidad,¹²⁵ con la misma actitud de odio y resentimiento que utilizó en contra de Jesús (cf. Jn 15,18-19), pues la comunidad está compuesta por personas que han nacido por el agua y el Espíritu (cf. Jn 3,3-5), y es guiada por el mismo Espíritu donado por Jesús y la Palabra del Padre revelada por el Hijo.

Mundo y comunidad de Jesús son dos realidades antagónicas. Mientras esta tiene como misión salvar al mundo, éste tiende a destruir la comunidad porque no le pertenece. Tampoco Jesús pertenece al mundo (καὶ ἐγὼ οὐκ εἶμι ἐκ τοῦ κόσμου) porque su origen es divino. El término καὶ ἐγὼ da razón del odio del mundo contra los discípulos, por el hecho de pertenecer a Jesús.¹²⁶ El presente οὐκ εἶμι εκ describe una incompatibilidad total entre Jesús y el mundo.¹²⁷ Por eso la oposición con la que Jesús y sus discípulos actúan en contra del mundo es radical. La no pertenencia al mundo crea en Jesús y sus discípulos una profunda unidad.

d. La petición de Jesús por la preservación del maligno (cf. Jn 17,15-16)

El v. 15a οὐκ ἐρωτῶ ἵνα ἄρῃς αὐτοὺς ἐκ τοῦ κόσμου (No ruego que los saques del mundo) tiene muchas semejanzas con las oraciones rabínicas contemporáneas. Jesús no pide que los discípulos regresen en seguida con él al Padre (οὐκ ἐρωτῶ ἵνα ἄρῃς αὐτοὺς ἐκ τοῦ κόσμου), pues tienen una misión que cumplir en favor del mundo (cf. Jn 17,18). Por esto deben permanecer en el mundo. Esta es una petición

¹²² Cf. MICHEL, *ΜΙΟΥΣ*: GLNT VII p 345-346, GIESSEN, *ΜΙΟΥΣ*: DTNT II p 296.

¹²³ Cf. PORTER, *Aspects* pp 76,78.

¹²⁴ Cf. 12,31, 14,30; 16,11.

¹²⁵ En la Tradición Siríaca el odio y la persecución del mundo hacia la comunidad son un signo de autenticidad evangelica (cf. Lc 6,26).

¹²⁶ Cf. SCHNACKENBURG, *Joan III* p 229.

¹²⁷ Cf. ZERWICK, *Genesis* p 71; SEGAL I.A. *Pragmatism* pp 16-162.

importante para la conciencia de la comunidad joánica.¹²⁸ Estar en el mundo no es un mal. Mal es ceder a una situación de amenaza que el mundo pone para arrastrar los discípulos hacia él.

El v. 15b ἄλλ' ἵνα τηρήσῃς αὐτούς ἐκ τοῦ πονηροῦ (*sino que los protejas del maligno*) con el verbo τηρεῖν retoma el discurso del v. 11b. En segundo lugar propone una cuestión acerca de cómo entender el genitivo του πονηροῦ. El término se puede entender a) como un *sustantivo neutro* que hace referencia al mal (το πονηρον) o b) como un *sustantivo masculino* (ο πονηρος), teniendo en cuenta que tras ambos actúa siempre el *principio de este mundo* (cf. Jn 12,31; 14,30; 16,11).¹²⁹ La lucha que Jesús ha sostenido en contra del enemigo (el mal o el maligno) y que concluyó con su victoria (pasión-muerte-resurrección) al marcharse del mundo, debe ser completada por sus discípulos. Ellos no están eximidos de la lucha en contra del *principio de este mundo*, sino que permanecen en el mundo para continuar, con la asistencia del Paráclito, la obra que Jesús inició. Pero para lograr ahora la victoria ellos, al igual que Jesús antes, necesitan la protección del Padre.

Esta petición de Jesús tiene resonancias en la 1ª Jn (cf. 2,15; 3,8-10,12; 4,4-5; 5,4-5) y en la Oración del Padre Nuestro ἄλλα μισοῦ ἡμᾶς οὐκ τοῦ πονηροῦ (*libranos del maligno*) (cf. Mt 6,13) en las que ο πονηρος es entendido como un sujeto personal.

Los discípulos son amenazados continuamente por el *mal* que se encuentra en el mundo y por el *maligno*. Este sigue siendo el factor que amenaza su permanencia en el mundo y la comunidad, que se afana y ora por rechazarlo, desartella una misión importante en medio de la humanidad.

El v. 16 ἐκ τοῦ κόσμου οὐκ εἰσὶν, καθὼς ἐγὼ οὐκ εἶμι ἐκ τοῦ κόσμου (*no pertenecen al mundo, como yo tampoco soy del mundo*) vuelve a presentar con mayor fuerza la absoluta diversidad entre Jesús y los discípulos y el mundo. Ellos han recibido un origen desde arriba por el agua y el Espíritu, una nueva generación en virtud de la cual ya no pertenecen al mundo sino que son propiedad de Dios. Con esta frase se afianza separación total entre Jesús y sus discípulos con respecto al mundo.¹³⁰ Estar en el mundo sin ser del mundo es un proyecto de identidad que los discípulos tienen que actualizar continuamente y al mismo tiempo es la condición difícil que deben asumir.¹³¹

¹²⁸ Cf. SCHNACKENBURG, *Juan III* p 229.

¹²⁹ Cf. HARDER, πονηρος; GLNT X pp 1388-1396; KRETZER, πονηρος; DENT II p 1079.

¹³⁰ Cf. SCHNACKENBURG, *Juan III* p 230.

¹³¹ Cf. SCHNACKENBURG, *Juan III* p 230; FERRARO, *Giuda* p 124.

3. Jesús pide *por la santificación en la verdad de los discípulos que son enviados al mundo* (cf. Jn 17,17-19).

Dividiremos esta parte de la oración en tres momentos: a) la santificación de los discípulos hecha por el Padre en la verdad (cf. Jn 17,17); b) la misión del Hijo y de los discípulos (cf. Jn 17, 18); c) Jesús se santifica a sí mismo para que los discípulos sean santificados en la verdad (cf. Jn 17,19). La articulación de estos tres núcleos pone en evidencia el tema de la *santidad*, cuyo origen es el Padre, el intermediario el Hijo y los destinatarios los discípulos:

17,17 La santificación en la verdad de los discípulos hecha por el Padre

17,18 La misión del Hijo y de sus discípulos.

17,19 Jesús se santifica a sí mismo

para que los discípulos se santifiquen en la verdad.

17. ἀγίασον αὐτοὺς ἐν τῇ ἀληθείᾳ ὁ λόγος ὁ σὸς ἀληθινὴ ἴστιν. 18. καθὼς ἐμέ ἀπέστειλας εἰς τὸν κόσμον, καθὼς ἀπέστειλα αὐτοὺς εἰς τὸν κόσμον: 19. καὶ ὑπὲρ αὐτῶν ἐγὼ ἁγιαζέω ἑμαυτὸν, ἵνα ἴσθιν καὶ αὐτοὶ ἁγιασμένοι ἐν ἀληθείᾳ

17. *Santificados en la verdad: tu propia palabra es la verdad.* 18. *Como tú me enviaste al mundo, así también los envío al mundo:* 19. *Por ellos me santifico a mí mismo, para que ellos sean santificados en la verdad*

a. *La santificación de los discípulos en la verdad* (cf. Jn 17,17)

El tema de la *santidad*, ampliamente tratado en estos versículos (cf. Jn 17,17,19), es preparado por el *contexto* con el apelativo Πατήρ ἅγιε (cf. Jn 17,11b). En el texto se precisan las *dimensiones teológicas, cristológicas y eclesiológicas* del proceso de santificación. En el evangelio este proceso se rehace dos veces a la *iniciativa* del Padre (cf. Jn 10,36: 17,17), una vez a la *iniciativa* de Jesús (cf. Jn 17,19) y tiene como destinatarios dos veces a Jesús (cf. Jn 10,36; 17,19) y una vez a los discípulos (cf. Jn 17,17). En todos ellos la *santificación* tiene como meta la misión de Jesús y de los discípulos.

El v. 17a ἀγίασον αὐτοὺς ἐν τῇ ἀληθείᾳ (*santificásten en la verdad*) presenta de entrada un *elocutivo directivo*, expresado por el imperativo aoristo ἁγιάσον (cf. Jn 17,17). En los evangelios el verbo ἁγιάζειν es poco común.¹¹² Veamos los textos que presentan este verbo:

10,36-ον ἢ πατὴρ ἁγιάσον καὶ ἀπέστειλεν εἰς τὸν κόσμον

ἡμεῖς λέγομεν ἐπὶ βλασφημίᾳ.

17,17a.b. ἁγιάσον αὐτοὺς ἐν τῇ ἀληθείᾳ ὁ λόγος ὁ σὸς ἀληθινὴ ἐστίν

17,19 καὶ ὑπὲρ αὐτῶν ἐγὼ ἁγιαζέω ἑμαυτὸν.

ἵνα ἴσθιν καὶ αὐτοὶ ἁγιασμένοι ἐν ἀληθείᾳ

¹¹² Cf. Mc 6: Mr 3: Lc 1: Jn 4: Hch 2

- a. En los dos primeros textos (Jn 10,36; 17,17) el *sujeto* que santifica es Dios, quien consagra a Jesús y lo envía como misionero en el mundo (cf. Jn 10,36) y al mismo tiempo santifica a los discípulos (cf. Jn 17,17).

En el primer texto (Jn 10,36) la santificación se refiere a la *encarnación*, realizada por el Padre, en la que la humanidad de Jesús ha sido asumida por el Hijo de Dios. Esta santificación es premisa y fundamento de la misión del Hijo en el mundo. Por esto Jesús es el misionero del Padre. De él tienen origen todos los discípulos misioneros. La *santificación* de Jesús es su unión filial e íntima con el Padre, que se deriva de la encarnación entendida como condición y premisa de su misión en el mundo.¹⁵³

En nuestro texto (Jn 17,17a) la expresión *αγιασον αυτους εν τη αληθεια* resume de una manera especial el tema de la alianza presente en la tradición judeo-cristiana.¹⁵⁴ La *verdad* (αληθεια) es un término preferencialmente joánico¹⁵⁵ y, como aparece en el texto que sigue (ο λογος ο σος αληθεια εστιν), indica la revelación de Dios en su Hijo Jesús: la revelación de su vida filial, de su unidad de amor con el Padre.¹⁵⁶ La preposición *εν* tiene aquí un significado local e indica aquel espacio espiritual que expresa el misterio de Cristo y del cristiano. La *verdad* es la revelación del Padre en el Hijo, transmitida como don a los discípulos. Este carácter cristológico está marcado por la expresión *εν τη αληθεια*.

- b. En el tercer texto (Jn 17,19) la expresión *αγαζεν αυτους* tiene como sujeto al mismo Jesús y significa *ofrecerse a Dios y a su voluntad*. Por consiguiente la santificación de los discípulos tiene carácter cristológico porque es pedida por Jesús.

En el v. 17b la expresión *ο λογος ο σος αληθεια εστιν* (*tu propia palabra es la verdad*) el acento recae sobre la Palabra de Dios como transmisora de la verdad que designa a Jesús en cuanto Hijo y Palabra reveladora del Padre (cf. Jn 1,1-2,14 18).¹⁵⁷ Los términos *λογος* y *αληθεια* asumen la más grande concentración cristológica de todo el evangelio. Jesús en efecto no solamente proclama la palabra sino que es la Palabra. Él no solamente ofrece la verdad, o sea la revelación del Padre, sino que en sí mismo es la Revelación del Padre: "Yo soy la verdad" (cf. Jn 14,6). El Padre santifica a los discípulos en la verdad y en su palabra, o sea en la

¹⁵³ Cf. SEGALLA, *Preghiera* pp 181-182.

¹⁵⁴ Cf. DE LA POTTERIE, *Vérité II* p 744.

¹⁵⁵ Cf. Mc 3, 14.1. Jc 3: Jn 25.

¹⁵⁶ Cf. SEGALLA, *Preghiera* p 185.

¹⁵⁷ Cf. SCHNACKENBURG, *Juan III* p 231.

persona de Jesús, su Hijo, el cual se santifica a sí mismo ofreciéndose como don para que los suyos obtengan la participación en esta santidad.³¹⁸

b. *La misión del Hijo y de sus discípulos* (cf. Jn 17,18)

Este texto está en sintonía con la teología de la misión del Hijo presente en toda la Oración (cf. Jn 17,3.6.21,23-25). El v. 18 continúa la idea del v. 15 no ruego que los saques del mundo sino que los protejas del maligno y la refuerza. Es la única afirmación directa de la misión de Jesús y es el punto de partida de la continuidad histórica de la misma por parte de los discípulos.

El v. 18 καθὼς ἐπέστελλας εἰς τὸν κόσμον, κέρω ἀπέστειλα αὐτοὺς εἰς τὸν κόσμον (como tú me enviaste al mundo yo también los envío al mundo) tiene una estrecha relación con las palabras del resucitado en Jn 20,21:

17,18 καθὼς ἐπέστελλας εἰς τὸν κόσμον. κέρω ἀπέστειλα αὐτοὺς εἰς τὸν κόσμον
20,21 καθὼς ἀποστόλεις με εἰς τὸν κόσμον. ἐγὼ πέμπω ἑμεῖς

Como Jesús ha sido santificado (cf. Jn 10,36) y enviado por Dios al mundo, lo mismo quiere hacer él con sus discípulos. El verbo ἀποστέλλειν³¹⁹ en Jn se relaciona mucho con la *crisología* (18 veces) y sobre todo con la *misión*, que Jn convierte en la base de la legitimación cristológica. Ἀποστέλλειν designa el encargo que Jesús ha recibido de parte del Padre junto con la autoridad divina para actuar.³²⁰ El tema de la *misión* de Jesús que el Padre le asignó atraviesa todo el evangelio, identificando al Padre como el que envía y a Jesús como el *enviado*.³²¹

Al mismo tiempo se nota una diferencia entre los dos textos que hemos presentado: en el primero (Jn 17,18) *prótesis* y *apódosis* tienen el mismo verbo y el mismo tiempo, el aoristo (ἐπέστελλας / ἀπέστειλα), mientras que en el segundo (Jn 20,21) *prótesis* y *apódosis* tienen verbos y tiempos: la *prótesis* tiene ἀποστέλλειν en perfecto (ἐπέστειλας), la *apódosis* tiene πέμπειν en presente (πέμπω). Sin embargo entre ἀποστέλλειν y πέμπειν no parece haber mucha diferencia, pues ambos verbos son utilizados indistintamente en Jn con el mismo significado de *enviar*.³²²

La dificultad surge Jn 17,18 en el que la misión de Jesús y de los discípulos, es presentada por los dos aoristos que dicen referencia al pasado (ἐπέστελλας / ἀπέστειλα). Pero mientras el primer aoristo (ἐπέστελλας) no presenta problemas, en cuanto que la *misión* de Jesús es descrita como sucedida en pasado, la dificultad

³¹⁸ Cf. FERRARO, *Gioia* p. 126.

³¹⁹ Es muy común en todos los evangelios (Mc 20 / Mc 22 / Lc 25 / Jn 28).

³²⁰ Cf. RENGSTORF, ἀποστέλλω. GLNT I pp 1081-1085; HÜBNER, ἀποστέλλω. DENT I pp 425-427.

³²¹ Cf. FERRARO, *Gioia* pp 126-127.

³²² Cf. RENGSTORF, ἀποστέλλω. GLNT I pp 1081-1085.

aparece con respecto a la misión de los discípulos, expresada con el segundo aoristo ($\alpha\omicron\mu\epsilon\tau\alpha\lambda\omicron$). La solución pudiera plantearse si se considera que quien redactó la oración de Jesús mira hacia el pasado como una misión histórica ya realizada.¹⁴³ En este caso se trataría de un *aoristo complejo* que se refiere a toda la vida de Jesús entendida como una misión recibida por parte del Padre para el mundo.¹⁴⁴ En este sentido Jesús es el enviado del Padre, que posee autoridad y poder para salvar el mundo. Por esto él puede transmitir esta misión a sus discípulos. Sólo así los dos aoristos del texto ponen en estrecho paralelismo el envío de los discípulos con el envío de Jesús. Jesús tiene la misión originaria, de la que reciben legitimación los apóstoles que él envía y aquellos a quienes ellos a su vez envían en el mundo.

c. *Jesús se santifica a sí mismo para que los discípulos se santifiquen en la verdad* (cf. Jn 17,19).

Con este texto se concluye la petición de Jesús acerca de la santificación de los discípulos.

El v. 19a $\kappa\alpha\iota\ \upsilon\pi\epsilon\tau\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\tau\omega\nu\ \epsilon\pi\iota\ \theta\epsilon\lambda\acute{\omicron}\zeta\omicron\ \epsilon\upsilon\alpha\gamma\omicron\upsilon\tau\omega\nu\ (\text{Por ellos me santifico a mí mismo})$ tiene una expresión única en toda la Biblia griega.¹⁴⁵ Por este motivo el verbo puede tener diversas interpretaciones como *sacrificar*, *consagrar*, *santificar*. Asumimos aquí como más apropiado el significado de "santificar". En este caso tendríamos que el reflexivo "santificarse" ($\epsilon\upsilon\alpha\gamma\omicron\upsilon\tau\omega\nu\ \kappa\alpha\iota\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\tau\omega\nu$) significa ofrecerse a Dios y a su voluntad. En la construcción $\upsilon\pi\epsilon\tau\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\tau\omega\nu$ la preposición $\upsilon\pi\epsilon\tau$ puede tener un significado sacrificial,¹⁴⁶ por cuanto se entrevé en ella la referencia a la muerte de Cristo. Sin embargo este significado no es absoluto.¹⁴⁷ La construcción $\epsilon\pi\iota\ \theta\epsilon\lambda\acute{\omicron}\zeta\omicron\ \epsilon\upsilon\alpha\gamma\omicron\upsilon\tau\omega\nu$, por el significado del presente, indica una acción permanente de Jesús con relación a los discípulos. *Santificávese a sí mismo* expresa la entrega filial y total de Jesús al Padre y a su voluntad y consiguientemente conlleva la expresión más alta de esta dedición: el don de su vida en la muerte en beneficio de sus ovejas (cf. Jn 10,17-18).¹⁴⁸ Toda la vida de Jesús es considerada como algo propio ofrecido voluntariamente al Padre para la santificación de los suyos (cf. Jn 13,1).

¹⁴³ Cf. SCHNACKENBERG, *Juan III* p 252.

¹⁴⁴ Cf. PORTER, *Asp* p 76-78.

¹⁴⁵ Cf. FORESTELL, *Word* p 80.

¹⁴⁶ En muchos textos de Jn la preposición $\upsilon\pi\epsilon\tau$ tiene una fuerte conexión con la muerte de Jesús (cf. Jn 6,51; 10,11-15; 11,50-51; 52; 15, 3; 18,14). Cf. SCHNACKENBERG, *Juan III* p 231; FERRARU, *Interp* 126.

¹⁴⁷ Cf. FORESTELL, *Word* p 82.

¹⁴⁸ En el texto citado se habla de $\upsilon\pi\epsilon\tau\ \tau\omicron\nu\ \pi\omicron\beta\omicron\upsilon\tau\omega\nu$ y la idea expresada aquí es de *sacrificio*. Pero la idea de sacrificio se encuentra implícita en la expresión "por ellos me santifico".

El 19b *ἵνα ἡμεῖς καὶ πάντες ἡγιασθῶμεν ἐν ἀλήθειᾳ* (para que ellos queden santificados en la verdad) indica que la entrega total de Jesús al Padre tiene como finalidad involucrar también a los discípulos. Jesús se consagra a sí mismo como víctima para que sus discípulos sean consagrados.¹⁴⁹ La construcción en presente *ἵνα ἡμεῖς ἡγιασθῶμεν* indica el continuo proceso de santificación al cual están sujetos los discípulos en total comunión con Jesús. Mediante la muerte de Jesús los discípulos son santificados para ser enviados al mundo.¹⁵⁰ El subjuntivo perfecto (*ἵνα καὶ ὅσοι ἡγιασθῶμεν*) tiene aquí un significado de presente.¹⁵¹ *Ser santificados* significa pertenecer al Padre como hijos, formar parte de su propia familia y consiguientemente realizar aquella vida filial, propia del Hijo, que él ha manifestado con su persona y su palabra. *Ser santificados en la verdad* significa vivir como hijos de Dios en la revelación y por lo tanto participar de la vida divina del Padre y del Hijo. La preposición *ἐν* tiene aquí también, como vimos en Jn 17.17 un significado local y señala aquel espacio espiritual que expresa el misterio de Cristo y el misterio del cristiano.

✓ Las características de Jn 17,9-19

Desde nuestro punto de vista las características se resumen en el tema de la alegría.

Los temas que parcialmente hemos visto en el texto de la Oración (cf Jn 17,9-19) y los que hemos indicado en el contexto (cf Jn 17,1-8.20-26) muestran que constituyen el entramado de todo el Evangelio y están reunidos de manera que forman una síntesis del misterio de la Revelación de Jesús, comparable solamente con el *Prólogo* (cf Jn 1,1-18). Muchos aspectos de la *persona* y de la *actuación* de Jesús, anunciados en el evangelio, son desarrollados a manera de síntesis en la *Oración*. Entre ellos sobresalen la *preservación*, la *santificación* y la *unidad* de los discípulos. Estos aspectos constituyen la originalidad de la Oración y señalan su rol en todo el Evangelio.¹⁵²

Las *realidades fundamentales* reveladas en esta Oración son recogidas en la expresión *ἡμεῖς ἅδὴν* (cf Jn 17.13) y forman parte de la *alegría de Jesús*. Estas nos ayudan a comprender el hecho de que la *alegría de Jesús* se encuentra en el corazón de su Oración al Padre y como desde esta posición orienta con sus diversas componentes el contenido de la misma:

• La *glorificación recíproca* entre el Padre y el Hijo es una componente de la alegría de Jesús. Esta glorificación se actúa en el Hijo en su obra salvífica de dar la

¹⁴⁹ Cf. BROWN, *Juan II* p. 1037.

¹⁵⁰ Cf. SCILINACKENBURG, *Juan III* p. 214.

¹⁵¹ Cf. MATEOS, *Aspectos* p. 129.

¹⁵² Cf. FERRARO, *Genio* p. 120.

vida a los suyos y regresar en la gloria eterna junto con el Padre. Él la lleva a cabo en la realización de la obra confiada al Hijo.

- La *vida eterna* ofrecida a sus discípulos, que consiste en conocer al *Padre* como verdadero Dios y a *Jesús* como su enviado y en conocer el origen de Jesús en el Padre, es componente de la alegría de Jesús.

- La *comunión total* de bienes entre el Padre y el Hijo, el *regreso* del Hijo al Padre y su *no pertenencia al mundo*, vivida dialécticamente junto con su presencia en él, es componente de la alegría de Jesús.

- La *sanctificación* de Jesús, de sus discípulos y de los creyentes, es componente de la alegría de Jesús.

- La *misión* de Jesús por encargo del Padre que se prolonga en la misión confiada a los discípulos es componente de la alegría de Jesús.

Todas estas realidades (*trava xavta*) llegan a formar parte de la *alegría* de Jesús. La riqueza de esta *alegría* revela la *característica divina* del Señor en el misterio de unidad con el Padre y el Espíritu y al mismo tiempo describe la *característica histórica* que se realiza en la comunicación a los discípulos y en la realización de su salvación.

En *η γορη ημων* (Jn 17,13) se sintetiza y se expresa el misterio de Jesús en su relación con el Padre y en su relación con aquellos que lo han acogido. Esta *alegría* de Jesús es comunicada a los discípulos. La plenitud de la alegría de los creyentes, que comienza en esta vida en la unión con Jesús, en la participación de sus bienes y en la conformidad con él, tendrá su total manifestación y su completo alcance en la vida eterna.³⁴

CONCLUSIÓN

Al comienzo de nuestro estudio nos habíamos propuesto descubrir la alegría de Jesús a través de algunos textos de la Tradición joánica. Al concluir el mismo y luego de haber fijado nuestra atención en los *contextos*, de haber circunscrito los *textos* y delineado su *estructura*, luego de haber analizado la *trama* de la narración y profundizado el *drama* que desarrolla en la misma, luego estudiando detalladamente los *textos* y presentado en síntesis las *características* sobresalientes podemos deducir que el Evangelio de Juan nos ofrece la posibilidad de profundizar la *alegría* y el *gozo* que Jesús experimenta y manifiesta abiertamente en muchas ocasiones.

En los *Discursos* (cf. Jn 11,1-16; 15,1-15, 16,16-24) y en la *Oración* (cf. Jn 17,9-19) que hemos estudiado, hemos constatado la forma progresiva empleada por Jn para hablaros de la profunda alegría que experimentó Jesús y con la que fue

³⁴ Cf. FERRARO, *Opus* pp 128-129.

contagando a sus discípulos. Es una alegría que no se limita exclusivamente a sí mismo, sino que sigue el flujo de una total comunión y sintonía con el Padre y llega hasta los destinatarios: los discípulos y los creyentes de todos los tiempos. Esta alegría que Jesús experimenta y comunica a sus discípulos, sin embargo, no es inmune del asecho y de las embestidas de las fuerzas del mal y del mundo.

En los textos que hemos analizado notamos que Jn, presentando la alegría, emplea solamente dos términos (*χαρειν* y *χαρα*), comunes también en los Sinópticos. Estos describen sentimientos profundos que experimenta el sujeto, y presentan un estado interior personal fuerte que embarga la persona de Jesús.

En el *primer texto* (cf. Jn 11,1-16), colocado al final del *Libro de las Signas* (cf. Jn 1,19-12,50), Jesús afirma que experimenta una *profunda alegría* en vista de la fe que los discípulos van a tener: *ου χαροι δι' ους ινα μετανοητε* que se fortalecerá con la resurrección de Lázaro. Jesús afirma que goza profundamente por el proceso de fe que lentamente van haciendo los discípulos.

En el *segundo texto* (cf. Jn 15,1-17) que forma parte del *Segundo Discurso de despedida* de Jesús (cf. Jn 15,1-16,33) y se encuentra en el *Libro de la Hora* (cf. Jn 13,1-20,31), Jesús durante la Cena comunica su *alegría* a los discípulos y quiere que esta llegue a plenitud en ellos: *η χαρα η εση εν υμιν η και η χαρα υμων πληροση*. Esta *alegría* está motivada por el amor que mantiene profundamente unidos el Padre, el Hijo y los discípulos.

En el *tercer texto* (cf. Jn 16,16-24), que forma parte igualmente del *Segundo Discurso de despedida* (cf. Jn 15,1-16,33), Jesús afirma que su *ausencia* será causa de tristeza para sus discípulos. Pero les asegura que esta tristeza se transformará en *alegría*: *αλλ' η λυπη υμων εις χαρον γνησεται* (cf. Jn 16,20) al reencontrarse con él. Su nueva presencia entre ellos será la causa de la *alegría pascual*, que nadie ya les quitará: *πειλις δε ημερις ημης, ουα χρησθησιν υμεις η καρδια και της χαρον υμων ουδεις απει αφημων* (cf. Jn 16,22). De la misma manera Jesús anima a los discípulos a pedir continuamente al Padre en su nombre este don y les asegura que por su mediación recibirán lo que piden. Así su *alegría pascual* será completa: *αιτητε και λαμβησθε ινα η χαρα υμων η πεπληρωμενη* (cf. Jn 16,24).

En el *cuarto texto* (cf. Jn 17,9-19), que forma parte de la *Oración de Jesús* al Padre, hemos constatado que Jesús, que está a punto de dejar el mundo y regresar al Padre, le pide con insistencia que su misma alegría pascual unida siempre a sus discípulos: *εν δε προς σε ερχομαι και ταυτα λαλω εις το κοσμο ινα εχουσιν την χαρον την εμην πεπληρωμενην εν αυτοις*.

Al final de nuestro estudio podemos afirmar que el Evangelio de Juan, sobre todo en su segunda parte (cf. Jn 13,1-21,25) en la que se describe la realización de

la Hora y de la Gloria, revela la alegría explosiva y contagiosa de Jesús. Es una experiencia que no descarta un proceso realístico de sufrimiento, de lucha y de muerte, pero es una alegría que se ancla fuertemente en la resurrección. A la luz de esta *alegría pasional* la comunidad joánica necesita revisitarse a fines del siglo primero hechos que recuerdan el pasado y confrontarlos con las primeras luchas para mantener la fe en el resucitado. La profunda alegría que Jesús experimentó a lo largo de su vida y que expresa su entrañable comunión con el Padre en el Espíritu, es al mismo tiempo el *don* que deja a sus discípulos y un compromiso que los mueve a vivir la misión que realizan en el mundo.

BIBLIOGRAFÍA

1. Fuentes:

ALAND K., *Synopsis quattuor Evangeliorum* (Stuttgart 1985.13).

ALAND K. - BLACK M. - MARTINI C. M. - METZGER B. M. - WIKGREN A., *The Greek New Testament* (Stuttgart 1983.4).

METZGER B. M., *A Textual Commentary on the Greek New Testament* (Stuttgart 1989.3)

NESTLE E. - ALAND K. - BLACK M. - MARTINI C. M. - METZGER B. - WIKGREN A., *Novum Testamentum Graece* (Stuttgart 1990.26).

2. Diccionarios y Gramáticas:

BERGER K., *χαίρω*: DENT II (Salamanca 1998) pp 2033-2037

BERGER K., *χαρο*: DENT II (Salamanca 1998) pp 2041-2046.

BEYREUTHER E., *σπάλλωμαι, σπάλλωμαι*: DTNT I (Salamanca 1990) pp 74-76

BEYREUTHER E. - FINKENATH G., *χαίρω, χαριε*: DTNT I (Salamanca 1990) pp 77-81.81-83.

BLASS F. - DEBRUNNER A., *Grammatica del Greco del Nuovo Testamento* - GLNT S 3 (Brescia 1982).

BÜCHSEL, F., *χαίρω*: GLNT III (Brescia 1987) pp 189-192

BULTMANN R., *σπαλλωμαι, σπαλλωμαι*: GLNT I (Brescia 1965) pp 51-58.

BULTMANN R., *χαίρω*: GLNT I (Brescia 1965) pp 668-674.

- BULTMANN R., λύπη, λυπεῖν: GLNT VI (Brescia 1970) pp 862-863.
- CONZELMANN H., χάρις, χαρίζω, χαρίζομαι: GLNT XV (Brescia 1988) pp 493-527
- GRIEVEN H., ἐρατοῦς: GLNT III (Brescia 1967) pp 963-969.
- HAUCK F., κόρηος: GLNT IV (Brescia 1968) pp 1282-1296.
- HAUCK F., μέγας: GLNT VII (Brescia 1971) pp 25-32.
- KITTEL G., δοξάζω: GLNT II (Brescia 1966) pp 1398-1400.
- LÉON-DUFOUR X., *Alegría*: DNT (Bilbao 2002) pp 117-118
- MATEOS J., *El aspecto verbal en el Nuevo Testamento - ENT I* (Madrid 1977)
- MICHAELIS W., ἡμεῖς ἡλεείμτες: GLNT VIII (Brescia 1972) pp 1017-1032.
- MORGENTHALER R., *Statistik des Neutestamentlichen Wortschatzes* (Stuttgart 1973).
- MOULTON W. F. - GEDEN A. S., *A Concordance to the Greek Testament* (Edinburg 1963,4)
- SASSE H., κορηός: GLNT V (Brescia 1969) pp 875-958
- SCHWEITZER E., φησι: GLNT XV (Brescia 1988) pp 1240-1242.
- STÄHLING G., ἄσπις: GLNT I (Brescia 1965) pp 513-519.
- STAHLIN G., φλος: GLNT XIV (Brescia 1984) pp 1198-1257.
- STAUFFER F., ἐνοήτω: GLNT III (Brescia 1967) pp 66-74
- URBAN A. - MATEOS J. - ALEPUZ M., *Cuestiones de gramática y léxico - ENT II* (Madrid 1977).
- WEISUR A., ἐπελάμοις ἐμολύσασθαι: DENT I (Salamanca 1990) pp 21-23.
- ZERWICK M., *Analysis philologica Novi Testamenti Graeci - SPIB 107* (Rinnac 1953,5).
- ZERWICK M., *El griego del Nuevo Testamento - Instr I* II (Estella 1997).
- ZERWICK M., *El griego del Nuevo Testamento - Instrumentus II* (Estella 1997).

3. Comentarios al Evangelio de Juan:

- ASHTON J., *Comprendere il quarto Vangelo - UeBi 14* (Cita del Vaticano 1991).
- BARTOLOMÉ J. J., *Cuarto Evangelio. Cartas de Juan. Introducción y Comentario - CC* (Madrid 2002).

- BEASLEY-MURRAY G., *John* = WBC 36 (Nashville 1999).
- BLANK J., *El Evangelio según San Juan 4/1, 4/2, 4/3* = NFM (Barcelona 1987).
- BULTMANN R., *The Gospel of John: A Commentary* (Oxford 1971).
- FABRIS R., *Giovanni* = CoBi (Roma 1982).
- KEENER C., *The Gospel of John. A Commentary I - II* (Peabody MA 2003).
- LÉON DUFOUR X., *Juan I.II.III.IV* = BEB 68.69.70.71 (Salamanca 1989.1992.1995.1998).
- MATEOS J. - BARRETO J., *El Evangelio de Juan. Análisis lingüístico y comentario exegético* = LNT 4 (Madrid 1982).
- MERCER R., *El Evangelio según el discípulo a quien Jesús amaba I-II* = BP (Bogotá 1995).
- MOLONEY F., *The Gospel of John* = SP 4 (Collegeville MI 1998).
- ORSATTI M., *Giovanni. Il Vangelo "ad alta definizione"* = PaVI (Milano 1999).
- PANIMOLLE S.A., *Lettera pastorale del Vangelo di Giovanni I.II.III* = LPR (Bologna 1991).
- SCHNACKENBURG R., *El Evangelio según San Juan I-II-III* (Barcelona 1980).
- SIMONS Y., *Secondo Giovanni. Una traduzione e un'interpretazione* = TeCo (Bologna 1997).
- STRATHMANN H., *Il Vangelo secondo Giovanni* = NT 4 (Brescia 1973).
- TALBERT C. H., *Reading John* = RNTS (London 1992).
- VAN DEN BUSSCHE H., *Giovanni, Commento del Vangelo Spirituale* (Roma 1971.2).

4. Estudios y Artículos:

- BASSET L., *La joie imprenable* = SplVI (Genève 1996).
- BOISMARD M. E., *Moïse un Jésus. Essai de Christologie Johannique* = BETL LXXXIV (Leuven 1988).
- BULTMANN R., *Teología del Nuevo Testamento* = BEB 32 (Salamanca 1981).
- CANOPI A. M., *Dio della mia gioia. Il tema della gioia nella Bibbia* (Piemme Casale Monferrato 1989).

- DE LA POTTERIE I., *La Verdad de Jesús. Estudios de cristología joana* - BAC 405 (Madrid 1979).
- DE LA POTTERIE I., *La vérité dans Saint Jean II: Le croyant et la vérité* - AuBib 71 (Rome 1977) pp 706-771.
- DELEBECQUE E., *Lazare est mort (note sur Jean 11, 14-15)*: Bi 67 (1986) pp 89-97
- DUSTRO A. - PESCE M., *Come nasce una religione. Antropologia ed esegesi del Vangelo di Giovanni* - Per 8 (Bari 2000).
- JORDI C. H., *Interpretación del Cuarto Evangelio* = BBC (Madrid 1978).
- JORDI C. H., *La Tradición histórica en el Cuarto Evangelio* - BBC (Madrid 1978).
- ESTRADA-BARBIER B., *"Lieti nella speranza": La gioia nel Nuovo Testamento* = StuTeo 8 (Roma 2001)
- FERRARO G., *La gioia di Cristo nel 4° Vangelo* (Paideia - Brescia 1988).
- FERRARO G., *La gioia di Cristo nel 4° Vangelo, nelle Lettere Giovannee e nell'Apocalisse* - Le Bi 13 (Città del Vaticano 2000).
- GALLAGHER M.P., *Felicità. Avviso, Fedeltà. CirCut IV* (1991) pp 131-145
- GALOT J., *L'Évangile de la joie* (Louvain 1984).
- HOWARD-BROOK W., *Essere Pace. Seguire Gesù con il Vangelo secondo Giovanni* = Mi (Bologna 2001).
- JEREMIAS J., *Jerusalén en tiempos de Jesús* = BBC (Madrid 1977).
- KREMER J., *Der arme Lazarus Lazarus, der Freund Jesu. Beobachtungen zur Beziehung zwischen Lk 16,19-31 und Joh 11,1-46*. AA.VV., *À cause de l'Évangile* - LD 123 (Saint André 1985) pp 571-585
- MAGGIONI B., *La brocca dimenticata. I dialoghi di Gesù nel Vangelo di Giovanni* - Sest 13 (Milano 1999).
- MANNUCCI V., *Giovanni il Vangelo narrante* - Epn (Bologna 1993).
- MANNUCCI V., *Giovanni. Il Vangelo per ogni uomo* - LOB (Brescia 1995).
- MÖRCHEN R., *Johannisches "Jubeln"*: RZ 30/2 (1986) pp 248-249
- MORRICE W. G., *Joy in the New Testament* (Grand Rapids Mi 1984) pp 105-110.
- NERI U., *L'addio di Gesù ai discepoli: Il discorso della grande consolazione (Gv 13-16)* = SB 75 (Reggio Emilia 2001)

- SCHELKLE K. H., *La alegría*. (D.), *Teología del Nuevo Testamento III. Moral* = **BH 147** (Barcelona 1975) pp 222-232.
- SCHNACKENBURG R., *Le parole di commiato di Gesù (Gio 13-17)* = **SB 108** (Brescia 1994).
- SEARLE J., *Per una Teconomia degli Atti Illocutori*: SBISÁ M. [a cura di], *Gli Atti Linguistici* = **READ 7** (Milano 1978) pp 168-198
- SEGALLA G., *La Preghiera di Gesù al Padre* = **SB 63** (Brescia 1983).
- SEGALLA G., *La struttura chusica di Gio 13,1-b*: **BzO 12** (1970) 129-131.
- TESSAROLO A. - CANFORA G. - ALBIERO G., *S. R. P.* (Bologna 1980).
- VANDER WATT J. G., *Metaphors in Joh 13 1-8*: **NZ 38/1** (1994) pp 61-80.
- VONSPEYR A., *Jean: le discours d'adieu* = *Le Sycamore* (Paris 1982)

5. Interpretación de las Siglas

- AB - Anchor Bible
- ABE - Asociación Bíblica Española
- Acti - Actualidad Bíblica
- Al - Aloisiana
- Ale - Alunce (Sol Tetrae)
- AnBib - Analecta Bíblica
- BAC - Biblioteca de Autores Cristianos
- BBC - Biblioteca Biblia Cristiandad
- BEB - Bibliotheca de Estudios Bíblicos
- BeO - *Bibbia e Oriente*
- BETL - Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium
- BF - Biblia y Fe
- Bil - Biblioteca Hóndes
- B - *Biblica*
- BN - Buena Noticia
- BP - Biblia y Pastoral
- BSR - Biblioteca di Scienze Religiose

La alegría de Jesús comunicada a los discípulos en algunos textos...

BuNo	= Buena Noticia
BZ	= <i>Biblische Zeitschrift</i>
CaSpi	= Cammini nello Spirito
CC	= Claves Cristianas
CivCat	= <i>Civiltà Cattolica</i>
CoBi	= Comentarios Bíblicos
CTNT	= Comentario Teológico del Nuevo Testamento
CuBi	= Cuadernos Bíblicos
DENT	= Diccionario Exegético del Nuevo Testamento
DNI'	= Diccionario del Nuevo Testamento
DTNI'	= Diccionario Teológico del Nuevo Testamento
ÉB	= <i>Études Bibliques</i>
ENT	= Estudios del Nuevo Testamento
Epa	= Epifanía della Parola
Epif	= Epifanía
GLNT	= Grande Lessico del Nuovo Testamento
IEB	= Introducción al Estudio de la Biblia
InstTr	= Instrumento de trabajo para el estudio de la Biblia
LD	= Lectio Divina
LeBi	= Letture Bibliche
LeScr	= Leggere le Scritture
LNT	= Lectura del Nuevo Testamento
LOB	= Leggere oggi la Bibbia
LPH	= Lectura Pastoral de la Biblia
Mi	= La Misión / Sezione Biblica
NDTB	= Nuevo Diccionario de Teología Bíblica
NICNT	= New International Commentary of the New Testament
NIGTC	= New International Greek Testament Commentary
NT	= Nuevo Testamento
NTM	= Nuevo Testamento y su Mensaje

- NVB** = Nuovissima Versione della Bibbia
PaIn = Palabra Inspirada
PaVi = Parola di Vita
Per = Percorsi
PSV = Parola, Spirito e Vita
READ = Readings
RNTS = Reading the New Testament Series
SB = Studi Biblici
SBB = Stuttgarter Biblische Beiträge
SBP = Schemata Biblicae Pastoralis
Sest = Sestante
SP = Sacra Pagina
SPIB = Scripta Pontificii Institutii Biblici
SpiVi = Spiritualités vivantes
StTe = Studi di Teologia
TcCo = Testi e Commenti
WBC = Word Biblical Commentary



UCAB



La Facultad de Teología de la UCAB, Universidad Católica «Andrés Bello» de Caracas, ofrece las siguientes opciones de carreras con los correspondientes certificados y títulos.

TÍTULOS CIVILES EXPEDIDOS POR LA UCAB
-UNIVERSIDAD CATÓLICA ANDRÉS BELLO, DE CARACAS-

- *Licenciatura en Teología*, tras los seis años de estudios filosóficos y teológicos, como estudios de pregrado para obtener la Licenciatura.

- *Maestría en Teología*, tras los dos años de estudios especializados, en el área de postgrado en Teología con una de sus cuatro menciones:

- *Maestría en Teología Pastoral*
- *Maestría en Teología Espiritual*
- *Maestría en Teología Bíblica Pastoral*
- *Maestría en Teología Fundamental*

Para el acceso a los estudios de las Maestrías, se exigen estudios de pregrado en Teología con el título correspondiente; o haber cursado la nivelación teológica ofrecida en el *Programa de Estudios Avanzados en Teología* o su equivalente en el área de postgrados.

Estos estudios están abiertos especialmente al laicado católico con títulos universitarios y se tienen en la sede del mismo ITER de Caracas. Puede verse mayor información a propósito del CIET aquí mismo en esta revista.

Para mayor información diríjase a ITER - Instituto de Teología para Religiosos, 3ª Avenida
cra 6ª Transversal (E. Rosam Pinto) Alameda Apuríbul de Caracas 1068 Caracas 1068-
A. o llame a los teléfonos (0212) 261.8504. Fax: (0212) 2650505 E-mail: contacto@iter-ap.org

UN ASALTO "QUE NOS UNE EN FRATERNIDAD". UNA LECTURA DE HECHOS DE LOS APÓSTOLES 9,1-19

Carlos Luis Suárez Codorniu, SCJ*

Abstract:

Reading the episode of Acts 9, the author underlines some stages that occur during the transformation process that Saul of Tarsus lives in light of the Word and in his encounter with the community of Damascus. Considering the surprise factor ("suddenly") of the divine intervention ("from heaven") other Lucan texts are mentioned where certain similarities can be traced to what was experienced by Paul.

Keywords:

Paul, Luke, Acts of the Apostles, Conversion, Transformation, Pauline Theology, Damascus.

La lluvia es previsible en las tardes del invierno tropical, y con ella el colapso del tráfico, mal de Caracas y de tantas otras ciudades. La lluvia lo complica todo. En las filas largas y lentas de vehículos que saturan las vías se deja mucho tiempo. A veces cabe alguna distracción para aminorar el desaliento, como la radio con algo de música. En el automóvil que me desplazo, sin embargo, de la radio no queda más que unos cables coloridos desde que un ladronzuelo se la llevó. Sin radio, con frecuencia sin la reconfortante presencia de compañeros, además con las ventanas cerradas, y no solo por la lluvia, sino por la cándida precaución de un eventual asalto, el viaje se torna verdaderamente pesante. Las miradas entre conductores, los gestos y las palabras, con frecuencia se vuelven desafiantes y agresivas en la penosa marcha hacia el destino de cada quien. Cientos de carros juntos, incluso en la misma dirección, pero tan aislados unos de otros como burbujas metálicas. Esta

* El P. Carlos Luis Suárez, scj, religioso de la congregación de los Sacerdotes del Corazón de Jesús. Nacido en las Islas Canarias en 1965, es licenciado en Ciencias Bíblicas y doctor en Teología. Ha ejercido la docencia en el área bíblica en la India y en Venezuela, donde ha dado diversas materias bíblicas y dirigido el programa de Postgrado de la UCAB. Actualmente es el Rector del ITER Decano de la Facultad de Teología de la Universidad Católica Andrés Bello. Email: pcarlosluis@gmail.com

imagen urbana puede resultar familiar a quien lea estas líneas. Pero el interés de ellas no es, ni mucho menos, divagar más sobre el tráfico, que ya incomoda bastante en lo cotidiano, sino reflexionar sobre un camino, el de la Palabra, y un caminante, Saulo de Tarso. Via y vida entrelazadas ensanchando horizontes.

Pablo fue hombre de caminos. Los suyos, como los de cualquier tiempo y lugar, no estuvieron exentos de sorpresas, emociones y peligros. Pero de todos los que pudo recorrer, ninguno tan decisivo como aquel que emprendió un día desde Jerusalén hacia Damasco (Hch 9,1-19). Un viaje que le cambió la vida – ¡y de qué manera! – llevándolo a un destino insospechado, la fraternidad, etapa previa y punto de arranque a todo destino posterior de su quehacer al servicio del Evangelio. Quien lo desee podrá conseguir sin mucha dificultad informaciones detalladas de las rutas y medios de desplazamiento de aquella época, incluso de los riesgos que les eran propios, como los asaltos, entre otros. ¡Los asaltos! Con tanta ida y venida, ¿sería acaso Saulo de Tarso víctima de alguno de ellos? Cabe pensar que sí, y precisamente en el itinerario apenas mencionado. ¿Quién asalta? ¿Qué botín se logra? ¿Cómo reacciona el asaltado? ¿Tuvo secuelas? Sirvan estas interrogantes preliminares para adentrar la propia mirada en el camino y en el caminante.

ASALTADO DESDE LO ALTO

En los tiempos de Pablo, efectivamente, no eran extraños los asaltos en los caminos. Los malhechores, como los de todo tiempo y lugar, sirviéndose del factor sorpresa y de algún argumento de violencia, lograban muchas veces salir airosos y con buen botín de sus fechorías. A la luz de Hch 9 puede decirse que Saulo fue asaltado, ¿pero de qué manera? ¿Quién lo asalta? Una primera pista de lo allí sucedido es la posición de partida del asaltante. Interviene desde los alto, «desde el cielo» (*ek toû ouranoû*): «una luz que venía del cielo lo envolvió de improviso» (9,3; cf. 22,6). Este modus operandi acontece en el libro de los Hechos en otras tres ocasiones: la primera en el episodio de Pentecostés: «de repente vino del cielo (*ek toû ouranoû*) un ruido, como de viento huracanado» (2,2a); las otras dos en el episodio de la conversión de Pedro:

*Estaba orando en Jafa, cuando tuve una visión en éxtasis: un objeto, como un mantel enorme, se descolgaba por las cuatro puntas desde el cielo (*ek toû ouranoû*) y llegaba hasta mí [...]. Por segunda vez me habló la voz desde el cielo (*ek toû ouranoû*): lo que Dios declara puro, tú no lo declares impuro (11,5.9).*

La vida de quienes se ven asaltados desde lo alto – la comunidad, Saulo y Pedro – adquiere un protagonismo paradigmático en el conjunto de Hch. Todos ellos, a partir de ese momento, irán viviendo una profunda transformación de sus vidas, no sin dificultades, en una docilidad creciente a lo que viene de lo alto, lo que en concreto se irá traduciendo en un progresivo mayor compromiso en la causa de Jesús, eso sí, no sin tropiezos y torpezas tanto propias como ajenas. Todavía, al menos en cuanto a la comunidad y a Saulo se refiere, cabe destacar otro elemento común en el tipo de asalto que sufren: lo imprevisto, lo repentino de la intervención *desde lo alto*. En el caso de Pedro, sin embargo, este elemento se omite en Hch 11, posiblemente por haberse indicado previamente en el momento de Pentecostés (cf. 2,14). El texto griego expresa este dato de lo repentino del asalto con dos adverbios emparentados (*áfnō* y *eksaífnēs*). Así, en el momento de Pentecostés: «*de repente (áfnō) vino del cielo...*» (2,2); en el camino de Saulo, por su parte: «*una luz que venía del cielo lo envolvió de improviso (eksaífnēs)*» (9,3; cf. 22,6).

De notar que en la obra lucana (Lc – Hch) el segundo de estos adverbios conoce otros dos empleos muy significativos. El primero en la escena de la anunciación a los pastores: «*Y junto con el ángel, apareció de pronto (eksaífnēs) una multitud del ejército celestial que alababa a Dios*» (Lc 2,13); el segundo, en el relato del joven poseído: «*un espíritu lo agarra, de repente (eksaífnēs) comienza a gritar y lo sacude con violencia*» (9,39). En todos estos episodios, llama la atención la reacción posterior de quienes se relacionan con las personas que han sido asaltadas. Tanto de cara a los pastores como al joven poseído, ambos en el evangelio de Lucas, como de cara a la comunidad y a Saulo en el caso de Hechos, quienes tienen contacto con ellos acaban mostrando sorpresa y admiración:

- «*Todos los que lo oyeron se asombraban (edsaímason) de lo que contaban los pastores*» (Lc 2,18).
- «*Y todos se maravillaban de la grandeza de Dios. Como todos se admiraban (thaumadsónton) de lo que hacía...*» (9,43)
- «*(una multitud) fuera de sí y asombrada (edsaímason)..., perpleja*» (Hch 2,7.12)-
- «*todos los oyentes comentaban fuera de sí (eksistantō)...*» (9,21)

Quienes oyen o ven a quienes son “asaltados” acaban quedando estupefactos por lo que de ellos escuchan o por aquello que les ha sucedido. De hecho, los pastores, movidos por el mensaje que se les confía, salen de su aislamiento y marginalidad para contemplar, compartir y alabar a Dios por todo lo que les ha

sido anunciado: el joven, liberado por la palabra de Jesús, es reintegrado y acogido en su condición plena de hijo; la comunidad, por la acción del Espíritu, pregona en diversidad de lenguas las maravillas de Dios; Saulo, por su parte, confiesa en las sinagogas a Jesús como Hijo de Dios. Todo esto lo perciben los testigos de las diversas escenas señaladas como algo que les rompe esquemas y que apunta, decididamente, hacia una acción prodigiosa de Dios. En los episodios individuales, además – es el caso del joven de Lc y el de Saulo en Hch – la palabra de Jesús ha sido determinante en el cambio acontecido. Toca ahora centrar la atención en este último, en Saulo.

LLAMADO POR SU NOMBRE

Lo primero que hace la voz con el caminante postrado es llamarlo por su nombre: «¡Saulo, Saulo!» (9,3). Por el modo insistente en que irrumpe, la voz busca, exige, una atención total del oyente. La Sagrada Escritura ofrece diversos episodios donde el vocativo repetido del nombre marca o propone el inicio de un cambio de vida. Entre otros, el llamado a Jacob en su ancianidad para emprender una nueva ruta nunca antes pensada por él: «¡Jacob, Jacob! Respondió: Aquí estoy. Le dijo: Yo soy Dios, el Dios de tu padre. No temas bajar a Egipto» (Gn 46,2); a edad más temprana, la llamada al joven Samuel – «¡Samuel, Samuel!» (1Sm 3,4.10) –, que necesitará de la ayuda de Elí para hacer discernir y descubrir de manera correcta al autor de la llamada; en los evangelios, por ejemplo, y en boca de Jesús, el llamado que este hace a la hermana de María: «¡Marta, Marta!» (Lc 10,41), invitada a redimensionar su relación con el Maestro y con su propia hermana. Volviendo a Saulo, no hay dudas, quien habla lo conoce. Tiene un interés por aquel a quien está llamando. La voz, como quien acecha, tan solo esperaba un momento oportuno para intervenir. Saulo no resulta así víctima de un asalto fortuito, sino de un hecho aparentemente planeado, deseado. Quien lo llama no solo lo conoce, sino que sabe con precisión a qué se dedica. La llamada encierra algo de reclamo. Es la manera de empezar a descentrar de sí mismo a quien camina aferrado únicamente a la intolerancia y a la violencia. Saulo está una posición crítica. Está por tierra, es vulnerable. Pero esa postración, más que una mortífera amenaza para su vida, presagia un nuevo punto de partida, humilde, desde el suelo. Como la tierra que puede ser trabajada, moldeada como la arcilla, la vida de Saulo puede rehacerse. La escena de su cuerpo caído, iluminado en su ceguera por la luz que lo rodea, permite evocar uno de aquellos momentos de la acción transformadora y reivindicativa de Dios que Israel atesora:

*Y ahora así dice el Señor,
El que te creó, Jacob;
El que te formó Israel:
No temas que te he redimido,
Te he llamado por tu nombre,
Tú eres mío (Is 43,1)*

CUESTIONADO POR LA PALABRA

Junto al reconocimiento de su identidad, la palabra que Saulo oye va acompañada de un decidido cuestionamiento, prácticamente una acusación: «¿Por qué me persigues?» (Hch 9,4). Es una pregunta que recuerda y actualiza aquellas de los relatos iniciales de la Escritura: «¿dónde estás?» (Gn 3,9); «¿qué has hecho?» (v. 13); «¿dónde está tu hermano?» (4,9). Son cuestiones que buscan del oyente la asunción de su responsabilidad ante el modo de proceder. Sin verdad, sin una clara conciencia del porqué se actúa de determinada manera, resulta imposible llevar adelante un proceso de auténtico crecimiento. En el caso de Saulo, el interés recae en su condición de perseguidor. Esta característica, paradójicamente, nunca dejará de acompañarle. Es más, la acaba implicando totalmente en su ministerio del Evangelio y de las comunidades. Pablo, perseguidor del camino (cf. Hch 22,4) y de la Iglesia de Dios (cf. 1Cor 15,9), sin ninguna reserva – y porque la Palabra esclareció su propia vida –, asume y entiende quién ha sido, quién es y qué está llamado a ser. Nunca dejó de ser un perseguidor, es más anhela que otros lo sean. Perseguidores, sí, ¿pero de qué?: «Persigan el amor, y aspiren a los dones espirituales» (1Cor 14, 1); «persigo la meta, el premio al cual me llamó Dios» (Fil 3,14); «persigamos lo que fomenta la paz mutua y es constructivo» (Rom 14,19); «persigan siempre el bien entre ustedes y con todo el mundo» (1Tes 5,15); «persigue la justicia, la piedad, la fe, el amor, la paciencia, la humildad» (1Tim 6,11). Para las comunidades no pasó desapercibida esta manera de ser de Pablo: «el que antes nos perseguía ahora anuncia la Buena Noticia de la fe que en otro tiempo intentaba destruir» (Gal 1, 23).

1 Aunque el verbo griego *diōkō* permite diversos matices en su traducción («procurar»; «buscar»; «seguir»; «correr detrás»), opto por mantenerlo en todos los casos citados donde es empleado con el sentido de «perseguir» para evidenciar así el concepto en los textos en los que Pablo lo emplea.

EN DIÁLOGO CON LA PALABRA

La voz que Saulo oye, lejos de provocar en él un temor paralizante, lo lleva al inicio de un diálogo. «¿Quién eres, Señor?» (Hch 9,5). Con esta pregunta – que en sí misma reconoce la superioridad de quien ha preguntado primero (Señor) –, Saulo inicia su discipulado. No da respuesta explícita a la denuncia concreta que la voz le hace. Prefiere anteponer su interés por la voz que le habla, adentrarse en el misterio que lo ha desmoronado. ¿No significa acaso empezar a dejar atrás todo lo anterior? En el evangelio de Juan, en las apariciones de Jesús resucitado, los discípulos no preguntan quién es, porque ya sabían que era Él: «ninguno de los discípulos se atrevió a preguntarle quién era, porque sabían que era el Señor» (Jn 21,12). En el mismo evangelio, aquellos que preguntan por la identidad de Jesús son los que no lo conocen, como los judíos: «¿Tú quién eres?» (Jn 8,25). A la luz de la respuesta algunos creerán en Él, otros no (cf. v. 30). Para Saulo, la pregunta que le ha sido dirigida se ha convertido en un estímulo certero que le lleva a preguntar por la identidad de quien le llama. Quiere saber, porque sabiendo, conociendo al otro, a aquel que le ha hablado primero, aprenderá de sí mismo. Solo entonces será capaz de dar razón de sí, de su vida, de su proceder, intuyendo que su propio misterio, su aparente sinrazón, quedará iluminada únicamente desde aquel que lo ha cuestionado.

COMPROMETIDO POR LA PALABRA

La voz acoge la inquietud de Saulo. Acepta el diálogo, se hace accesible, cercana. Desvela su identidad: «Yo soy Jesús, a quien tú persigues» (Hch 9,5). Con el empleo del «yo soy» (*egō eimi*) de manera absoluta², quedan evocadas las ocasiones en las que Jesús de esa misma manera se presenta a sus discípulos. En general, son contextos en los cuales los suyos manifiestan miedo: ante la tempestad en el lago, «No teman, soy yo» (Mt 14,27; cf. Mc 6,50; Jn 6,20); una vez resucitado, «¿Por qué se asustan tanto? ¿por qué tantas dudas? Miren mis manos y mis pies, soy yo» (Lc 24,39). En el Antiguo Testamento, la presentación de Dios con el «yo soy» prepara a quien la escucha a una misión particular. Así, después de haberse identificado con el «Yo soy», Dios se dirige a Abraham: «camina en mi presencia

2 Otros episodios del *egō eimi* de Jesús en los Evangelios: en su Pasión; ante los guardias (cf. Jn 18,5.8); ante el Consejo (cf. Mc 14,62; Lc 22,70). También a la samaritana (cf. Jn 4,26); a los judíos (cf. 8,24.28); a los discípulos en la última cena (cf. 13,9).

y sé honrado» (Gn 17,1); a Isaac: «No temas, que estoy contigo. Te bendeciré y multiplicaré tu descendencia» (26,24); a Jacob: «Ahora levántate, sal de esta tierra y vuelve a tu tierra nativa» (31,13); a Moisés: «anda, que te envío al faraón, para que saques a mi pueblo de Egipto». De esta manera, el desvelamiento que la voz hace de sí misma se transforma para Saulo en la invitación diáfana a asumir un nuevo compromiso. El perseguidor no ha sido castigado, ni eliminado. Es el mismo proceder que Dios había mostrado –volviendo a los relatos de orígenes– en los episodios de Adán y Eva, o de Caín, donde ninguno de ellos, a pesar de sus conocidas transgresiones, es aniquilado. Bien al contrario, Dios, renovando su compromiso con cada uno de ellos, les abre horizontes nuevos. Todo presagia, a la luz de las Escrituras, que la vida de Saulo se prefigura como la de quien asumirá, al igual que las figuras señeras de los patriarcas, o la liberadora de Moisés, una tarea ingente al servicio de otros. De ser así, la previsible tarea de Saulo se vislumbra no exenta de fatigas, fragilidades e incomprensiones (cf. Hch 9,16).

DINAMIZADO POR LA PALABRA

El conocimiento de Jesús sumerge a Saulo en un dinamismo nuevo. Su estado no puede ser el de una infinita postración. La voz, como en el caso de Adán y Eva, ha salido a su encuentro. Como entonces, el objetivo es lograr que quien escuche recupere su dignidad, que no pretenda vivir ni escondido ni postrado, como en este caso. La voz dinamiza: «Levántate». En el último de los tres relatos que Hechos de los apóstoles presenta sobre lo sucedido a Saulo en su camino a Damasco, él mismo, en primera persona, añade lo que la voz dispone para él: «Levántate, que para esto me he aparecido a ti, para nombrarte servidor y testigo de que me has visto y de lo que te haré ver» (Hch 26,16). ¿Por qué Hechos omite inicialmente el objetivo preciso de lo que la voz pretende de Saulo? Posiblemente Lucas ha querido así evidenciar que Pablo apenas está iniciando su proceso. Le queda mucho por descubrir. Sólo llegando al final de sus días resulta coherente y fidedigno el contar a qué le había llamado Jesús. Al mismo tiempo, es la manera de introducir a Saulo en el útero que lo hará renacer, la comunidad. De hecho, Saulo acaba entendiendo que su persecución hostil a Jesús se estaba dando de manera específica en su modo de maltratar a los hombres y mujeres que seguían el camino de Jesús.

DESARMADO POR LA PALABRA

Hasta aquí, la dimensión comunitaria tan solo ha quedado expresada en la identificación velada de Jesús con los cristianos perseguidos. ¿Cómo iniciar a Saulo en la comunidad? En primer lugar tiene que asumir su minoridad, mostrando disponibilidad a que sean otros quienes le digan qué hacer (cf. 9,6). Saulo sigue sin ver. Su confusión es grande. En un segundo lugar, tiene que "desarmarse". Sus manos, como lo cuenta Hch, en algún momento dejan de asir las cartas de condena y tal vez hasta las cadenas indispensables para llevar a término sus persecución (cf. vv.2.14). Vaciadas de todo lo que era expresión de odio, desposeídas de anhelos de opresión y muerte, sus manos se abren ahora para sujetar únicamente las manos de otros que lo guiarán (cf.v.8). La voz directa calla entonces para Saulo. Su nuevo camino apenas comienza. Para otros que ya son discípulos está por llegar el momento de desplazar temores y prejuicios. Será la ocasión propicia para renovar y consolidar la obediencia a la Palabra. *«El hombre hace muchos proyectos, pero sólo se realiza el plan del Señor»* (Pr 19,21).

ENCAMINADO POR LA PALABRA

Siguiendo la narración de Hch 9, una vez que Saulo ha entrado en la ciudad, la atención se desvía a un nuevo personaje. Entra en escena un discípulo. Su condición de seguidor de Jesús se manifiestan en el reconocimiento inmediato y en la disponibilidad que muestra apenas oye su nombre, tan solo pronunciado una vez: *«¡Ananías! Respondió: Aquí me tienes, Señor»* (v.10). Al igual que a Saulo, la voz que ha reconocido le indica una dirección adonde ir, literalmente *«la calle Recta (euthéia)»*. Allí encontrará a Saulo (v.11). Casi contemporáneamente al de Saulo, Ananías inicia también un proceso en el que tendrá que superar sospechas e incertezas. Confiado en la palabra del Señor, emprende su camino, de alguna manera, es un éxodo. Tanto él como Saulo tienen un punto de encuentro que no han elegido. No es el terreno del uno ni del otro, es la calle Recta. Allí convergen sus vidas. Atendiendo al nombre de la calle –la calle recta–, ambos enderezan sus propios caminos, los ajustan al de la Palabra que les ha sido dirigida. Resuenan la palabras del profeta en boca de Juan Bautista: *«Preparen el camino al Señor: enderecen (griego: euthéias, hagan recto) sus senderos»* (Lc 3,4; cf. Is 40,3-5). Una vez reunidos, el modo en que procede Ananías colma y supera las expectativas de Saulo: lo toca –le impone las manos–, lo acoge llamándolo por su nombre, modo

en que reconoce su identidad, sabe quién es, como queriendo darle entender que ha vencido sus miedos, que ha sido capaz de acercarse a él, y no solo eso, sino que Ananás acaba llamándolo hermano. De la audacia para emprender esta decisiva y entrañable secuencia de gestos y palabras Ananías revela la clave que la ha hecho posible: *«Me envía el Señor Jesús, (...) para que recobres la vista y te llenes de Espíritu Santo»* (Hch 9,17). La misión aceptada y llevada a término por este discípulo de Damasco ha sido capaz de desbloquear un sentimiento y ensanchar la vida misma de la comunidad. Únicamente entonces Saulo recobra la vista, se levanta, se bautiza, come y recobra las fuerzas (cf. v.18).

¿PUNTO DE LLEGADA?

«Y se quedó unos días con los discípulos de Damasco» (v.19). Así concluye el mapa que ha servido de guía a estas líneas en el viaje que Saulo emprendió *«respirando amenazas contra los discípulos del Señor»* (v.1). Paradójicamente, la comunidad que detestaba llega a convertirse para él en un auténtico útero donde renace a la vida, vida que la misma comunidad custodiará día y noche (cf. v.25). No es este un punto final. Es apenas el inicio de quien se ha visto radicalmente transformado, y esto sin dejar de ser lo que era, un perseguidor. De asaltante, la Palabra ha pasado a convertirse en guía y compañera. Además, esta misma Palabra se hace manos tendidas, casa abierta, fe compartida y mesa que fortalece (cf. v.18). Saulo ha cambiado, es verdad, y sin haberlo pretendido, él mismo se convierte en instrumento insospechado de cambio para la comunidad cuando esta logra dejar atrás temores y prejuicios. Aconteció para los discípulos de Damasco y tendrá que acontecer en su momento también para los de Jerusalén, encerrados aún en sus muros (cf. v.26). Del camino a Damasco andado por tantos surgen caminos nuevos de encuentro para todos. El punto de convergencia se descubre en la obediencia confiada a la voz de lo alto, voz que asalta y derriba, que levanta y encamina. Así lo vivieron Saulo y Ananías, en quienes acontece la experiencia de una fraternidad inicialmente impensable. Una fraternidad que no ata, como la pretendida por Marta con María, sino que libera y se hace testimonio, *«anunciando valientemente el nombre de Jesús»* (v. 28).

JEREMÍAS: CON DIOS EN LA DES-GRACIA Y EL DES-ALIENTO

Eduardo Frades Caspar, C.M.F.*

Abstract:

After some introductory remarks, the paper begins with an allusion to the misfortunes from 609 and especially that of 587. It deals with the issue about the experience of God reflected in the Book, which is that of Jeremiah but also that of his disciples. It is explained that the misfortune is brought about by God (586) but it finds its cause in humanity. Along with misfortunes, there is discouragement on the Prophet and his followers. This appears clearly in the testimony of the "confessions" and "complaints". Finally, they express the pain of the Prophet and the pain of his God, and the hope against all hope on the horizon of our human history, as in most of the Hebrew Bible.

Keywords: *disgrace, discouragement, in, Jeremiah, disciples and culture, God's pain, God's grace, God's encouragement, hope*

0. ALGUNAS CUESTIONES INTRODUCTORIAS PREVIAS

En un escrito anterior, en el número 50 de esta revista ITER, traté de explicar con algún detalle la rica complejidad del libro de Jeremías. Por eso, no voy ahora a pretender que la imagen de Dios que en ese libro se refleja sea, sin más, la experiencia individual y única del profeta del siglo VII-VI, sino también del exilio y

* El P. Eduardo Frades Caspar, C.M.F. es Licenciado en Teología por el «Angelicum» y en Sagrada Escritura por el «Biblicum» de Roma. Ha conugado el trabajo pastoral en San Jéts y el leña del Or. novo con las clases en el ITER, el IUSJ y postgrado de la ICAE. Doctorado en Teología por la «Xaveriana» de Bogotá con la tesis sobre "El uso de la Biblia en los escritos de Fray Bartolomé de las Casas". Ha colaborado con otros biblistas y pastoralistas claretianos en la elaboración del llamado Proyecto «Palabra-Misión» para la animación bíblica y espiritual. Colabora en el trabajo bíblico pastoral en Venezuela. Director de publicaciones y de la revista ITER, desde 1996, y de la revista ITER-HUMANITAS desde el 2004. Correo electrónico: efrades@crab.edu.ve

postextibu! Sigue habiendo exégetas que ven en este libro ante todo las experiencias y hasta las palabras inmediatas del profeta de Anatot. Es ya un tópico citar algunos autores que, identificando a Jeremías con el autor de las "confesiones", llegan a hacer del mismo "una figura promerica clásica, que lucha contra la divinidad", casi un existencialista; y llegan a expresarse así: "Jeremías fue realmente el genio del tormento y el desencanto, el Eurípides, el Pascal, el Dostoyevsky del AT". También otros opinan que "Jeremías es sin duda el profeta cuya vida conocemos mejor" por tantos datos biográfico y por darnos "su palabra, sus dudas, inquietudes y temores"¹. Así lo leyó también nada menos que Honhöffer, sobre el que volveremos.

Pero, al menos desde el gran comentario de Carroll, son muchos los que renuncian a poder saber casi nada seguro sobre Jeremías, y prefieren ver un libro muy complejo, con muchas manos y tendencias hasta contradictorias, y con una figura literaria o "persona" del profeta construida artificialmente. Solo un par de frases suyas: "El libro de Jeremías es una metáfora de la actividad comunicaria y redaccional que lo produjón", tomando una especie de estrategias de supervivencia tras el colapso del 587. No podemos conocerlo "porque la presentación que tenemos del profeta en el libro que lleva su nombre es en gran medida la obra de los transmisores que produjeron el libro". Y en este se trata de una "propaganda teológica diseñada para dar un sentido al colapso de la sociedad judía y la caída de Jerusalén en el siglo sexto". Por eso, al presentar la historia de la investigación, un exégeta afirma que para Carroll el libro "consiste en muchos estratos redaccionales y apenas contiene nada sobre el Jeremías histórico"². Claro que se opone a esta manera de leer el libro, basándose en una frase del gran exégeta Wolff que asegura

1 GRADES, Eduardo, *La rica complejidad del libro de Jeremías*. En la revista ITR 5(1)2019, páginas 99-120.

2 La cita primera es del propio Carroll, que, a su vez, cita con cierta ironía a Sternman. CARROLL, Robert P., *Jeremiah. A Commentary*. OBI Westminster Press, Philadelphia, 1975, o.c., p. 56: "a classic figure of promerican strivings with the deity". "Mais Jérémie fut vraiment le génie du tourment et du désaccord, l'Euripide, le Pascal, le Dostoïevsky de l'Ancien Testament".

3 ALONSO SCHÖKEI, Luis y SICRE, José Luis, *Profetas. Comentario*, 1, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1980, p. 402.

4 "The book of Jeremiah is a metaphor of the redactional and community activity which produced it". En su obra personal comentaria: CARROLL, Robert P., *From Chaos to Covenant. Uses of prophecy in the book of Jeremiah*. SCM Press, London, 1981, p. 2.

5 O.c., p.1. "because the presentation of the prophet we have in the book bearing his name is an intricate work of the traditioanist who produced that book".

6 LALLEMAN-DE WINKEL, Hetty, *Jeremiah in Prophetic Tradition*. Leuven, Peeters, 2001, p. 14: "consist of many redactional layers and hardly contains anything about historical Jeremiah".

que ningún libro profético “debe mirarse nunca como una mera compilación de estratos redaccionales”.

Ya expresé mi propia comprensión del libro, que creo guarda un justo equilibrio entre ambas posturas, admitiendo la presencia indudable de la figura histórica de Jeremías en palabras y experiencias vividas, aunque reelidas y a veces reelaboradas por obra de los discípulos que nos las han transmitido y por los redactores finales de las dos redacciones que aún conservamos. Por eso me voy a centrar aquí en otro punto que mira más bien a la recepción o “lectura” de esta gran obra bíblica. No me refiero a la cuestión, todavía discutida, de la posible relectura deuteronómica del libro, que opino se da: sino a nuestra actual lectura, en clave teológica y pastoral, como Palabra viva de Dios que sigue hablándonos por su medio. Es una postura de fe, claro; pero no es menos precumprensiva que cualquier otra postura, atea, sociológica o meramente literaria, que pretende leer neutral u objetivamente el texto. Hoy ya no se puede admitir que se dan lecturas sin lector, con sus propias claves, reconocidas o no, pero presentes. Mas bien es lo que ocurre siempre, y lo que se debe hacer, especialmente con los “clásicos” como afirman tantos grandes lectores. Pues todo clásico se vuelve, en la lectura atenta y apropiada, un texto “intemporal y contemporáneo” a la vez; y por eso hay que releerlos, no por respecto o por deber, sino sobre todo por amor.⁷ Trataré de hacerlo así.

Por eso apunto someramente mis presupuestos de lectura, apoyándome en gran medida en ese gran teólogo bíblico que es Walter Bruggemann, sobre todo en varias de las obras tenidas en cuenta para esta reflexión sobre la teología del libro de Jeremías.⁸ En su comentario, admite la complejidad del libro, sin dejar de reconocer la presencia decisiva del profeta, aunque sea en la relecturas posteriores.

⁷ *Ibid.*, o.c., p. 14. “can never be regarded as a mere compilation of redactional layers”

⁸ “timeless- and timely” es una frase de D. Tracy sobre los clásicos, citada por Bruggemann u propósito de Jeremías en su comentario, o.c., p. 19.

⁹ Así se expresa BONORA, Antonio, en su erudito libro sobre “*Jeremias, uomo dei dolori?*”, Gregoriana Libreria Editrice, Padova, 1992, p.29, basándose en lo dicho por el maestro Italo Calvino en 1991 sobre la lectura de los clásicos.

¹⁰ Las obras que he tenido presentes son sobre todo estas tres: BRÜGGEMANN, Walter, *La imaginación profética*. Sal Terrae, Santander, 1986, pp. 61ss. BRÜGGEMANN, Walter, *A commentary on Jeremiah: exile and homecoming*, Grand Rapids, Eerdmans, 1983, XIV + 502 pp. BRÜGGEMANN, Walter *Theology of the Old Testament. Testimony, Dispute, Advocacy*. Augsburg Fortress, Minneapolis, 1997, 778 pp. Existe traducción castellana del 2007, titulada *Teología del Antiguo Testamento. Un juicio a Valdivia*. Sigüeme, Salamanca, 2007, 816 páginas.

Es más, estas "perspectivas conflictivas" y esta "reutilización" de materiales previos, son datos claves de su propuesta teológica. Debemos releer este libro y casi toda la Biblia Hebrea (BH) como "un producto de y una respuesta al exilio babilónico", por tanto, hacer una "doble lectura" con ese principio de "leer como re-utilizado", ya que el texto hace ambas lecturas. Esto nos abre, por supuesto, a nuestra propia relectura actual. Dice que toda teología de la BH "ríche ponderar muy bien que el núcleo de la fe, para cristianos y judíos, está situado en la matriz del exilio". Sobre ello volveremos al final, cuando expliquemos a dónde nos puede llevar esa nuestra lectura actual. Antes, sin embargo, de hablar de la teología del libro, conviene recordar sumariamente ese contexto de la crisis del 587: a partir de la cual comienza la larga experiencia del exilio y se transmiten y reflexionan las palabras y la vida de Jeremías y de los discípulos y transmisores de las mismas.

I. LAS DESGRACIAS DESDE EL 609 Y SOBRE TODO LA DEL 587

Dada la complejidad del libro, aparecen varios rostros de Dios, y varias actitudes del hombre religioso judío, en torno a los terribles acontecimientos que les tocó vivir, desde la temprana muerte del único rey justo de Judá, Josías, por el año 609, hasta la destrucción de Jerusalén y su Templo el año 587. Lo primero es un trágico episodio que la BH recoge en diversos textos y ocasiones. Uno de los más impresionantes está en el propio libro de Jeremías, puesto en boca de un profeta tan crítico como él: *"Juzgó la causa del pobre y del humillado" ... ¿no es esto conocerme?"* (22,16). Afirmación fundamental de toda la experiencia profética de Dios, como el que se preocupa de los pobres y oprimidos, desde los días de Moisés (Ex 3,7ss) hasta la praxis vital de Jesús de Nazaret, pasando por todo el mundo profético de algún modo, constituyendo su *cantus firmus*.

11 Hablaré de Biblia Hebrea (con las siglas BH) y no del Antiguo Testamento. Sobre todo porque, tratándose de Dios, nunca ha cambiado su postura ante Israel: ni lo que lograron expresar sobre él sus profetas dejó de ser Palabra de Dios también ahora.

También, a juicio del autor o escuela deuteronomista (Dtr)¹², Josías es el único rey del que la BH osa decir: "No hubo antes de él ningún rey que se volviera como él a Yahvé, con todo su corazón, con toda su alma y con toda su fuerza, según toda la Ley de Moisés, ni después de él se ha levantado nadie como él." Pero el Dtr añade que, sin embargo, Yahvé no se volvió del ardor de su gran cólera que se habla encendido contra Judá por todas las imitaciones con las que le había irritado Manasés. Y explica así: *Yahvé había dicho: "También a Judá apartaré de mi presencia, como he apartado a Israel (722), y rechazaré a esta ciudad que había elegido, a Jerusalén, y a la Casa de que había dicho: Mi Nombre estará en ella" (2Re 23,25-26).*

Sin embargo, la BH no oculta para nada el fracaso final de este rey, a pesar de la profecía consoladora que le había hecho la profetisa Hulda, al ser consultada sobre el "Libro de la Ley" descubierto en el Templo de Jerusalén por el año 623 (2Re 22, 18-20). Ya sabe que murió a causa de su enfrentamiento, un tanto insensato, contra el ejército del faraón Necao, en el 609; y no tuvo un final feliz, aunque ciertamente no vio la catástrofe posterior de Jerusalén, iniciada el 597 y que culminó trágicamente el 587. La BH en general, no sabe qué comentar ante este acontecimiento, que parece contradecir tantas expectativas lógicas y hasta teológicas que se tenían sobre la conducta humana, y más sobre la de un rey tan piadoso y reformador del culto y la justicia social. Sólo el Cronista trata de dar un juicio negativo sobre su desacierto político-militar, diciendo que Dios mismo le había advertido por medio del faraón a no enfrentarse (2Cr 35,20-25); y da la noticia (¿ficticia o fiable?) de que Jeremías compuso un canto fúnebre o lamentación para esta ocasión.

Tras la muerte de Josías, su hijo Joaquín volvió al estadio previo de pluralismo cultural o "politeísmo político", y al estilo normal de explotación del pueblo de toda la monarquía; quizás especialmente grave, si escuchamos la denuncia de Jeremías en ese mismo pasaje en que alaba tanto a su padre (Jr 22, 13-19). Este rey, unos años después, tras el discurso contra el Templo (repetido en Jr c. 7 y c. 26), lo perseguirá con saña. Jeremías debió esconderse y usar a su secretario Baruc para proclamar la Palabra de Dios en el Templo. Cuando el rollo llega a manos del rey, lo hizo trozar y lo lanzó al fuego del brasero que tenía delante. Esta vez, profeta

¹² Sobre el Deuteronomista (Dtr) cfr. lo dicho en mi artículo anteriormente citado. La elección de Sión y de su Templo como lugar para mostrar su Nombre (presencia sobre todo en la Palabra de su Ley y los Profetas, y en la Oración de súplica y alianza que el pueblo le tributa, junto con otras actas cultuales). En los profetas anteriores, como Samuel, Elías, Eliseo y aun Amós y Ocas, no es el único lugar elegido todavía, como propone Dt 5 y el Dtr concreta en el Templo de Salomón.

y secretario tienen que ser ocultados por personas influyentes, para que no los asesinaran; pero Jeremías manda a Baruc que vuelva a escribir el rollo y que añada más cosas por el estilo (c. 36). También la mayoría de los sacerdotes y profetas le son contrarios, como aparece en el episodio del Templo y en los de Pasjar (20,1-6) o Jananías (c.28) para no mentar las múltiples críticas que Jeremías les hace¹³.

Pero el otro acontecimiento, mucho más grave para todo el pueblo de Judá y para el judaísmo posterior, es la destrucción de Jerusalén el año 587¹⁴ por las tropas de Nabucodonosor, junto con el destierro a Babilonia, ya iniciado el año 597 con ocasión de la primera rebelión de Josuquín; pero completado ahora tras la grave falta de lealtad política del rey Sedecías, a quien el profeta Ezequiel, sin dignarse siquiera nombrarlo, le llama claramente "traído" a Dios y al rey de Babilonia (Ez. 17,12-21). Algunos, como Jeremías, se quedaron aún en Palestina, pero otros grupos sin duda se refugiaron antes o después de la catástrofe en Egipto. El propio Jeremías fue arrastrado por uno de esos grupos que acabaron escapando a Egipto. Con toda probabilidad murió allí; pero sin duda tuvo discípulos entre los judíos de Egipto, ya que su propio secretario Baruc fue arrastrado también con él. El enorme dolor que produjo en el pueblo judío esta desgracia, se refleja en las tremendas palabras que nos han llegado a través de las así llamadas *Ékrah* o *Lamentaciones*; un tiempo atribuidas a Jeremías, pero ciertamente cercanas a los acontecimientos mismos, obra de varios autores, con expresión de sentimientos bien diversos.

Tal vez el Destierro en Babilonia acabó siendo más importante que la propia desaparición del Templo y la ciudad; porque estos se podrían reconstruir y se reconstruyeron de hecho, apenas volvió el pueblo del destierro. Entre los discípulos y amigos de Jeremías que fueron a Babilonia, sea en el primer destierro, en el último o en algún otro momento, debe suponerse la presencia del grupo de oficiales reales que le era favorable, como la familia de Safán, que era también partidaria de Josías y su reforma. De hecho, el otro hermano de Baruc, un tal Seraias, fue encargado por el profeta de llevar un mensaje secreto contra Babilonia, según se nos narra en 51,59-64 (como final del TM, que en los LXX es el capítulo 28, en proximidad a la famosa carta que dirigió a los desterrados del 597 que aparece en el capítulo 29,1-23).

¹³ Sobre este punto ver un artículo, en las páginas 140-142.

¹⁴ La fecha exacta de la destrucción de Jerusalén sigue siendo discutida, aunque lo comúnmente aceptada es el año 587, algunos prefieren hoy fijarla en el año 586. El Destierro, en cualquier caso, había comenzado ciertamente diez u once años antes, con la primera deportación de 597. En esa ocasión, debió ir ya un joven sacerdote que se volviera punto profeta en el Destierro: Ezequiel.

Entre ambos terribles acontecimientos se desarrolló toda o casi toda la actividad profética de Jeremías. Aunque no fueran los 40 años que la edición deuteronomista de su obra pretende hacernos creer; al menos fueron unos años más: desde el 615¹⁵, por poner un inicio cuando aún era “un muchacho” (1,6s) hasta el 580 en que, bien anciano para aquellas épocas, debió morir en Egipto. Sus discípulos vivieron en gran parte los mismos episodios, y además los meditaron luego, en su diversa situación: el destierro de Babilonia, el refugio en Egipto, o los pocos que permanecieron en Palestina. Pero esto mismo, nos da ya una amplia perspectiva para oír diversas voces y matices, aunque traten de ser fieles a la memoria de su maestro.

Por todo eso, no es de extrañar que las palabras *Ra'* = “mal, malo, maldad” y *Ra'ah* = “desgracia, calamidad, pecado” salgan tantas veces en el veces en el libro (33x y 90x respectivamente; y la raíz: 147x), en boca de Jeremías, de otros o del mismo Dios. Junto a la desgracia más bien externa, el libro no deja de reflejar, y muy hondamente, el estado de ánimo de los pacientes de esa historia, empezando por el propio Jeremías. A esto quiero aludir en el título con esa palabra no bíblica “des-ánimo o des-aliento”, pero que aparece bajo diversas formas en el texto; sobre todo en las así llamadas “confesiones”. Se ha explicado el doble sentido de *Ra'ah*, tanto la desgracia externa como la maldad o pecado libres del hombre por esa teoría de la “conexión-conducta y resultado” (o también “conexión -crimen y castigo”) por el que “Dios trae un día la desgracia sobre el pueblo como fruto de su propia conducta”¹⁶, pero no hace falta admitir tal teoría detrás de todos los textos de la BI.

A pesar de tanta desgracia y tanto desaliento, no cabe duda que la obra del profeta, y de sus discípulos, no fue para aumentar o rumiar eso con desesperanza, sino para confiar en una luz después del túnel: para explicar lo ocurrido, tratando de “justificarlo” como un “castigo merecido”: pero nunca como la última palabra de Dios sobre el pueblo y su destino. Se recuerda porque se espera. Se cultiva la memoria, para aprender del pasado y encaminar mejor el futuro que se espera siempre mejor. No son estos “oráculos de salvación” o de esperanza la parte ma-

15 Para las fechas de la vida del profeta remito a mi artículo citino, páginas 126ss.

16 KOCH, Kraus, *Die Profeten II. Babylonisch-assyrische Zeit*. Verlag Kohlhammer, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1988, pp. 27 y 39: *Tun-Ergehen-Zusammenhang*: y cita 4,8 y 6,19. Luego habla de “*Ursach-Ursache-Zusammenhang*”. Es su teoría para evitar hablar de un “*Vergeltungs-Jocum*” o dogma de la retribución. Se trata de “esfera de acción que configura un destino” en toda esa concepción en tipo karma entre crimen y castigo, que no se distingue demasiado del dogma retributivo.

yor de sus oráculos, como es normal en los profetas; pero ciertamente son lo más importante y decisivo: sobre todo, una vez que el castigo ya se ha cumplido y tan duramente. Se le ha pasado la mano a Nabucodonosor, como se le pasó al rey de Asiria, según Isaías (Jr 25,12-13 y aún los capítulos 50-51 en concordancia con lo dicho por Is 30, 5-15 y aún 23, 15).

De aquí que, para expresar sobre todo las imágenes de Dios que el libro refleja, hay que hablar más bien de su Gracia y su Aliento, precisamente en medio de tan duras desgracias y desalientos. El influjo de los profetas anteriores, como esa imagen de un Dios de Justicia y Derecho en Amós; y de ese Padre/Madre de entrañas de Amor y Compasión de Oseas, aparecen fundidas en Jeremías y sus discípulos; pero con el acento puesto en la profundización hecha tempranamente por Oseas sobre un Dios cuya Misericordia supera su Ira vengadora, por muy justa que esta Ira sea ante el pecado, la infidelidad sponsal y la rebeldía filial del pueblo de Israel. Esto es lo que trata de expresar, sumariamente, este título algo extraño quizás. Trataremos de desarrollarlo en las páginas que siguen.

La palabra desgracia (*Ra'ah*), con diversos alcances, sale muchas veces en el libro, referida especialmente a la mayor de todas, la caída de Jerusalén y la destrucción del Templo, junto con el destierro de sus élites y el destrozo de pueblos y campos durante las invasiones y guerras del 697 y 587. Al ser interpretada como castigo divino, no cabe duda de su relación con el mismo Dios, tanto como la gracia de soportarla y el ánimo o aliento para superarla. En gran parte este es el corazón del mensaje del libro: lograr integrar la experiencia de desgracia y desaliento con la de gracia y aliento divinos más fuertes que ambas, igual que *"el amor es fuerte como la muerte"* (Cp 8,6). En este sentido, el libro de Jeremías tal vez sea de los libros proféticos más útiles y cercanos a la experiencia vital de las mayorías pobres de la humanidad, y de todos aquellos que se hacen solidarios con sus sufrimientos.

Que en situaciones así de difíciles, se haga presente el desaliento o desánimo hasta del más paciente de los hambres, explica también la enorme fuerza de la Gracia de Dios, que infunde ánimos y fuerzas, internas y externas para soportar lo que, de otra manera, parece insostenible; y para lograr ver sentido y mantener *"la esperanza contra toda esperanza"* (Rm 4,18), en esa obstinación por vivir a pesar de todo, que los ricos y acomodados o integrados al sistema imperante apenas logran captar y menos experimentar. Por eso desde el relato vocacional, junto a la palabra *Ra'ah* como Desgracia o catástrofe y como Pecado o culpa (1,14 y 1,16 respectivamente), aparece también dos veces la promesa de Dios a su mensajero: *"Yo estaré*

contigo para salvarte”; fortaleciéndolo en medio de sus luchas y dificultades, en sus miedos y angustias, en sus momentos de crisis y desgracias (1,8 y 1,19). Esa será la experiencia fundamental de Dios a lo largo de toda su existencia.

2. LAS EXPERIENCIAS DE DIOS REFLEJADAS EN EL LIBRO

Texto fundamental para captar la experiencia de Dios en el libro de Jeremías es el relato de su vocación, puesto al inicio sin duda por su carácter programático, tanto desde un punto de vista histórico, como sobre todo literario y teológico. Desde el primer momento se insiste en la *Dabar Yahweh* (1.2.4.7.9.11.12.13 y aún 16-17) porque es la protagonista de todo el libro¹⁷. El Agente es Dios y Jr es su mediador nato: las Palabras son de Dios, y el profeta es la “boca” donde las pone (1.9). El mismo Dios vigila sobre su eficacia (1,12) y le da la autoridad suprema (1,10) sobre naciones y reinos, sobre reyes y príncipes, sacerdotes y terratenientes (1,5.10 y 18). El señorío divino sobre cada hombre y sobre toda la tierra, especialmente sobre los poderes políticos y sociales del mundo queda claro y como presupuesto permanente. Además se le promete una asistencia especial a Jeremías en su fragilidad y miedo, que son la causa profunda de su objeción a la misión encomendada (1,8 y 19).

Junto a esta experiencia de un Dios Señor de todo que le habla y Presencia cercana para confortar al frágil mediador, está como tercer elemento de todo relato de vocación profética y marca peculiar de la misma, la misión encomendada: se trata de la frase programática de 1,10, que incluye primero un aspecto destructivo muy subrayado (4 de los 6 verbos usados: *nts + nts + 'hd + hrs* = extirpar – destruir – perder + derrocar); pero que concluye con dos verbos de signo contrario, en forma quiástica con los dos primeros (*hnh + nt* = reconstruir + plantar). Estos cuatro términos se reiteran a lo largo del libro¹⁸, y tendrán siempre por sujeto a Dios mismo, aunque también aquí sea Él es sujeto pues la palabra de Jr no es más que el medio.

Novedoso en cierto modo es el anuncio de la invasión del Norte (cc.4-6), ya apuntada en la tercera visión (1,13ss); pero cobra una tonalidad trágica, porque se ve como una vuelta al caos originario, una tierra devastada, sin pajaros ni luz,

¹⁷ Cabe añadir también los primeros *N'aron Yahweh* en 1,8 (5 y 19); pero el abuso de esta fórmula en el TM (17) frente a sólo unas 40 en los LXX) hace dudar de su originalidad. Se trata de algo inserto tardíamente en los textos proféticos, como se ve por su excesivo empleo en Am x21; Is x25 y Za x20; y sobre todo en Ez x55 y Jr.

¹⁸ Cf. 12.14-17; 18.7-9; 24,6; 31,28; 42,10 y 45,4

que conmueve la entraña del profeta (4,19). No hay ni un justo entre los hombres; nadie que quiera ver y oír lo que está pasando; la maldad humana ha cambiado incluso el orden de las estaciones (5,24), cosa ya dicha por Oseas (4,1-4). El texto se va concentrando en la ruina de Jerusalén ya desde el c. 6 y ese tema dominante se va a extender y reafirmar desde el c.7 hasta el final. Y es Dios mismo el que hace venir sobre este pueblo la "desgracia" (*Ra'ait*: 6,19); si bien la responsabilidad es de ellos, de su ceguera y sordera a la Palabra del Señor y a su *Torah*. Se trata de la misma desgracia prevista en la tercera visión (1,14), la desgracia mayor de toda la historia bíblica hebreaica. Desde el c. 7 hasta el 45 esta desgracia va a ocupar el centro de su mensaje; porque es el lugar en el que se le revela Dios, como su causante y su superador a la vez.

Pero, junto a este dato primordial, hay que tener en cuenta los actores menores de la historia, como son los líderes políticos, religiosos y sociales de esos años, con los que Jr se debe enfrentar, como se le indicó desde el primer momento de su misión profética. Se trata de reyes, sacerdotes y profetas de Judá, por un lado; y de Naciones que son imperios de la época, como el caso de Egipto y sobre todo de Babilonia, bajo Nabucodonosor (605-563). Son también decisivos, porque el señorío de Dios no quita la libertad y responsabilidad humana en los azáres de la historia; más bien la posibilita y juzga. Por eso nos conviene recordar que, junto a la experiencia de Dios en Jeremías está la de toda una corriente sacral, sacerdotal y real, que cree a Dios ligado indefectiblemente a la elección de Sión (Jerusalén y su Templo) y la elección de David y su descendencia. La podemos llamar **teología o ideología regio-sacral**¹⁹.

De hecho, esta descendencia davidica la respetan tanto el imperio egipcio como el babilónico. Quitar y ponen reyes a su uniojo, pero siempre entre la familia davidica. Al morir Josías en el 609 el faraón Neco quita a su hijo Joacaz para poner al otro hijo, Joaquín; y al morir éste en el 597, Nabucodonosor se lleva al destierro a su hijo Konias, para poner a su tío Sedecías, hijo de Josías, en su lugar, o como lugarteniente tal vez. Esta teología e ideología sacral y política no puede admitir que se amenace a Jerusalén y su Templo, y condena a muerte al profeta que se atreve a dar semejante oráculo. Así se relata con mucho detalle en el sermón del c. 7 y su versión más histórica en el c. 26. Se trata del año 609, apenas iniciado el reinado de Joaquín.

¹⁹ Tomo esta expresión de BRÜGGEMANN, Walter *Theology of the Old Testament. Testimony, Dispute, Advocacy*. Augsburg Fortress, Minneapolis, 1997, passim.

Sin embargo, en otros círculos judíos, incluso entre las élites, se mantiene una creencia más tradicional, que se remonta a la alianza de Dios con Moisés. Esta teología tiene también sus implicaciones políticas, más explícitas si cabe: la conducta del hombre como aliado de Dios influye en la respuesta de este. Si el pueblo mantiene su fidelidad a lo pactado, Dios lo premiará con sus bendiciones; pero si cae en infidelidad, Dios le aplicará las maldiciones previstas en el tratado de alianza. Se puede llamar a esta corriente **teología de la comunidad aliancista**²⁰; y ya se ve que esta línea sí puede abrirse a ese terrible juicio de Dios sobre Jerusalén, tanto en lo que respecta a la dinastía de David como al mismo Templo de Yahveh.

La experiencia de Dios en Jeremías no se identifica, sin embargo, tampoco con esta última, como veremos, pero le sirve para enfrentar la regio-sacral con peso convincente, al menos para aquellos que creen en la comunidad aliancista. Entre estos, tal vez estuviera el rey Josías, al que se le atribuye una reforma religiosa, basada precisamente en el libro del Deuteronomio, o en parte del mismo; donde se expone con mayor claridad esta teología condicional de la alianza, en la que ambas partes aceptan compromisos y deben guardar fidelidad. Dios será, por principio, siempre fiel; pero, al fallar el pueblo, la misma alianza lleva a esperar que se cumplan las sanciones previstas en el pacto. Desde esta perspectiva teológica están escritos los libros de la Historia Deuteronomista (de Josué hasta el segundo libro de los Reyes) y otros escritos bíblicos, incluso proféticos. No vamos a entrar al tema de la relectura deuteronomista; pero debemos afirmar que no coincide esta teología con lo más peculiar del mensaje de este libro, rico y complejo.

Ciertamente, frente a la teología regio-sacral, el profeta utiliza o supone vigente la comunitaria-aliancista; pero el Dios que experimenta no se deja tampoco encerrar en su esquema, tan lógico y estricto, donde el mismo Dios está sujeto al juego variable de la conducta humana, casi como una reacción última y definitiva a la acción previa humana, que motiva el resultado. No le cuadra a este profeta tampoco este esquema, como no cuadrará más tarde al mundo de la sabiduría, que lo rechazará por razones de experiencia y más al fondo por motivos teológicos más profundos. No se puede ligar a Dios a un esquema simplista de "conducta-terribición", por muy sensato y muy ético que nos resulte; y resulta todavía muy usado por el pueblo cristiano actual!

De esta novedosa experiencia de Dios, en medio de la catástrofe y de sus causas también humanas, se ocupa el libro. Sin duda como reflejo fiel de su experiencia personal y de su mensaje profético; pero también del de sus discípulos, seguidores.

²⁰ Toda esta expresión también de la Teología de J. A. de Bruggemann, *o.c.*, pássim.

y editores. Ya al recoger esta experiencia particular indican que la juzgan muy importante y aún necesaria; pero, como notamos, lo hacen de un modo tan serio, que hablan de Jeremías, como un "nuevo Moisés". El verlo como nuevo Moisés, tal vez lo juzgan superior al mismo, pero, al menos, como alguien que aporta una novedad con respecto a su misma experiencia divina. De hecho, Moisés parece muy ligado al esquema aliancista, tanto en lo religioso como en lo político, en la medida en que podemos avizorar su pasado histórico. En cambio, Jeremías, como veremos, la supera ampliamente, y no tanto por esa famosísima frase de la "nueva alianza" (31.31s), interpretada tan diversamente por unos y otros, ya desde el propio Nuevo Testamento (1 Co 11,25; cfr. 2 Co 3.13s; Lc 22,20 y Hbr 8,8-12)².

Esta novedad de Jeremías consiste quizás sobre todo en su novedosa experiencia de un Dios que, sin dejar de ser el Señor del mundo y de la historia, ni tampoco el Abrazo fiel del pueblo (o el Esposo y Padre amoroso más allá de la infidelidad o rebeldía de la contraparte), es algo más, algo mayor, algo hasta ahora casi inaudito. Este mensaje de Dios mayor e inaudito, no obstante el rechazo de la mayoría, incluidas las élites todas, va a tener una gran aceptación en una parte de los oyentes que se vuelven discípulos o transmisores de su novedosa experiencia. Sin duda, porque les ayudó a interpretar lo acontecido y a superar el desánimo y desesperación que sobrevino a tantos, especialmente también de las élites políticas y religiosas que se mantenían en las posturas anteriores, tanto la regio-sacral como la meramente aliancista.

Esta experiencia nueva de Dios es la que le va a permitir ver la realidad como no pueden ni quieren ver los defensores de esas teologías previas con sus correspondientes ideologías político-sociales. Gracias a ella, no sólo va a poder entender y explicar la terrible desgracia de la destrucción de Jerusalén y su Templo, así como la desaparición de la dinastía de David y el destierro o exilio del pueblo, sino también superar la crisis y ahorrarse a la esperanza. En un primer momento, será ese pueblo desterrado en el 597 el que vendrá señalado como la parte sana de Judá (los "higos buenos" del c. 24). Sólo que no deben esperar un pronto fin del exilio, sino acostumbrarse a vivir en el mismo, creando hijos y trabajando por el nuevo país en que moran, e incluso rogando por su bienestar (Carta a los desterrados del c. 29,4-7). Si la carta refleja sin más el momento histórico o está más bien releída luego por todos los exiliados, frente a la pretensión de los "quedados" en Judá, es cuestión secundaria a este propósito.

² El Sobre el tema de la Nueva Alianza en el libro de Jeremías y en el uso posterior escribí una breve nota en el artículo anteriormente citado.

Las esperanzas de Jeremías no son grandiosas, sino muy modestas: salir con vida en esa situación catastrófica general, tanto al eunuco real Ebed-Melek como a su propio secretario y discípulo Baruc. Al primero, tras haberlo sacado de la cisterna donde lo tenían preso por el año 587 (39,18) y al segundo, cuando expresaba su tremenda angustia por el riesgo mortal en que se había metido por escribir y proclamar públicamente las palabras de Jeremías al escribir y reescribir el famoso rollo del que se habla en el c. 36, en el invierno del año 604 probablemente (43,5; cfr 36,13s). Además de salvar la vida, se promete a los exiliados en Babilonia la continuidad de la vida normal, con bodas y trabajos, casas y campos, tanto en la diáspora como en Palestina. Eso queda muy bien reflejado en la "Carta a los exiliados" del año 593, en que se les invita a no soñar con el pronto retorno, pero sí a mantener la esperanza (29, 5-7). Para los quedados en Judá, y los que vuelvan del exilio, el gesto simbólico del propio Jeremías de comprar un terreno familiar en Anatot, cuando estaba preso en el atrio real en tiempos del asedio babilónico, por el año 587 es una clara señal de esperanza intrahistórica: se les promete que volverán a tener casas y trabajar los campos como antes (32,15 y 43-44).

Se trata por tanto de pequeños signos de esperanza en un futuro más allá de la catástrofe o desgracia general. Pero que son signos de un Dios que está por encima de la prepotencia de los imperios, de la incompetencia y maldad de los propios líderes políticos y religiosos y de la propia culpa y desesperación. Esta es la Gracia y el Aliento que Dios reveló y animó tanto al profeta como a sus discípulos en Babilonia, en Egipto y en Judá; y también la que inspiró a los redactores de sus palabras y actuaciones (esas "*Dibre Yivrotjahu*" con que se abre el libro en Jr 1.1) y ha seguido impulsando a los lectores de todos los siglos posteriores hasta hoy. Es verdad que Jeremías bebió hasta el fondo todo el cáliz de sufrimiento, persecución, angustia y desesperanza que el pueblo judío experimentó en esos años tan duros del 597 al 586 y siguientes; lo veremos claramente al hablar de sus "Confesiones" o lamentos, similares en parte a las famosas "Lamentaciones" que se le atribuyeron por muchos siglos, y que reflejan la misma situación antinica tras la caída de Jerusalén el 586. Lo novedoso de Jr es que esas quejas, íntimas o públicas, hechas como oración personal o como salmo penitencial comunitario, se inscriben en un libro en que sólo son una parte del mensaje, y nunca la última palabra, como veremos.

3. LA DESGRACIA OBRADA POR DIOS (586) Y SUS CAUSAS

Según el sentir común de tantos pueblos, religiones y culturas, el Dios Todopoderoso es el que rige los destinos naturales e históricos de los pueblos y de los hombres. Por lo tanto, las cosas buenas o malas que acontecen hay que verlas, sobre todo, como expresión de su bendición o maldición, de su premio o castigo, sancionatorios de las conductas humanas. En la mayor parte de la BH esta es la mentalidad dominante, no sólo a nivel popular, sino también de las élites culturales y religiosas. Se hará especialmente clara con la aparición del monoteísmo radical del Deuteronomio: “Yo soy el Señor, y no hay ningún otro, fuera de mí no hay ningún Dios... Yo formo la luz y creo la tiniebla, hago el bien y provocho la desgracia. Yo, el Señor, cumpla todo esto” (45.5-7), pero estaba presente muchísimo antes, en todas las tradiciones, y se mantendrá en la frase casi proverbial de que Dios juzga y “paga a cada uno según sus obras”, incluso en varias partes del Nuevo Testamento.

Los profetas de Israel, según la fórmula esencial o el “género literario” más peculiar de sus oráculos, tienen casi siempre un “oráculo de juicio” o “anuncio de castigo”, como parte esencial de su mensaje. La otra parte es la “denuncia del pecado” o de la culpa o “injusticia”, que serían el motivo o la causa de ese castigo o desgracia infringidas por Dios, conforme a lo previsto y predicho por sus profetas. El problema interpretativo de fondo es captar si se trata de un anuncio incondicional de castigo, centrado en un futuro que sólo Dios puede conocer con certeza; o si, en cambio, es más bien una amenaza ante ese peligro de fracaso terrible, que lleva a Dios a buscar un cambio de conducta capaz de lograr evitarlo a tiempo. Grandes maestros de la exégesis teológica, como Von Rad o Wolff, están por la primera lectura: la más dura sin duda, pero que parece responder a tantos textos proféticos que suenan como anuncios incondicionales del futuro castigo. En tal caso, la denuncia del pecado no sería propiamente revelación de Dios, sino racionalización humana para explicar esa decisión divina, que podría parecer arbitraria.

Otros intérpretes, a los que me sumo, pensamos más bien que lo que Dios inspira a sus profetas es una enorme sensibilidad ante el mal y sus víctimas, que hace ver la realidad con los ojos de Dios, sentir con su corazón y expresarse con sus palabras: esa sería la “**theo-pathos**” profética, que sintoniza con el ver, pensar, sentir y hablar de Dios.²² Desde ahí, cabe leer todas las amenazas de castigo futuro, o interpretaciones de las desgracias y fracasos pasados como si fueran causados

22 HESCHEL, Abraham J., *Los profetas*, Tomo I, 214ss. y Tomo II, pp. 114ss.

por Dios, como intentos desesperados por evitar las conductas que llevan a los hombres a esas situaciones. De forma que la pretensión de lograr la "esencia" y "conversión" de los oyentes serían el fin pretendido por Dios con los oráculos de sus profetas. De ahí el tono tan duro y generalizador de sus denuncias a toda las élites gobernantes, e incluso a todo el pueblo de Judá en su conjunto.

Tal vez no haya profeta tan crítico de su entorno, hasta ganarse el renombre de "Terror por doquier" como Jeremías. "La vehemencia del ataque de Jeremías contra el pecado nacional difícilmente puede exagerarse. Pero no era la totalidad de su mensaje, porque tenía además compasión y esperanza"²¹. Se piensa que Jeremías tenía esperanzas en la conversión del pueblo, hasta que las perdió al ver que eso no ocurría, allá por los años últimos de Joaquín (605ss); y desde entonces su vida fue una historia de soledad y persecución: "un fracaso -un heroico fracaso, según pero un fracaso al fin"; por que no le hacen caso, y así logra nunca "detener a su pueblo de la carrera suicida que sabía que había emprendido"²². Como explica la sociología actual, es casi imposible mantener "contradefiniciones" de lo real sin apoyo social o "estructuras de plausibilidad" (P. Berger); y tal fue el caso de Jeremías y sus pocos adeptos.

Se discute hoy en día si el tema de la conversión es propio de los profetas o no se debe más bien a la relectura deuteronomista de su obra²³. Esta está clara en muchísimos textos proféticos, especialmente desde el libro de Jeremías y Ezequiel; pero no en los primeros "profetas de juicio". Amós y Oseas en el Norte, con respecto a Samaria; e Isaías y Miqueas en el sur, en relación a Jerusalén. Aunque el libro de Isaías, que conoce incluso el desierto babilónico, parece ignorar la caída de Jerusalén y su Templo, o tal vez no darle la importancia que antes y después le dieron los sacerdotes, incluso si son profetas como Ezequiel o tal vez Zacarías. Desde el libro de Jeremías, en cambio, se debe hablar ya de "profetas de conversión"; y este será un punto a desarrollar más adelante. Para nuestro propósito, es indiferente que sea ya cosa del profeta, o que se deba más bien a la lectura ulterior

21 BRICHT, John. *Jeremiah*. The Anchor Bible, 21. Doubleday & Company, Garden City, New York, 1965, p.91 escribe: "The vehemence of Jeremiah's assault upon the national sin was severe, but exaggerated. Yet that was not the whole of his message, for he was not without compassion and hope".

22 *Ibidem*, p.111. Textualmente: "a failure -a heroic failure, to be sure, but failure nevertheless" "No le escuchan y él, no logra "deter his people from the suicidal course that he knew they were following".

23 sobre este punto explique las posturas existentes y mi propia comprensión del asunto en el artículo citado: FRADES, Eduardo, *La rica complejidad del libro de Jeremías*. En la revista I.T.R. 50 (2009) páginas

de sus discípulos, ya que nos ocupamos del libro inspirado, no tanto de la persona de Jeremías.

Lo cierto es que en este libro la desgracia aparece desde los inicios como amenaza de castigo divino, sin precisar mucho ni sus rasgos concretos, ni los pecados causantes de dicho fracaso histórico. *"Desde el Norte se derramará la desgracia sobre todas los habitantes de la tierra (de Judá). Mira que Yo estoy llamando a todos los reyes del Norte -oráculo del Señor- Vendrán y podrán sus cadáveres en las puertas de Jerusalén, contra sus murallas todo alrededor, y contra todas las ciudades de Judá. Entonces pronunciaré mi juicio contra ellas, por toda su maldad, porque me han abandonado a Mí y han sacrificado a otros dioses y adorado ídolos hechos con manos humanas"* (1.14-16). Conviene notar que, si la desgracia afecta a la nación entera, y el pecado parece obra de todos, en realidad la misión del profeta parece concretarse casi sólo en los líderes, señalados ahí mismo y reiterados a lo largo de toda la vida del profeta, y de todo el libro, aunque ya no tuvieran ese poder. Se trata de fortificar y enfrentar a Jeremías *"contra los reyes de Judá y sus jefes (políticos y militares), contra sus sacerdotes y "el pueblo de la tierra". Te harán la guerra, pero no te vencerán, porque Yo estoy contigo para salvarte"* (1.18-19).

Esta oposición fundamental de Jeremías contra todos los liderazgos de su pueblo (incluidos los profetas, que aquí no se nombran, pero se van a mencionar casi todas las demás veces) ocupó su ministerio conocido, tanto bajo el rey Joaquín (609-597), como bajo Sedecías (597-586) y luego Gidolías (586-584). En esta primera lista aparece, en cambio, "el pueblo de la tierra". Lo he puesto entrecorillado porque se debe explicar su significado, diverso en los diversos contextos bíblicos en que aparece. En nuestro caso, como se ve bien por el mismo paralelismo con reyes y sacerdotes, se trata de los "terratenientes" o señores acaudalados (y casi feudales) de Judá, que formaban un grupo muy importante económica, social y políticamente. Baste ver el caso de la elección por parte de este "pueblo de la tierra" del rey Josías para suceder a su padre Amón, asesinado por unos oficiales conjurados, a pesar de ser todavía un niño de 8 años (2 Re 21,19-22,2). En otros contextos, en cambio, significa más bien el campesinado pobre y sin poder, los pobres de la tierra, incluso "esa gente que no conoce la ley" y son malditos, a juicio de los jefes fariseos. (Jn 7, 49)

En pasajes como Jr 2,8; 2,26; 4,9; 6,13; 8,1; 8,10; 13,13; 14,18; 29,1; 32,32; 34,19 y 37,1-5 se usa la trilogía reyes o príncipes y jefes, sacerdotes y profetas, que es la que mejor define la estructura del liderazgo en el reino de Judá, siempre

que supongamos a los jefes políticos y militares dentro de los príncipes y jefes o ancianos. A ellos corresponde la *Zabab*, como la *Torah* al sacerdocio y el *Dabar* al profeta (18,18). Hay capítulos enteros de oposición real, sacerdotal o profética, como el 21, 36, el 7 y 26 o el 20, 23-28 y 29. Aquí entrarían otros textos referidos a uno sólo de estos grupos o dos de ellos en conjunto, especialmente sacerdotes y profetas: verdadero liderazgo religioso e intelectual de esa sociedad; y más en la época del destierro, donde ya los reyes y príncipes han desaparecido. Estos líderes son los principales responsables del fracaso histórico o político de Judá; así como Jeremías y otro pequeño grupo de sacerdotes y profetas lo serán de su permanencia como comunidad de fe y de culto incluso en el destierro y la diáspora, hasta el tiempo de Jesús y hasta nuestros días, en cierto modo. Así aprendió Israel que el poder político es lo más secundario e impotente a la hora de mantener la coherencia vital de una nación y menos de una religión como la bíblica.

Sigue siendo verdad que, más que castigo divino alguno, las desgracias históricamente motivadas tienen al hombre por único sujeto responsable, aunque la lectura "providencialista" nos permita ver siempre detrás la mano de Dios, precisamente para darnos esperanza y pistas de futuro mejor. Nunca se puede encubrir la mano del hombre y su responsabilidad tras la acción soberana de Dios. Si es Dios quien cambia o castiga la maldad humana en desgracia o catástrofe sociopolítica, como obra propia suya (18,10), sin embargo "Dios trae un día la desgracia sobre el pueblo como fruto de su propia conducta"²⁶. Esa fue precisamente la explicación teológica de la catástrofe del 587, ofrecida ya por Jeremías anticipadamente, pero profundizada por sus discípulos en el exilio babilónico y en toda la diáspora. Porque efectivamente "Israel no habría sobrevivido, si no hubiera sido capaz de hallar en el ámbito de su propia fe alguna explicación adecuada de la desgracia"²⁷. Por eso hoy día la exégesis admite mayoritariamente que la toda la BH es "un producto y una respuesta al exilio babilónico"²⁸. Esto resulta particularmente claro en el libro de Jeremías, se deba al mismo o a sus discípulos, con influjo mayor o menor de la corriente deuteronomista²⁹.

26 KOCH, Kraus, *Die Propheten II, Babylonischer-persische Zeit*, Verlag Kohlhammer, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1988, p. 28: "die Frucht ihres eigenen Vorhabens bringt Jahwä eines Tages als raub über die Völk."

27 BRIGITT, John, *Jeremiah*, The Anchor Bible, 21, Doubleday & Company, Garden City, New York, 1965, p. 113: "Israel would not have survived had she not been able to find some adequate explanation of the tragedy in terms of her faith".

28 BRÜGGEMANN, Walter *Theology of the Old Testament*, en la página 74 "a product and a response to the Babylonian exile".

29 Aprovecho la ocasión para referirme escépticamente a las pretensiones de conocer

Jeremías que, como todos los profetas, ve la realidad con unos ojos decididamente éticos, no podía menos de atacar la ideología regio-sacral, que consideraba irrevocables las promesas de Dios hechas a David y la Ciudad Santa, de una permanencia eterna, sin condiciones. Para ello se sirve precisamente de la teología aliancista, que condiciona los resultados a la conducta de las partes; más concretamente, a la respuesta del pueblo a las exigencias éticas de Dios.¹ Por eso, al fin, tampoco Babilonia se verá libre de condena radical, a pesar de que la tradición de Jeremías ha dicho siempre que la política babilónica reflejaba la intención de Dios. Por eso, la edición del TM acaba con ese "extenso y salvaje oráculo contra Babilonia"² (cc.50-51), que anticipa el júbilo de Judá y la diáspora judía ante la venida de Ciro y la pronta caída del poder babilónico. No pensaban exactamente igual los editores de la posterior edición de los LXX, para quienes no es ese el punto final, sino un continuo estar aún en la desgracia: esperando contra toda esperanza, gracias al aliento de Dios que siempre libra de la angustia.

4. EL DESALIENTO DEL PROFETA Y EL ALIENTO DIVINO

El libro de Jeremías, aunque no todo sea precisamente palabra auténtica suya ni testimonio autobiográfico, es sin duda el libro profético (y acaso el único libro) con tantos datos para penetrar, aunque sea con muchas dudas y más oscuridades que certezas y evidencias, en la vida interior de este personaje: buena parte de sus oráculos deben ser auténticos, aunque muchos estén reforzados y reiterados por sus discípulos y editores, y en algunos casos parece tratarse de oraciones personales y hasta de "confesiones" íntimas de sus pensamientos y sentimientos, sin ocultar sus miedos, sus angustias y sus "lamentaciones" al mismo Dios que lo ha enviado. Son algo tan característico de este profeta, que se le atribuyeron durante muchos siglos las famosas "Lamentaciones", siempre contemporáneas de esa desgracia básica de Israel que fue la caída de Jerusalén. Aunque hoy la crítica afirma unánimemente que no lo son, la fama ha permanecido, y se han llamado "confesiones" a un pequeño grupo de textos, aparentemente muy personales y significativos, en clara referencia a las más famosas "Confesiones" de toda la literatura universal, las de San Agustín. Sobre esto volveremos también, pero sirve para explicar el

con demasiada exactitud hasta tres o cuatro etapas de relecturas deuteronómicas del libro, como se hace en la obra de ALBERTZ, *Rainer, Israel in exile: the history and literature of the sixth century B.C.E.* Prefiero modestamente mi ducta ignorantia.

30 BRÜGGEMANN, o.c., p. 518: "a savage, extended oracle against Babylon".

uso de Jeremías o jeremiaco como sinónimo de pesimista, quejumbroso, crítico y aguafiestas, al menos en siglos pasados, incluso en el lenguaje popular

Ya desde el relato vocacional, la objeción del "joven" Jeremías para no aceptar el encargo divino es interpretada cabalmente por Dios como "miedo". Por eso le pide que "no tengas miedo ante ellos, porque Yo estaré contigo para protegerte"; y en la tercera visión reitera: "no te espantes ante ellos, porque si no seré Yo quien te metará miedo ante ellos" (1.8.17). Este rasgo del miedo y la angustia va a perdurar durante toda su carrera profética, hasta reconocer que se ha debido mantener como apartado y, sobre todo, mal visto por la gente, que le ha apodado "Terror alrededor" o "Miedo por doquiera" (20.3 y 8.10). Su amigo y discípulo Baruc, como veremos, no se siente mucho mejor que su maestro, y se queja ante Dios de lo desgraciado que es: "Ay de mí, que el Señor añade tristeza a mi dolor. Estoy cansado de mis gemidos y no hallo paz alguna" (45.3) Claro que otros muchos judíos de la época pasarían por situaciones semejantes y aún peores, pero de nadie lo sabemos tan directamente como de Jeremías.

Que las pruebas de la vida son también pruebas de Dios, es una verdad de toda creyente en una Providencia; y este es el caso de la fe israelita tanto como de la cristiana y hasta de casi todo hombre religioso. Esas pruebas son, eso, pruebas: momentos donde comprobar las fuerzas, ver las debilidades, aprender a mirar hacia lo alto, y poner la confianza en que no se nos va a dejar caer en la tentación, si confiamos en el Dios que nos creó, nos ama y nos está esperando como hijos responsables y adultos, constructores con Él de la propia vida e historia personalísimas. Las mismas circunstancias son para unos ocasión de pecado o hundimiento personal, y para otros, de maduración y crecimiento humano y espiritual. En la BI y en el NT se conocen bien estas experiencias humanas y se saben necesarias para el desarrollo y crecimiento de cada persona, incluso de Jesús de Nazaret (Lc 2,40; 3,51 y sobre todo 4,1-13 que apunta ya a la cruz: 22,3 y 22,53).

Que el sufrimiento temple el ánimo humano, y que no hay vida humana digna sin pasar por el mismo, lo exige la naturaleza humana misma tal como Dios la ha creado; puesto que el amor recibido y entregado son sus claves vitales; y el mero temor de perderlos (para no hablar de la pérdida parcial o total del mismo) son factores máximos del dolor psíquico y profundo. Aunque no se puede desconfiar nunca del amor de Dios, tampoco se puede presumir del mismo como si de una necesidad o de una exigencia se tratase. Y el hombre religioso, judío o cristiano, sienten esta lejanía o rechazo de Dios como el mayor mal que le puede acontecer. Hasta hemos inventado eso de un Dios "eternamente enojado", tanto en algunos

salmos bíblicos como en ciertos cánticos religiosos bien populares y repetidos. Pero tanto sufrimiento junto, que era a la vez pérdida de la patria, del liderazgo, del culto y hasta del apoyo mismo de Dios (así al menos lo veían casi todos) se concentran peculiarmente en la experiencia de Jeremías y sus discípulos. Vamos a espigar sólo algunos síntomas de este sentimiento de desánimo en medio de la desgracia, para ver mejor el triunfo último de la Gracia y el Ánimo infundidos por Dios a "sus siervos los profetas"³¹, como repite el libro y toda la escuela deuteronomista.

La última palabra también aquí la tiene Dios, que promete al profeta amedrentado ante su tremenda misión, su presencia y apoyo "*No tengas miedo. Yo estaré contigo para salvarte*" (1,8); y más tarde, ante la resistencia de todos los poderes fácticos del pueblo (reyes, príncipes, ancianos, sacerdotes y profetas) reitera la misma promesa y le dice que lo hará resistente como una fortaleza (1,17). Este aliento divino se va a mantener, aún en los momentos críticos por los que su vida va a atravesar. Así como también Dios, por su medio, va a suscitar el ánimo y las esperanzas en el pueblo que sufre la desgracia y que debe luego, tras la supervivencia en la patria o en el exilio, asimilar lo ocurrido y sobreponerse al desaliento y la desesperación. Este será el mensaje final de todo el libro, como trataremos de mostrar al fin. Ese aliento es gracia inmerecida de Dios, no ensueño nostálgico ni fantasía de desahuciado: menos aún, fruto del empeño prometeico de los judíos fracasados. Claro que el Deuterocanón parece necesitar un tono extremadamente propagandístico para suscitarla; pero nos dice más claramente aún que Jeremías, que todo es en el fondo obra de Dios solo.

5. TESTIMONIO DE LAS "CONFESIONES" Y "LAMENTACIONES"

Si todo el libro hay que considerarlo un coro polifónico, no parece correcto poner aparte estos textos y considerarlos casi como "confesiones" o diario íntimo del profeta. Ha habido y hay todavía quien las lee así; y no es un error total, porque seguramente es la primera voz y la más fuerte de ese gran coro. Pero las confesiones "mezclan lo individual y lo colectivo... y son fruto de reelaboraciones y de reflexiones encadenadas"³². Entre los autores que las leen en clave personal está un autor que escribe: "la confesión pública la lleva a cabo como una liberación este

³¹ Entrecerillo la frase porque se trata del modo estereotipado de hablar de ellos en el libro de Jeremías también, pero sobre todo en La Historia deuteronomista.

³² PREUSS, Heral Dietrich, *Teología del AT, II*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1969, p.

gran atormentado. Se entrega a ello con una sinceridad cruel y cínica, llegando hasta proclamar su indignación al Señor³³. Otro autor dice que el libro está escrito en perfecta armonía por Dios, Jeremías y Baruc y que este, transmitiendo datos biográficos y estas "confesiones", habría llegado "hasta narrar la última jornada en que Jeremías experimenta su muerte interior, su muerte como profeta"³⁴. Esto ha llevado a análisis psicológicos del profeta, como si de un diario íntimo se tratara. Pero hay autores muy importantes que afirman que en ellas se siente el abandono de Dios que llevó al profeta por un "camino que conduce, paso a paso, a una desesperación cada vez más profunda". Siente el abandono de Dios, que llevó a su mensajero "a través de una noche tan espantosa y, según todas las probabilidades, le dejará destrozarse en ella"³⁵.

Pero seguramente esas "confesiones" son a la vez, "súplicas" colectivas, que representan la experiencia y vivencia de los discípulos y editores de los textos, y que son más bien unas "lamentaciones", similares en gran parte a las que conocemos con ese nombre, y durante siglos se le atribuyeron también a Jeremías. Carrull, como era de esperar dado su enfoque general, admite casi sólo esta última lectura comunitaria, sin darle cabida alguna a la intimidad del profeta. La mayoría, sin embargo, se sitúa en un punto de equilibrio, como frente a todo el libro. El exégeta con más dedicación aspecto formal de los textos, dice que "las lamentaciones de Jeremías se corresponden totalmente, tanto en su lenguaje como en su estructura, con las lamentaciones individuales que aparecen en el Salterio; es decir, propiamente son salmos de lamentación transformados merced a la especial situación del profeta o bien del mediador"³⁶. La misma opción toma Bonora³⁷, que aprovecha ambas lecturas, personal y colectiva para su profunda lectura y comentario.

Se puede decir con toda razón que la BH, con textos como estas, los libros de Job y Qohélet, y tantos salmos de lamentación, nos enseñan y proponen un

33 STEINMANN, Jean. *Jérémie. Introduction et commentaire*. DDB, Paris, 1960, p. 28: "La confession publique s'exerce comme une libération chez ce grand tourmenté. Il s'y livre avec une franchise cruelle et cynique, allant jusqu'à clamer son dégoût à l'ahvé."

34 JIMÉNEZ HERNÁNDEZ, Emiliano. *Las Confesiones de Jeremías*. Grafo Ediciones, Madrid, 1996, p. 9.

35 VON RAD, Gerhard. *Teología del Antiguo Testamento*, Tomo II. *Teología de las tradiciones proféticas de Israel*. Ediciones Sígueme, Salamanca, 1998, pp. 255 y 257.

36 WESTERMANN, Claus. *El AT y Jesucristo (Jeremías)*. Actualidad bíblica, 30, FAX, Madrid, 1972, p. 138-139.

37 BONORA, Antonin. *Geremia, uomo dei dotari*. Gregoriana Libreria Editrice, Padova, 1992.

estilo de oración a Dios, mucho más realista y libre que el ofrecido en los textos litúrgicos, tan pacatos. Frente a esas quejas, se ha dicho que “las oraciones de la cristiandad occidental actúan mucho más inhibidas y formales”³⁸; lo cual me suena aún muy suave. La BH nos enseña todavía poco sobre un Dios Padre materno o Madre paternal, ciertamente. Pero si educan para liberarse de un Dios arbitrario, o que se la explicación racional de un mundo tan irracional como el construido por la libertad humana empetatada; o peor aún, Patrón exigente y Juez intransigente, que exige sacrificios humanos, sobre todo de los más pobres e indefensos, entre los que están casi siempre los que tratan de vivir honradamente, sin aprovecharse de los demás. Ante esas imágenes de Dios, que están también presentes en ella, la propia BH permite, más aún, fomenta la queja y el lamento, la duda y el reclamo, por no decir el rechazo y casi la blasfemia.

Podemos considerar como primera tentación la del miedo y la huida de la tarea profética que se le encomienda, relatada ya en el momento de su vocación³⁹. La incapacidad para hablar, por ser muy joven, no es más que una excusa para ocultar el verdadero motivo: el miedo, como Dios le reitera (1,8 y 17). Aquí el miedo parece anticiparse a la dura tarea profética de tener que denunciar a todo tipo de poder o autoridad constituida: reyes, consejeros, sacerdotes, profetas y a los propios imperios en los que se confiaba o a los que se teme y evita. Pero en la confesión de 11,18-12,6 y en la de 15,17 el miedo es a tratar con la gente, por sentirse malvisto y despreciado, una especie de “aguafiestas” molesto, que le lleva a andar siempre solitario. Sus propios paisanos de Ananías buscan su muerte y la gente casi se burla de él.

Llega a dudar de Dios mismo, o al menos de su misión profética, no vaya a ser un mero espejismo. Porque, en realidad, Jeremías está viendo en anticipo una realidad que aún no existe: ve el fracaso de Judá y la destrucción de Jerusalén cuando estaban aún en pie. Se atreve a decirlo a Dios que es como un “espejismo” o un *maay*, una torrentera circunstancial, que desaparece cuando más falta hace el agua (15,18); frente a lo que había predicado antes al pueblo, diciendo que buscaban “cisternas agrietadas”, cuando Yahveh era “Manantial vivo” (2, 13). “Ante semejante blasfemia, Dios exige la conversión del profeta”⁴⁰; si quiere seguir siendo su boca,

³⁸ KOEHL, Kraus, *Die Propheten II. Babylonischer-persische Zeit*, Verlag Kohlhammer, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1988, 90. Textualmente: “alsendländische Gebete wirken erheblich gehemmt und lörrlicher”.

³⁹ KURICHIANIL, John. *Tempestades de un profeta*. En *Selecciones de Teología*, n. 201, vol. 51 (2012), pp.70-79. Para el relato vocacional como la primera tentación, el miedo a aceptar la misión. Se repite en la última confesión (20, 9).

⁴⁰ AUSTEINMANN, Jean. *Le prophète Jérémie, sa vie et son message*, ODBL, Paris, 1960, p. 80: “Devant pareil blasphème, Yahvé exige la conversion du prophète”.

deberá quitar esa expresión tan vil en su lenguaje y entonces volverá a entrar con la presencia y fuerza de Dios (15,19-21).

Tanto en este paso, como en la siguiente confesión, Jeremías parece balbucear ya el insondable tema del juego de la Gracia divina con la libertad humana. Pues implica esa especie de retuécano o viceversa de la conversión como obra de Dios y respuesta humana a la vez, o de sanación, realizada por Dios pero con la colaboración del hombre: "si te vuelves / conviertes a Mí, porque Yo te hago volver" (15,19); y "cúrame. Señor, y seré curado; sálvame y seré salvado" (17,14). A la vez, aquí dice expresamente que Dios es "mi único refugio en la desgracia!" y no causa de Terror, como todo y todos los demás. Sin duda exagera un tanto, porque el libro atestigua que contó siempre con buenos defensores, incluso en la clase dirigente, como la familia de Safón y los dos hijos de Neriyas. Baruc y Scrayas (26,24, 29,3; 36,1ss; 39,14; 45,1 y 52,59ss); pero el rechazo de su persona y mensaje fue total bajo Joaquín y tuvo poco apoyo del nuevo rey Sedecías que le sucedió. Por lo demás, las confesiones parecen pertenecer a los años del rey Joaquín.

La última confesión, se presenta como el acmé de la crisis y parece quedar sin respuesta divina alguna, fuera de la propia desesperación por el peso del mal en la historia y en su propia experiencia vital de profeta. Comienza acusando a Dios de haberlo seducido y violentado; de haberlo hecho de veras un "Terror por doquier" para la gente. Luego pasa a una especie de súplica individual, que culmina a acción de gracias al Señor que lo ha librado; pero, al fin termina maldiciendo el día en que nació, lo cual es bíblicamente casi una blasfemia contra el Creador. Es un texto muy extraño y las explicaciones de exégetas y teólogos son varias; pero tal vez la más acertada es la que ve aquí, efectivamente, una casi total desesperación del profeta ante el fracaso de su misión⁴¹; pero, más al fondo, como una participación en el fracaso mismo de Dios ante la falta de respuesta de su pueblo a su proyecto de amor. Se ha escrito con acierto, pienso, esta hermosa frase: "Tal vez se le pide al profeta que llegue a sentir algo del propio dolor de Dios por el fracaso de su historia de amor con su pueblo"⁴². Sin embargo, no es el final de la vida y actividad profética de Jeremías, y menos aún del libro que continúa su testimonio.

41 En mi artículo citado sobre Jeremías pongo algunos datos sobre este punto. Baste recordar aquí que tanto Gerhard von Rad como José Luis Sicre piensan así.

42 "Forse al profeta è chiesto di piangere a sentire qualcosa del dolore stesso di Dio per il fallimento della storia d'amore con il suo popolo". Nota a la quinta confesión (Jr 20,7-18) de *La Bibbia, via verità e vita*. Nuovo testo C.E.I. San Paolo, Roma, 2009, en la página 1697.

6. EL DOLOR DEL PROFETA Y EL DOLOR DE DIOS

Hay otros testimonios del profundo dolor del profeta por la desgracia de su pueblo, como el tremendo poema de 4.19-26: "¡Ay, mis entrañas, mis entrañas! Estoy roto. El corazón me explota en el pecho..."; poema que en los versos siguientes (4.27-31) se refiere ya a la propia Sión, que grita como mujer con dolores de parto. De nuevo en 8.18-23 brota el llanto inabarcable de Jeremías por las heridas de la hija de Sión, que no encuentran bálsamo que las cure, y se refiere a todos los muertos en la guerra y asesinados por la violencia interna misma. Como dice en el v. 9, eso es obra de Dios, pero por culpa de los propios jerosolimitanos, y aún de todos los habitantes de Judá, vueltos estériles de sus propias tierras (9.21). Por eso, al lamento del profeta, se invita a unirse a las mejores plañideras de Sión (9.9 y 16). En el v. 10 parece que habla ya de la devastación de Sión como de un hecho consumado (10.25).

No tiene nada de extraño que el profeta Jeremías sintiera un profundo dolor por el destino histórico de Jerusalén y su Templo. No sólo era cercano a la ciudad, sino que ejerció en ella casi todo su ministerio. Además era de familia sacerdotal, como se nos informa desde 1.1; y la preocupación por la Ley y el culto correcto, así como por las tradiciones históricas de Israel aparecen más de una vez en sus palabras. Pero, quizás sobre todo, no podía menos de sentirse solidario con el sufrimiento de tanta gente, élites y pueblo sencillo, más bien víctima que responsable de las políticas equivocadas de sus líderes. No está haciendo teatro, sino expresando poética y profundamente ese dolor que siente y que concentra de algún modo el de toda la ciudad y toda la nación. Pero no es eso lo principal que quiere comunicarnos el libro, ni siquiera en la primera parte que lo trata con gran amplitud. El mensajero de Dios está en medio de ambos actores, el Dios que lo envía y el pueblo al que es enviado, que es su propio pueblo. Por eso está desgarrado entre ambos polos, y sufre por ambos costados, por decirlo así. Lo mismo han expresado otros: "Jeremías expresa un profundo pesar a causa de su pueblo, que está también muy próximo al sufrimiento de Dios"⁴³; y antes, basándose en T. Polk, escribo que el Jeremías "promulga una identificación profética con Dios y con el pueblo"⁴⁴.

43 LALLEMAN-DE WINKEL, Hetty, *Jeremiah in Prophetic Tradition*, Leuven, Peeters, 2000, p. 239: "Jeremiah utters a deep sorrow for the sake of the people which is closest to God's suffering as well".

44 *Ibidem*, p. 45: "enacts a prophetic identification with both God and people".

12, 1-4: El capítulo culminante de la primera parte es el 12. De hecho está en el centro de la primera parte del libro y tiene tres secciones, con distintos temas y probablemente pertenecientes a tres distintas manos; pero que han sido aceptadas tanto por el TM como por los LXX. Esto muestra la gran elaboración a que fue sometida esta parte central de la primera parte. Veámosla con cierto detalle, para centrarnos en definitiva en los vv 7-13 que son el núcleo central. Los vv. 12, 1-4 son ya complejos y las interpretaciones siguen siendo plurales. Unos los ven como continuación de 11,18-23, interpretada como "confesión" personal de Jeremías o como "lamentación" y súplica en que el profeta habla en nombre del pueblo, etc. Pero en estos versículos se trata del tema de la justicia de Dios, cuestionado por "el enigma sobre la felicidad de los impíos, que más tarde conmovió a tantos Salmos y al autor del libro de Job, surge aquí en Jr 12 por primera vez en la literatura veterotestamentaria"⁴⁵. Esto no debe resultarnos extraño, porque con Jeremías comienza la piedad individual, mientras que antes se atenían al destino de todo el pueblo; y entonces los inocentes pueden pagar por los culpables (Ex 20,5s). Así se pueden reconocer como del Jeremías histórico, pero también de sus discípulos.

12,14-17: En cambio, en los versículos finales, 12,7-13 parece mejor ver la situación del exilio y la diáspora, así como el desastre de tantos pueblos sometidos a Babilonia, pero que esperan como Judá, verse libres de ese yugo, ante la inminencia del imperio persa. Incluso el exégeta conservador Rudolph admite que no puede ser de Jeremías este trazo porque propone el camino (*Derech*) de su pueblo como modelo de los otros, cosa que Jeremías negaría, dada la mala conducta que observa. Se trata más bien de la religión judía (de la *Torah*), no del ejemplo de Judá. "Quien la asume, "es edificado en medio del pueblo", c.d., es recibido como prosélito"⁴⁶. También Couturier opina que "la pericopa tiene claros acentos de universalismo y afán proselitista que advertimos en otros pasajes del AT (Is 2,1-4 = Mt 4,1-3; 19,16-25; 56,6-8 y 60,11-14; Za 14,16-21, etc.)"⁴⁷, que son textos exílicos o postexílicos. El comentario de Carroll, por supuesto, afirma que estos versículos cuadran en el

45 RUDOLPH, o.c., p. 85 "Die Rätselfrage nach dem Glück der Gottlosen, die später so manche Psalmen und auch der Verfasser des Hiobbuchs bewegte, tauch hier in Jer 12 erstmals in alttestamentliche Literatur auf". Lo dice citando a Carroll y comenta luego lo que pongo en el texto.

46 RUDOLPH, o.c., p. 90. "Mag das an sich nicht ausserhalb der Linie Jeremias, war er doch Prophet für die Völker (1,25) und hätte als solcher nicht Eins auszurufen (nusch 1,10 = 12,14), sondern auch aufbauen (bsh 1,10 = 12,16f): "wer sie annehmen, wird "aufgebaut inmitten meines Volkes", d.h. wird als Proselyt aufgenommen".

47 COUURIER, Guy P. *Jeremías del Comentario Bíblico San Jerónimo*, Tomo I, Verbo Divino, Estella (Navarra) 1999, p. 827 (repetido en el NUBSI, p.427; pero más segura de su carácter redaccional, que allí ensi negaba).

contexto postexílico, cuando pueblos vecinos se han hecho yahwistas, por influjo del proselitismo de los judíos que han vuelto del exilio; porque "en dicha época se desarrolló entre algunos judíos la práctica de admitir gente de otras naciones dentro de su religión"⁴⁸. Brüggemann arguye que "la ubicación histórica de este texto parece ser al final del exilio"; porque se acerca a temas del Deuteronomio y acentúa la posible conversión de Judá y de las naciones, que son también llamadas a y van a ser juzgadas "por el estándar de las leyes de la alianza" como Israel⁴⁹.

12,7-13: En el corazón de este rico capítulo está el increíble texto de 12,7-13: pues aquí es Dios mismo quien habla: "*Dejé mi casa, repudié mi heredad, entregué lo más querido que tenía en mano de sus enemigos*". No parece haber ninguna estructura quíastica que abarque el libro entero, ni tampoco la primera parte; pero tal vez puede verse una estructura concéntrica en toda la primera parte común al TM y los LXX, formada por los capítulos 1 al 25. Es donde se alcanza el acuerdo entre ambas ediciones del libro, y el capítulo 12 es ciertamente el centro. Por otro lado es muy complejo, pues incluye unos versículos (1-6) que suelen leerse como confesión del profeta, ligados a 11,18-23; y otros finales (14-17) con rasgos peculiares, sobre el que volvemos; y la parte central (7-13) en la que Dios se lamenta por el fracaso de su experiencia histórica con Israel. Le llama su Casa y su Heredad, a las que ha tenido que abandonar, como se abandona una mujer infiel o una viña devastada, un campo maldito, convertido en desierto.

Detrás de los devastadores está la propia mano del Señor airado por la infidelidad y rebeldía de su Heredad. Pero no se trata de un despido o una venganza cualquiera, sino la dolorida constatación del fracaso de una relación rota, a pesar de tanto empeño y tanto cariño puestas en su desarrollo y logro, como un padre con un hijo querido, o un esposo enamorado con una mujer liviana y antojadiza, que busca otros amores y favores. No aparecen aquí esas dos metáforas de Padre-Hijo o Marido-Esposa creadas por Oseas, conocidas y utilizadas por Jeremías en los primeros capítulos, como vimos: pero no es menos impresionante la queja de Dios por la pérdida de su Casa y su Heredad como otras dos metáforas de la relación peculiar de Dios con su Pueblo. Tal vez porque, en el fondo, sólo es la casa y la tierra lo que queda como abandonado por Dios, pero nunca su pueblo, hijo y

48. ARRHON, *loc. cit.*, p. 292: "In such a period there developed among some Jews the practice of admitting people from other nations into their religion"

49. BRÜGGEMANN, Walter, *A commentary on Jeremiah: exile and homecoming*, Grand Rapids, Eerdmans, 1988. Las citas textuales: "The historical placement of this text would seem to be late in the Exile", p. 125, las naciones serán juzgadas "by the standard conventional norms" p. 126.

esposa queridos. De ahí el tremendo dolor con que se expresa el Dios de Jeremías en estos versos centrales.

45.1-5: La validez de esta interpretación, que puede sonar artificial al no verla subrayada por tantos comentaristas como uno esperaría, se justifica y refuerza si notamos que, en la redacción final de los LXX (que hoy sabemos que es la más antigua) aparece la misma idea, aunque más brevemente, en la respuesta de Dios a Baruc: 45.1-5 + LXX 51.31-35. Efectivamente, ese puesto conclusivo le da a la entera edición o redacción del libro según la tradición de los LXX una preponderancia especial. Viene a concluir todo el mensaje de Jeremías y toda la experiencia de Baruc y otros discípulos y seguidores. Y la conclusión, no es en primer lugar una especie de consuelo para Baruc en medio de su situación angustiosa y desgraciada; pues eso ya se la había prometido también al buen canuco Ebed Melek, amigo de Jeremías (39.18) en circunstancias similares. Se trata más bien de ese profundo sentimiento de dolor que expresa Dios, al decirle a Baruc: "*Mira. Yo mismo derribo lo que he edificado, y arranco lo que he plantado: y esto por toda la tierra*" (45.4).

No faltan exégetas que lo han subrayado enfáticamente, al afirmar que la contraposición del dolor de Baruc al dolor de Dios "el motivo central que determina todo el Libro de Jeremías: Dios está a punto de destruir su obra" (16). Termina subrayando la importancia del sufrimiento en la obra, pues "en ningún otro profeta... se engarza el sufrimiento con el hablar y el obrar proféticos tanto como en él"⁵⁰ (17). No se explica el dolor, pero debe tener un sentido; y en el c. 45 se abre un atisbo. "Dios destruye su obra; el propio D tiene que hacer algo que le es extraño... Tras los sufrimientos del profeta... se abre el intenso y terrible horizonte del sufrimiento de Dios, que ha de destruir su obra". Por algo lo cita cinco veces D. Bonhöffer en sus cartas desde la cárcel. También se refiere otro a 22,7-13 y comenta que "el profeta echa una mirada estúpida sobre la intimidad de Dios, donde amor y odio, justicia y compasión luchan entre sí, de suerte que los conceptos de elección y de juicio están en tensión entre sí"⁵¹. Gracias a la penetración del profeta con su Dios "logramos un raro vislumbre de la pena que el mal le produce a Dios"; porque se trata de un "Dios apasionadamente identificado con su Palabra y con su pueblo"⁵².

50 WESTERMANN, Claus.- *Comentario al profeta Jeremías*. Actualidad bíblica, 27, FAX, Madrid, 1972, páginas 16, 171 y 174 respectivamente.

51 WEISER, Artur, *Geremia. Capitoli. 25, 15-52, 34 Traduzione e commento*, Paoline, Brescia, 1982, p. 228: "Il profeta getta uno sguardo stupido nell'intimità di Dio, dove amore e odio, giustizia e compassione lottano tra loro, così che i concetti di elezione e di giudizio sono tra loro in tensione".

52 CRAIGIE, Peter C., KELLEY, PAGE H., DRINKARD, JOSEF., *Jeremia 1-25*, World Book

Un gran teólogo luterano hace años que infirió esta interpretación, aplicándola a su propia situación y la del pueblo alemán bajo el nazismo hitleriano. Ya en 1928 escribió sobre Jr 45: "¿Dios mismo sufre, cómo puede entonces un hombre quejarse de sufrir? Una sorprendente oración límbre a todas las esperanzas que el profeta había nutrido, ¿Está roto el corazón de Dios y no debería esto destruir a su discípulo? Éra un hecho cumplido. Los profetas estaban vencidos. La tragedia de su vida había terminado... Y sin embargo -en la noche que había llegado se anunciaba de lejos el alba de un día, como si, invisibles en la sombra, las figuras de los grandes profetas estuvieran para siempre en medio de su pueblo: si habían derramado la sangre de su corazón a causa de su pueblo, este acto no podía perderse para siempre. No, esta semilla esparcida debía germinar, y germinó"⁵³. En su ulterior obra más conocida, considera que no podemos hacer proyectos ni para mañana, porque la vida es ahora fragmentaria. Ahora venimos mejor que el mundo está en las manos de Dios, un Dios de gracia y de ira. Cita luego Jr 45 y dice: Si el Creador mismo destruye su obra, ¿deberemos nosotros quejarnos de haber destruido la nuestra? Y él mismo responde: "Deberemos soportar, más que plasmar nuestra vida; deberemos esperar, más que planificar; aguantar firme, más que proyectarnos hacia delante"⁵⁴.

Otros teólogos bíblicos han sabido captar lo mismo: en los capítulos 12,7-13 y 45,1-5, centro de la primera parte y final de la segunda para los LXX, se trata del fracaso de los planes de Dios mismo, que sufre por ese fracaso histórico; aunque no será el final. Comentando ambos textos Von Rad escribe: "Las palabras de Dios están acompañadas por la tristeza divina expresada entre líneas; casi da a entender un sufrimiento que recibe Dios por la destrucción de lo que había construido". El juicio de Dios ha de destruir su propia obra y Baruc refleja que "hay un hombre que comparte el sufrimiento divino de un modo único"⁵⁵, porque el profeta llega

Publisher: Dallas, Texas, 1991, pp. 166 y 185: "we get a rare glimpse of the sorrow that avails against God" Pues imagina a Dios "personally involved with his Word and his People" El título del capítulo es "The sorrow of God"

53 Citado por MÜLLER, Henry, *Jeremia: una protesta contra la sofferenza. Lettura delle "confessioni"*, Claudiana, Torino, 1991, p. 155. Se trata de una Conferencia pronunciada en la Barcelona de 1928. *Gesammelte Studien*, t. V 1972, 132s. Varios años antes de sus *Caritas de sol in carcel* que son de 1943.

54 BUNHÖFFER, Dietrich von, *Widerstand und Ergebung* (Resistencia y Sumisión). *Gesammelte Werke Bd. 8*; Kaiser, Gütersloh 1998, p. 233-234: "Wir werden unser Leben mehr zu tragen als zu gestalten, mehr hoffen als planen, mehr ausharren als vorausschreiben".

55 VON RAD, o.c., p. 260

a atishar el sufrimiento profundo de Dios, cuando le hace hablar con tristeza. "El propio Yahvé sufre por el juicio con el que tiene que castigar a su pueblo. En los sufrimientos del profeta se refleja el tormento que sufre Dios por causa de su pueblo"⁵⁶ y forma parte de la predicación de su profeta. "Es un Dios que también él mismo se lamenta de la situación de su pueblo y de su tierra"⁵⁷. En la vida y predicación de Jeremías, más que en ningún profeta previo, es patente el dolor de Dios, que es "sufrimiento por culpa del pueblo y también de su compasión con él"⁵⁸.

7. LAS ESPERANZAS INTRAHISTÓRICAS DE JEREMÍAS

El rico y complejo libro de Jeremías tiene sin duda más de un propósito u objetivo de parte de sus autores. Algunos de los señalados son la fe en la elección junto al tema de la alianza. Aunque se hable algo del Dios Creador y del Señor de toda la historia, "el fundamento que sustenta su teología es la fe en la elección"⁵⁹. Otros, como vimos, piensan que su finalidad es la conversión: "si quisiéramos resumir en una sola palabra su mensaje deberíamos hablar de conversión". La conversión abarca aspectos culturales, sociales, cambio de mente y actitud; pero sobre todo políticos, que son lo más duros por exigir someterse al yugo de Babilonia como "el signo más evidente de vuelta al Señor y de reconocimiento de su voluntad". Y si no se convierten, habrá castigo inevitable. Claro que también se reconoce que el libro abre paso a la esperanza. "Jeremías, que anunció y vivió la tragedia más grande de la historia de su pueblo, no es sólo un profeta de amenazas y de castigo. Lo es también de consuelo y esperanza"⁶⁰.

Todo ello es muy probable, pero no da quizás con la clave más profunda de esta obra tan genial. fruto maduro de toda la reflexión exilica y postexilica de lo vivido, anunciado y realizado en torno a Jeremías y los hechos decisivos que le tocó vivir. Por eso me inclino por esta otra idea, subrayada por muchos; pero que ha expresado muy bien el vasto y profundo exégeta que es A. Benura: "El objetivo del

56 ZIMMERLI, o.c., p. 217

57 PREUSS, Horst Dietrich, *Teología del AT. II*. Desclée de Brouwer, Bilbao, 1999, p.128

58 PREUSS, o.c., pp. 242-244 cita estos textos proféticos como Os 2,25; 4,6; 5,15; 6,4 y 11,8 pero más claro Jr 4,19-22; 8; 8-23; 10,19-22; 13,7; 14,17; 23,9ss; además de los citados 12; 7ss y 45.

59 RUDOLPH, Wilhelm, *Jeremías*. IIAT. 12. JCB Mohr Paul Siebeck, Tübingen, 1968, en la p. XI de la introducción afirma categóricamente que: "der tragende Grund seiner Theologie ist der Erwählungsglaube"

60 ALONSO SCHÖKEL, Luis y SICRE, José Luis, *Profetas. Comentario*, I, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1980, p. 411

libro: la esperanza” titula ya su segundo capítulo, tras una sucinta introducción⁶¹. Más adelante, reconociendo que cada libro es un laberinto, y el hilo de Ariadne es difícil de hallar en obra tan compleja, reitera: “Yo diría que el hilo conductor que mantiene unidas todas las partes diversas de esta obra es el tema de la esperanza”⁶². En medio de la dura situación que les tocó vivir, el libro de Jeremías resalta con el bagaje y tesoro de la confianza en Dios y en el futuro de su pueblo.

Otros autores que ven también en la esperanza la clave de todo el libro son, por ejemplo, los que hablan de la pasión de Jeremías como de una “comunidad de sufrimiento con Dios” (W. Kesler y H. Kremer, en 1968); o quien lo une con el tema de la conversión, afirmando que Jeremías, y los profetas previos “proclamaban un nuevo comienzo, iniciado únicamente por la gracia y el amor de Dios. La esperanza que proclamaban era un nuevo futuro después del juicio”⁶³; por eso utilizan el verbo *shub* en su sentido ambivalente de “retorno del exilio a la patria y de un cambio del corazón humano”. Pero conviene subrayar que la llamada a esperar proviene de un hombre inmerso en el dolor; que halla en su fe, que sigue un camino muy doloroso, “el valor y las razones para esperar” sin dejarnos caer en las redes del resentimiento violento o de la depresión desesperanzada. No proclama un vago optimismo, sino una esperanza razonable: no es un soñador fuera de la realidad, o intelectual frío, sino un actor: sabe persuadir incluso con gestos teatrales, como el de la compra del campo (c.32) o el del rollo contra Babilonia, mandado a hundir en el Eufriates (51, 59-64 del TM; pero 28,59-64 de los LXX).

El Amor y la Esperanza. Jeremías, y en general toda la BH, no hace teorías sobre la relación del hombre con Dios, ni menos reflexiona o explica esas dimensiones que, al menos desde Pablo, solemos llamar fe, esperanza y caridad. Pero, como todos los profetas, su vida y su misión no se entienden sin una gran confianza en Dios, que lo ha llamado y consagrado para ser la boca por la que llegue al pueblo su Palabra. Y Jeremías, más allá de sus crisis, fue siempre fiel a esta vocación y misión. Si es verdad que llegó a cuestionarla, como cuando acusa a Dios de haberlo “seducido” y “forzado” (20,7), o peor aún, cuando le pregunta si

61 BONORA, Antonio, *Geremia, uomo del dolore*. Gregoriana Libreria Editrice, Padova, 1992. Capítulo II: “Lo scopo del libro: la speranza”.

62 *Ibidem*, p. 36: “Direi che il filo rosso che tiene legate tutte le varie parti di quest’opera è il tema della speranza”. En la p. se habla de “il coraggio e le ragioni per sperare”.

63 LALLEMAN-DE WINKEL, Hedy, *Jeremiah in Prophetic Tradition*. Leuven, Peeters, 2010, p. 256: “They proclaimed a new beginning, only initiated by God’s love and grace. A new future after judgment was the hope they proclaimed”. Se usa el verbo *shub*, “in terms of return to the land from exile and a change of man’s heart”. Por lo demás, esta autora pone como tema del libro “Arrepentimiento y esperanza”, unido.

no será Dios como un "wady" traicionero, (en vez del manantial perenne, como le llamará luego en 17,13) alguien que le está fallando (15,18), alguien que no es de fiar! Estas frases son, sin duda, más blasfemias que confesiones u oraciones; y por eso pueden concluir en esa maldición del día en que nació y vio la luz del día (en un *antigénesis* tal vez muy consciente! Comparando 20,14 con Gn 1). Pero no son nunca la última palabra del profeta, ni apenas la de Dios. Al contrario, expresan la confianza de poder gritar su incomprensión y hasta su desespero por lo que le parece falta elemental de justicia en Dios, o sinsentido de toda su vida y misión. Pues, más al fondo, como dice también expresamente: "*Señor, mi fuerza y mi defensor, mi refugio en el día de la tribulación*" (16,19)

La palabra esperanza sale sólo unas treinta veces en el libro, y muchas es para denunciar falsas esperanzas; pero otras veces su presencia es muy decisiva; pues lo que ella significa *domina* profundamente todo el contenido, hasta ser considerada por algunos como la clave o sentido hondo y motivo final de todo su mensaje. En contraste con el hombre que pone su confianza en el hombre, Jeremías declara "*Bendito el hombre que confía en Dios, y tiene su esperanza puesta en ÉL*" (17,5 y 7 y 13). Y es que Dios asegura a los desterrados que "*Yo sé los planes que tengo respecto a ustedes, proyectos de paz y no de desgracia, para concederles un futuro pleno de esperanza*" (29,11) y a los del Norte quizás (si son de la etapa primera, bajo Josías) o a toda la diáspora más bien, les promete que "*hay una esperanza para ti descendiente; tus hijos volverán a su tierra*" (31,17). Conviene subrayar una vez más, que no es sólo la voz de Jeremías en su tiempo, sino la de sus discípulos y seguidores en toda la diáspora judía, además de los desterrados en Babilonia. Desde ellos y para ellos se ha escrito el libro y se ha mantenido la tradición del profeta Jeremías: que había invocado a Dios, para que no fuera para él algo terrorífico, sino "*Tu eres mi refugio en el día de la desgracia*" (17,17). La única vez que emplea la palabra *Majasen*, más usada en Isaías y sobre todo en los Salmos; pero por eso mismo resulta más significativa aquí.

Como no podía ser menos, la fuente de la que mana esta confianza en Dios está en el amor infinito, en la ternura eterna que Él mismo ha manifestado a su pueblo. La idea estaba ya en Oseas, pero es el libro de Jeremías el que primero lo asegura (a menos que sea relectura posterior bajo influjo del Deuterofsaías, como suponen varios). En efecto, Jeremías pone en boca del propio Dios esta declaración de amor: "*Te he amado con amor eterno, y por eso continúo a serle fiel*" (31,3). Antes, Dios ha declarado enfáticamente: "*Yo soy el Señor que realizo el amor, la justicia y el derecho en la tierra, y en esto me complazco*" (49,23). Este amor de Dios aparece incluso cuando se siente obligado a abandonar a su pueblo o a castigarlo.

incluso. Por eso, el tema del dolor de Dios no hace sino subrayar la vulnerabilidad de su amor, como la de todo auténtico amor, que siempre depende de la aceptación libre del otro. (Citar a Freud, o JL Segundo) en 31,3. Ya Rudolph lo había señalado, al comentar el c. 12.7-13 así: "(Dios) tuvo que odiarlo (al pueblo), y sin embargo ese odio era en el fondo de nuevo amor... La ira de Dios y su amor están aquí inseparablemente entrelazados"⁶⁴. Sobre el c. 45 comenta que Dios deberá castigar no sólo a su pueblo elegido, sino a todo el mundo, mientras que Baruch, al menos, salvará la vida, el bien mayor para los antiguos, que no esperan otra vida. Pero no es un monumento a su debilidad, sino un "memorial de la gracia de Dios", más allá de las catástrofes. El hombre está siempre al amparo de Dios; y los cristianos sabemos q ni la muerte nos arranca de la mano de Dios.

Si al principio se habla del amor originario del pueblo por Dios, en su etapa juvenil en el desierto (2,2), bien pronto se acentúa su grave fallo a este respecto, a pesar del amor fiel de Dios. Por eso, este Dios que es "amoroso" (3,12) y hace misericordia además de justicia (9,23) se ve obligado a retirarle su amor y compasión (13,14; 14,10 y 16,59). Pero, después de esa retirada provisoria, volverá a triunfar su amor misericordioso, como se expresa admirablemente en 30,18ss; 31,3ss; 33,11 (donde, de ser de Jeremías, aparece por primera vez la repetida frase de los Salmos: "Alaben al Señor porque es bueno, porque es eterna su amor"⁶⁵). Pero donde más detenidamente se habla de esta gracia del perdón y la restauración es en el largo comentario u oración del c. 32, a partir del v. 18 y más desde el v.38, en que reitera la "fórmula de la alianza"⁶⁶ *serán mi pueblo e Yo seré su Dios*. Concluyo con esta cita final: "Me dedicaré a hacerles el bien, y los plantaré en esta tierra firmemente/fielmente, con todo mi corazón y con toda mi alma... Yo mismo voy a traer sobre ellos todo el beneficio que pronuncie sobre ellos" (32,41s). Esto supone una renovación auténtica de la alianza, reconocida interiormente y experimentada como perdón de todas sus culpas (31,31-34).

Tres esperanzas para hoy. Como sigue siendo válida la definición de esperanza como la "húspeda de un bien futuro, arduo y posible", quiero terminar con tres posibles bienes a buscar en medio de este nuestro mundo. No son los únicos,

⁶⁴ KOCH, Kraus, *Die Propheten II, Babylonischer-persische Zeit*. Verlag Kohlhammer, Stuttgart, Berlin, Köln, Ma.12 1958, p.82 "So musste er es hassen, und doch war dieser Hass in GröÙe nur wieder Liebe". "Gottes Zorn u Liebe liegen tief unlöslich ineinander". La frase para el c. 45, en la p. 245, es "Denkmal der göttlichen Güte".

⁶⁵ Ver Sal 118,5; 106,1; 107,1 y 136,1-26, Ecd 3,4; 10; 16,34; 20c; 5,13; 7,3; 20,7.

⁶⁶ Ver la "fórmula de la alianza" en 11,4; 24,7; 30,22; 31,34 y al fin aquí: 32,28.

y cabe expresarlos de otras maneras, pero pueden servirnos para esa necesaria "lectura" o apropiación actual del mensaje de Jeremías.

1) El primero es la **justicia y paz** entre los pueblos y entre los hombres. El libro de Jeremías contiene nuevas promesas de bienes mayores, sobre todo esa nueva alianza, en la que Dios "promete una íntima conexión a y solidaridad con Israel que se va a expresar como presencia: 'Yo seré su Dios y ustedes serán mi pueblo'" (Jr 11,4; 24,7; 30,22; 31,33; 32,28 y otros textos de profetas, sobre todo Ez). "Esta presencia bien puede ser una promesa más elemental y un compromiso más drástico de parte de Yahvé que su actividad intrusa"⁶⁷. Eso lo expresa también el "Yo estaré contigo" de Jr 1,11.17 (ya en Ex 3,11s. Is 7,14 y en Mt 1,23 todavía; pues asegura que Dios no abandona al hombre en ninguna circunstancia. La nuestra es la de unas estructuras de dominación con su orden establecido: "militar, tecnológico y consumista", por lo que una comunidad de la alianza alternativa buscará "praxis de justicia, riesgos de compasión solidaria y sufrimiento por la paz"⁶⁸. Más que aplicar el texto a nuestra situación, lo que hace falta es abrimos a su experiencia y así renovar creativamente las nuestras.

2) El segundo objeto de esperanza es una iglesia nueva, del tipo que soñó Bonhöffer con su "Bekennende Kirche" o "Iglesia confesante" y que las Cebis de América Latina siguen tratando de construir cada día. Estas surgieron bajo el espíritu conciliar del Vaticano II y su relectura concreta en Medellín por los años 60-70, y han seguido vivas, con el apoyo de Puebla y Aparecida, además de su expansión a otros continentes y culturas. Pero siguen siendo un bien arduo en este clima neoconservador y este mundo plagado en sí mismo, dominado por lo económico, hasta niveles nunca antes alcanzados. El afán de lucro de las minorías y la dependencia consumista de las mayorías hacen que el dios Mammón sea de veras el dios de este mundo, frente al que la BI y más aún el Evangelio de Jesús son una alternativa posible y permanente. Se ha escrito que Bonhöffer "reflexionaba sobre cuánto cuesta vivir bajo la cólera de Dios y qué precio habrá que pagar para

67 BRÜGGEMANN, Walter, *Theology of the Old Testament: Testimony, Dispute, Advocacy*. Augsburg Fortress, Minneapolis, 1987, p. 171 "bespeaking an intimate connection to and solidarity with Israel that is to be expressed as presence: 'I will be your God and you will be my people'." "That presence may well be a more elemental promise and a more drastic commitment on Yahweh's part than is intrusive activity".

68 BRÜGGEMANN, Walter, *A commentary on Jeremiah: exile and homecoming*. Grand Rapids, Eerdmans, 1988, p. 78 "military, technological, consumer-oriented establishment" y la comunidad aliancista alternativa debe incluir "practices of justice, risks of compassion and suffering for peace".

repensar completa y honestamente la esperanza de la fe⁷⁴. Estaba interpretando para su momento histórico, tan trágico también como toda la historia humana, el mensaje desconcertante de Jeremías. Nadie es inocente ni culpable cuando sufre. Con Jeremías queremos encontrar el coraje de vivir, a pesar de la dureza de la vida, cuando se enfrentan las estructuras de dominio vigentes, como él y como Jesús. No una iglesia que ofrece servicios religiosos, sino que une la fe y la vida, la justicia y la fe.

3) En tercer lugar, sugiero repensar el tema del **sufrimiento humano** para buscar, no ya una explicación, sino para asumirlo como una tarea, si lo queremos entender bien. Las esperanzas de Jeremías y sus discípulos florecen y se conservan en el campo abierto de las luchas y los sufrimientos cotidianos. Nacen de una inaudita intimidad con Dios, de una sincera confianza en él; pero es típico del libro la insistencia en el **pathos de Dios**, con los vivos sentimientos con los que se preocupa de todo hombre y permite una esperanza incondicional en él (31,20). Es la ternura profunda de Dios por nosotros la que mantiene viva la criatura frágil que es la esperanza; "pero para vivir, la esperanza necesita creer y sentir la ternura abismal de Dios"⁷⁵. Después de Jeremías no se puede pensar sobre el dolor igual que antes. Su diálogo con D es la protesta coherente con la Ira de D, que es una rendición de cuentas de los hombres, que se saben responsables, combatientes contra el mal sin adaptarse a él como algo natural o inevitable. Nunca está la suerte ya echada. No explica el sufrimiento ni la teoría de la "Conduera-Retrribución", ni eso de la esfera del destino. Dios interviene con **libérrima misericordia**; y por eso a veces prevalece su silencio. La **Bill** en buena medida, y el hombre en general, busca la vía del proceso judicial y pone entre los culpables a Dios, sin luchar por la justicia contra el mal con esperanza.

El NT sabe que Dios busca el bien de todos (Mt 5,45). La imagen de Dios que refleja el libro se opone a ver en el dolor una herida injusta, que lleva al resentimiento, sea miedo o sea fanatismo, ambos falsos. Pero Jeremías es un h frágil como todos (15 y 20) y también pleitea con Dios. Somos esclavos de la lógica Culpa-Castigo, de suerte que lo que nos escandaliza no es el mal, sino el dolor del

74 **MOTTU, Henry.** *Jeremias: una protesta contra la sofferenza. Lettura delle "confessioni"*. Claudiana, Torino, 1980, p. 16f. Bonhoffer "rifletteva su quanto costa vivere sotto la clemenza di Dio e qual prezzo bisognerà pagare per ripensare completamente e onestamente la speranza della fede".

75 **BONORA, Antonio.** *Jeremia, uomo del dolore*. Gregoriana Libreria Editrice, Padova, 1992, p. 38: "ma per vivere la speranza ha bisogno di credere e di sentiré la tenerezza abissale di Dio". Este breve libro es la fuente primordial de estos párrafos.

inocente. Como si nos importara más identificar al culpable que combatir el mal o el dolor. "Somos tan cínicos y vengativos que corremos el riesgo de conmovernos y sentir compasión sólo por el inocente que sufre, mientras que, cuando nos parece que alguien se lo merece, nos da ganas de decir: ¡él se lo ha buscado!". Dios no es un juez que busca hacernos pagar las faltas. No quiere el mal, pero no se venga! Dios mismo se queja y hace luto por los males de Israel (9,10,16s) Sufre con los que sufren, sobre todo el hijo querido Efraim (31,20). Pero no es tampoco un Asistente Social ni un Mago milagrero. Apelar a la inocencia propia o de otros puede ser medio de oponerse al dolor y esperar en un Dios garante del orden ético del mundo, una sed de la justicia de Dios (Sal 103,10). No me equiparo a mis culpas, porque Dios mismo me ha hecho para vivir y ser feliz. Las Confesiones rechazan que el dolor brutal sea inevitable, fatal. El cristiano no husea resignación, ni todo lo que pasa es precisamente voluntad de Dios; ni Él es el Hado o la Necesidad suprema. Nietzsche que dijo que el problema no es el dolor, sino "con qué fin se sufre", sin tener una respuesta. El ascetismo cristiano lo ofreció una, la de esclavos resignados, despreciadora de todo, a su juicio: pero la BJE exaltaría al hombre resentido, activo. Hay dolor del que somos responsables, por ignorantes, equivocados, malos o estúpidos, y por tanto responsables o culpables! Pero hay un misterio del dolor que no nos es accesible.

En el c. 45 aparece el fracaso de Dios, que no quisiera ver Baruc ni Jeremías. Porque "lo que escandaliza al profeta (y a nosotros!) es que Dios sea tan frágil y vulnerable por la mala voluntad humana"⁷². Más que una blasfemia se trata de estupeor ante el misterio de la libertad del hombre y de la debilidad de Dios. Este modo extraordinario de amar que tiene Dios escandaliza, porque preferimos un Dios que aplaste a los malos. La debilidad del amor de Dios, como la de todo verdadero amor exige la paciencia de la espera (17,7). Nunca somos más vulnerables que cuando amamos: porque, en efecto "Nunca somos más irremediabilmente desgraciados que cuando perdemos a la persona amada o su amor. (Por eso) nunca estamos tan desprotegidos contra el sufrimiento como cuando amamos"⁷³. Pero Jeremías no es un desesperado o un deprimido: es un combatiente, que hace de su vida una

72 *Ibidem*, p. 74: "Siamo così cinici e vendicativi che rischiamo di conmoverci e provare compassione solo per l'innocente che soffre, mentre quando ci pare che uno se lo meriti ci vien ca dire: ben gli sta!"

73 *Ibidem*, p. 126: "Quel che scandalizza il profeta (e noi!) è che Dio sia così fragile e vulnerabile dalla cattiva volontà umana" (126)

74 FREUD, Sigmund, *El malestar en la cultura*, Alianza Editorial, Madrid, 1973, p.26. Esta traducción la tomo de Juan Luis Segurado *¿Que importa, que hombre, qué Dios?* p. 198s, pues no dispone el original alemán.

parábola de la historia humana, que es toda ella una historia de sufrimientos. Ni en el año 586 ni en el 33, ante la Cruz de su Hijo, tiene reparo Dios en mostrarse impotente, fracasado frente a la violencia humana. El mal y el dolor no pueden sino escandalizar, si no se carga con ellos como hizo el Dios cercano y solidario siempre, pero peculiarmente en ese "Emmanuel" (Dios con nosotros) del que habla Mateo (1,23; 18,20; 25,35-45; 28,20) y todo el NT con él.

El dolor no tiene nunca una explicación satisfactoria, es siempre el lado oscuro de la existencia. Toda palabra sobre él será protesta o lucha, nunca explicación. No se trata de qué es el dolor y por qué, "sino de la posibilidad de vivir incluso en el dolor, dando sentido a nuestra vida y de tener motivos para no dejar de luchar contra nuestro dolor y el de los demás"²⁴. A Jeremías y sus discípulos les falló no sólo lo sociopolítico, sino también las creencias más hondas y las esperanzas proféticas mismas. No sintió la Presencia de nadie que se interesara por él: por eso busca curación en sus quejas y oraciones, junto con la liberación interior y la paz del corazón. Es como la "diagnosis existencial" del psicólogo, para captar el sentido de los factores negativos en la propia vida. Se busca una imagen real y positiva de Dios y de sí mismo. A eso llegó Jeremías en la Carta de 29,10-14. Nos muestra que la fe es un "devenir", pues todo fiel debe transformar incesantemente la mente y el corazón. Dios no manda los dolores, pero nos hace capaces de vivirlos como parte de nuestra vida en vistas al don de sí. Todo judío, todo cristiano y cualquier hombre puede ver en esto el sentido último de la existencia, entregada a Dios y gastada a favor de los demás; y como testimonio de la eficacia maravillosa de su Palabra (en la de Jeremías y otros, pero sobre todo en la que es Jesús).

²⁴ BCINORA, *o.c.*, p. 132: "ma la pass. è l'ite di vivere anche nel dolore dando un senso a la nostra vita e di avere motivi per non smettere di lottare contra el dolore nostro e degli altri"

TEMAS TEOLÓGICOS

SEGUIMIENTO DE CRISTO Y PLURALISMO RELIGIOSO

Bonifacio Fernández, C.M.F.*

Abstract:

inter-religious dialogue is an essential dimension of the mission of the Church in general and of the religious life in particular. The religious pluralism is the new context of the theology and significance of the Christian faith. It requires to rethink the Christology pointing out the salvific universality of the Son of God. But it can't be done at expense of the following of the historical Christ. The Incarnation is a way of universality.

Keywords: interfaith, religious pluralism, paths of salvation, revision christology, salvific universality, incarnation.

Introducción

Cuando nos planteamos el tema de la misión evangelizadora de la Iglesia en este tiempo, enseguida viene a la mente la urgencia de la unidad de los cristianos y el dolor de la división. Es un escándalo que dificulta la gran misión de Jesús hoy: Proponer y comunicar la gran buena noticia del amor y la fraternidad universal, basada en el Dios, Padre de todos.

Pero no basta con el trabajo ecuménico por la unidad espiritual y la unidad visible de los creyentes en Cristo. El ecumenismo actualmente se alarga al diálogo inter-religioso. Se trata de una responsabilidad histórica, de un auténtico imperativo moral. No es una moda; el diálogo interreligioso es imprescindible. Forma parte de la misión de la Iglesia, en cuanto es Iglesia católica y apostólica. En esta etapa nueva de la historia, todas las religiones están emplazadas a dialogar y a entenderse entre sí para apoyar una ética mundial de liberación y de solidaridad. "No habrá

* El P. Bonifacio Fernández es un claretiano español, actualmente Director del Instituto Teológico de Vida Religiosa o ITVR de Madrid. Es Licenciado en Teología Dogmática en la Universidad Gregoriana (Roma), 1970-1972. Estuvo varios semestres en Múnich y Tubinga, como discípulo de Jürgen Moltmann. Es Doctor en Teología por la Universidad de Salamanca, el 20 de octubre de 1984. Fue profesor de Cristología un semestre en el ITER. Ha participado con ponencias importantes en las Semanas Nacionales del I.V.R. y ha publicado numerosos artículos en diversas revistas. Dirigió la revista Misión Abierta, colabora en la revista Vida Religiosa.

paz en el mundo sin paz entre las religiones". Por otro lado, parece que el diálogo interreligioso lleva inevitablemente a relativizar la importancia de la mediación reveladora y salvadora de Cristo; o, al menos, obliga a pensarla de otra manera. Lo cual afecta a la experiencia y a la idea del seguimiento de Cristo que es la expresión de la identidad cristiana. La radicalidad y totalidad que Jesús propone históricamente a sus discípulos y la presencia salvadora del Resucitado parece que se ven profundamente afectadas por la nueva actitud del diálogo interreligioso y por la teología de las religiones.

Al tratar de la relación entre el diálogo y el anuncio, se nos dice que "si bien no están colocados en el mismo nivel, son elementos auténticos de la misión evangelizadora de la Iglesia. Son legítimos y necesarios. Están íntimamente ligados, pero no son intercambiables"¹. Se nos propone a Jesús como modelo a seguir en el diálogo y en el anuncio. La imitación de Jesús y la comunión de vida con el Cristo, resucitado y presente, constituyen el paradigma del diálogo interreligioso que no renuncia al anuncio del que es la luz del mundo, y nos ha constituido hijos de la luz para que demos testimonio de ella.

1. EL DESAFÍO DEL PLURALISMO RELIGIOSO

Vivimos en una sociedad pluralista y global; las culturas diversas se encuentran y se mezclan; las diversas religiones se mezclan en las personas y en las familias que las representan. Este hecho social está impulsando la valoración positiva desde el punto de vista religioso. Es un valor que haya religiones diversas: todas ellas son caminos por los que se muestra la realidad última de Dios. Todas ofrecen alguna forma de salvación y liberación. Todas ellas están llamadas a ejercer una responsabilidad ética a favor de la liberación de la humanidad y de un futuro más humano. El hecho del pluralismo religioso representa un gran desafío. Similar a lo que fue el marxismo, o lo que fue el ateísmo. Plarea la ingente tarea de la aceptación y el diálogo a todos los niveles. Suscita muchas preguntas². Si hay un solo Dios, ¿por qué hay diferentes religiones? ¿A quiénes se ha revelado realmente Dios mismo? ¿Cómo podemos discernir y reconocer que Dios ha hablado a una persona concreta? ¿Son todas las religiones reveladas y verdaderas? ¿Son todas meras proyecciones humanas? ¿Qué papel juegan las distintas religiones en el designio salvífico de Dios? Los cristianos decimos que Jesucristo es el mediador

1 Consejo Pontificio para el diálogo inter-religioso y Congregación para la evangelización de los pueblos. *Diálogo y Anuncio, L'Osservatore Romano*, 28 junio 1991

2 *Diálogo y Anuncio*, p. 77

3 "En el contexto del pluralismo religioso, "el diálogo significa el conjunto de las relaciones inter-religiosas, positivas y constructivas, con personas y comunidades de otras confesiones tendentes a un conocimiento y enriquecimiento recíproco". *Diálogo y Anuncio*, p. 9

universal de la salvación de Dios. ¿La mediación de Cristo se da en contra de las religiones (exclusivismo), sobre las religiones (inclusivismo), dentro de las religiones (inclusivismo), al lado de las religiones (pluralismo)?⁴

Tras el exclusivismo y el inclusivismo, el paradigma llamado pluralismo supone que todas las religiones son caminos de salvación según la convicción de los que las practican. Sus miembros están convencidos de que su religión es verdadera y es auténtico servicio a Dios y encuentro con él. Serían pues como los colores del arco iris, como los dedos de la mano, como las sendas que conducen a lo alto de la montaña.

La lectura cristiana del hecho del pluralismo es un tema de discusión actual en la teología. Y un asunto muy relevante. Y difícil. Y debatido, especialmente en los temas de la cristología se dice que es un avispero⁵. Obliga a repensar convicciones y dogmas fundamentales de la identidad cristiana. Se trata de una nueva revolución copernicana, en este caso de la cristología⁶. Se propone también un cambio de paradigma: del Cristocentrismo al teo-centrismo y soterio-centrismo. ¿Debe el cristianismo aspirar a ser la religión de todos, universal? Si no lo es todavía, ¿es por falta de responsabilidad misionera de los cristianos? La diversidad de religiones, ¿forma parte del plan salvífico de Dios que confiere la salvación a través de ellas? ¿Toda salvación es mediada por Jesucristo de alguna manera? ¿De qué manera?

Hay quien está persuadido de que las religiones son caminos independientes y autónomos de salvación y, por ende, el pluralismo de hecho es también de derecho, según la voluntad de Dios que quiere que todos los hombres se salven. Las múltiples religiones forman parte del plan salvífico de Dios y cada una tiene su singularidad que la hace única y diferente. Existen muchos mediadores de salvación. Jesucristo sería uno entre otros, al lado de otros. Torres Queiruga prefiere hablar del pluralismo asimétrico, pluralismo porque las religiones son independientes y originales, asimétrico porque siendo todas las religiones verdaderas, no lo son en el mismo grado⁷.

Hay otros que piensan que es necesario el paradigma de la complementación de las religiones en Cristo, que las distintas religiones no pueden ser caminos

4 Jacques Dupuis, *Religious Plurality and the Christological Debate*, Focus, vol. 15, 1965.

5 José María Vigil, *Cristología de la liberación y pluralismo religioso* en: *Por los caminos de Dios II: hacia una teología cristiana y latinoamericana del pluralismo religioso* (J. M. Vigil-L. E. Tomitín- M. Barros, ed.), Quito 2004, p. 163.

6 Id. Ib. p. 166.

7 Andrés Torres Queiruga, *El diálogo de las religiones entre la teología y la apoteosis*. En *Iglesia Viva* 208 (2001): 63-72.

autónomos e independientes: las distintas religiones se complementan entre sí: siendo cada una diferente, enriquece a las otras. Raimundo Panikkar se refiere a la revolución copernicana y explica que no es cuestión de cambiar de centro sino de descubrir que cada sistema solar tiene su propio centro y cada galaxia gira en torno a otra, que existe una visión "teocéntrica" que contempla la unidad de toda la realidad y es un principio dinámico. Cada persona representa a la comunidad y cada tradición refleja, corrige, complementa y desafia a las otras⁸. Otros insisten en que la complementación se da en Cristo. Y distinguen diferentes modelos de inclusivismo: constitutivo, normativo, transcendente⁹. Cristo sería mediador de la salvación y de la liberación: y ello implica que Cristo es constitutivo y normativo de toda salvación. Al menos una normatividad negativa. La salvación y la liberación no pueden contradecir a Jesucristo.

El debate sobre la valoración del pluralismo afecta a dimensiones fundamentales de la cristología y de la eclesología: cuestiona la manera de entender la salvación: pone en juego, al menos, una manera de entender la unicidad y la universalidad salvífica de Cristo y requiere una revisión de la cristología¹⁰: afecta a la comprensión de la Iglesia como presencia y mediación de la obra salvadora de Cristo destinada a todos los hombres. Repercute directamente en el sentido de la misión evangelizadora de la Iglesia ad gentes: que se ha convertido en misión inter gentes. ¿Se debe transformar la afirmación "fuera de la iglesia no hay salvación" en esta otra "fuera de la salvación no hay Iglesia"? Y dicho positivamente: donde hay salvación allí hay Iglesia. La historia humana, con sus vicisitudes es el lugar de la salvación de Dios. *!Extra historiam nulla salus!*

2. EL CUESTIONAMIENTO DEL SEGUIMIENTO DE CRISTO

Concretamente, cierta teología de las religiones plantea el problema crucial de la unicidad y universalidad salvífica de Cristo, y más al fondo, el sentido de la filiación divina de Jesús. Empieza por revisar la relación de Jesús de Nazaret con el esperado Mesías de Israel: la relación entre el Jesús histórico y el Cristo resucitado, glorificado y contemporáneo de todo hombre; la relación de Jesucristo con el

8 Raimundo Panikkar, *The Jewish, the Tibet and the Ganges. Three karological Moments of christic self-awareness: on: The Myth of Christian Uniqueness. Towards a Pluralistic Theology of Religions* (John Hick and Paul Knitter, ed.), New York 1987, p. 109.

9 Carlo Molari, *Teología del Pluralismo religioso en Europa y en Occidente*, en: *Por los muchos caminos de Dios*, vol. II, Abya Yala, Quito 2006.

10 Cf. S. J. Samartha, *One Christ, Many Religions*, New York 1991, p. 92ss.

Verbo de Dios, con la función histórico-salvífica del Espíritu Santo; se insiste en la diferencia entre Jesús y Cristo, entre la acción salvífica del Verbo y la de Jesús; entre la Iglesia y la acción universal del Espíritu.

Y como consecuencia afecta directamente al sentido del seguimiento de Cristo en cuanto a sus actitudes y opciones históricas. ¿Qué sentido tendrá continuar la memoria del Jesús histórico, de sus actitudes humanas y su misión histórica como servidor del reino de Dios? Si se pone todo el acento en la acción salvadora de Dios a través de la humanidad de Cristo resucitado, ¿las decisiones, las opciones de Jesús, su entrega y su amor a nosotros siguen siendo objeto de seguimiento e imitación? Si el protagonismo está en la acción de Dios a través de la vida humana de Jesús, ¿qué pasa con la iniciativa, la responsabilidad y la respuesta radical de Jesús? ¿Cómo dificulta o ayuda el diálogo interreligioso al seguimiento de Cristo, que es el alma de la vida cristiana y consagrada? Por lo pronto, la teología del pluralismo religioso actúa en contra de un Cristo-centrismo, pone en cuestión la unicidad y universalidad salvífica de Cristo, cree que hay que revisar la comprensión de estas dimensiones de la persona de Cristo no para negarla sino para reafirmarla¹¹. ¿Qué consecuencias tiene esto para la experiencia del seguimiento de Jesús el Cristo? ¿Sigue siendo relevante la forma de vida de Jesús como paradigma de seguimiento, y por ende, de la vida consagrada?

3. EL DIÁLOGO INTERRELIGIOSO Y LA MISIÓN DE LA VIDA CONSAGRADA

En la Exhortación postsinodal del beato Juan Pablo II dedicada a la vida consagrada se propone el diálogo interreligioso como parte integrante de la misión de la vida religiosa dentro de la única misión de la Iglesia. Después de tratar del diálogo ecuménico en los números 100 y 101 dedica el siguiente al diálogo interreligioso. Exhorta a dar "el testimonio de una vida pobre, humilde y casta, impregnada de amor fraterno hacia todos"¹². Menciona el diálogo de vida, el diálogo de obras y recuerda que este diálogo requiere una adecuada preparación¹³. Un campo de en-

11 Cf. Paul F. Knitter, *Jesus and the Other Names. Christian Mission and Global Responsibility*, New York 1996, p.63.

12 *Vita Consagrada*, 102.

13 Según el documento *Diálogo y Amistad* existen cuatro formas de diálogo relacionadas entre sí: el diálogo de vida, el diálogo de las obras, el diálogo de los intercambios teológicos, el diálogo de la experiencia religiosa, n. 42.

cuentro fructífero con otras tradiciones religiosas es la búsqueda y promoción de la dignidad de la mujer.

La vida consagrada es adecuada para acompañar las búsquedas de Dios que brotan en el corazón humano y que se expresan en múltiples formas de nostalgia de Dios, nuevas formas de espiritualidad etc.

La evolución de la vida consagrada en el concierto de las formas de la vida cristiana puede ser una buena analogía de lo que está pasando con la conciencia religiosa de la humanidad. Las distintas formas de vida cristiana han pasado de entender su identidad como diferencia de las otras a entender su identidad desde la comunión. La eclesiología de comunión constituye el lugar de todas las formas de vida. Todas han desarrollado una comprensión de su identidad por la relación y la complementariedad. Lo que une es más importante que lo que separa. El hecho de formar parte del pueblo de Dios es lo más importante para todas las formas de vida. La "democracia" articula las diferencias. De ahí los nuevos procesos de inter-congregacionalidad, de acentuación de las familias carismáticas, de intercambio de dones.

Algo similar, pero a gran escala está vislumbrándose con respecto a las distintas tradiciones religiosas¹⁴. En lugar de ser hostiles unas con respecto a otras, entran en diálogo; en lugar de ignorarse o simplemente tolerarse, tratan de conocerse, aceptarse, valorarse. En lugar de excluirse se incluyen, contando con las diferencias. Colaboran en el diálogo de vida, en las obras y compromisos por un mundo mejor. "Sólo el perdón, la reconciliación y el diálogo continuo llevan a la paz y rompen la ley del karma"¹⁵.

Según Raimundo Panikkar el cristianismo había pasado por cinco grandes periodos históricos hasta el llegar al diálogo: testimonio, conversión, militancia, misión, diálogo¹⁶. Distingue después entre cristianismo, cristiandad y cristianía. Y simboliza el espíritu de cada una de las tres fases en los tres grandes ríos. El Jordán, el Tiber y el Ganges. La cristianía se caracteriza por una fe personal, tal vez con una identidad parcial con la Iglesia. Según Panikkar esta actitud ofrece una plataforma "desde la cual el dilema de exclusivismo e inclusivismo puede resolverse

14 Cf. Bonifacio Fernández, *Las religiones y las formas de vida cristiana. Unidad en la diversidad*. En la revista *Claretianum* XL1 (2001) 269-288.

15 Raimon Panikkar, *Por e una pluralidade. Uma reflexão filosófica*. Barcelona 2006, p.165.

16 Cf. *The Jordan, the Tiber and the Ganges. Three Koinological Moments of Christic self-consciousness*, in: *The Myth of Christian Uniqueness. Towards a Pluralistic Theology of Religions* (John Hick and Paul F. Knitter, ed.) New York 1987, p. 95.

a favor de un saludable pluralismo de las religiones que, de ningún modo diluye la contribución particular de cada tradición humana"¹⁷.

Siendo inevitable el diálogo entre las religiones, está, sin embargo, lleno de obstáculos como son el fundamentalismo y el tradicionalismo, el miedo, los prejuicios, las heridas de la historia, la politización e instrumentalización de la religión al servicio del poder. El diálogo entre las religiones implica transformación y conversión por parte de los dialogantes, perdón y reconciliación¹⁸.

4. EL DIÁLOGO INTERRELIGIOSO COMO PARTE DE LA MISIÓN EVANGELIZADORA DE LA IGLESIA

El diálogo interreligioso forma parte integrante de la misión de la Iglesia que continúa la obra de Jesús. El pueblo de Dios ha ido tomando conciencia de ello en los últimos lustros a partir del impulso del Concilio Vaticano II. La jornada mundial de oración por la paz, celebrada en Asís el día 27 de octubre de 1986 por iniciativa del Beato Juan Pablo II visibilizó y popularizó esta realidad del encuentro entre las religiones. La carta apostólica *Novo Millennio Ineunte* dedica al tema del diálogo y la misión los números 54-56. Se refiere a la misión de la Iglesia con la bella expresión de los Padres "mysterium lunae". Propone el diálogo interreligioso como un gran desafío para el siglo XXI, dada la situación cultural y religiosa en la que estamos viviendo. "El nombre del único Dios tiene que ser cada vez más como ya es de por sí, un nombre de paz y un imperativo de paz"¹⁹. También la exhortación apostólica postsinodal del Papa Benedicto XVI que se titula *Verbum Domini* dedica mucha atención a este asunto en los números 117-120. Señala los peligros que hay que evitar, explicita el sincretismo y el relativismo. Admite que nuestra época puede ser una oportunidad providencial para reconocer que el auténtico sentido religioso puede promover entre los hombres relaciones de hermandad universal²⁰. Dedicó el número 118 al diálogo con el Islam. Expresa el deseo de que el diálogo sirva para profundizar en el respeto a la vida como valor fundamental, en los derechos inalienables del hombre y la mujer y su igual dignidad. Dando una mirada muy general a las grandes tradiciones religiosas y espirituales de las

17. *Ibid.* P. 107

18. Congreso Internacional de la Vida Consagrada, *Pasión por Cristo, pasión por la humanidad*. Madrid 2005, p. 306ss

19. *Novo Millennio Ineunte*, 55

20. *Verbum Domini*, 117

diversos continentes subraya que pueden “favorecer mucho la comprensión entre las personas y los pueblos”²¹. Menciona algunos rasgos del Budismo, del Hinduismo, del Confucianismo.

El diálogo forma parte integrante de la misión evangelizadora de la Iglesia. No es autosuficiente la Iglesia de Jesús; recibe de la sociedad en el camino de la búsqueda de la verdad completa. Escuchar y acoger lo que el pueblo de Dios recibe de la sociedad, de las otras religiones, forma parte integrante de la misión evangelizadora. Y es ahí donde se sitúa el testimonio y el anuncio de Cristo y de su mensaje. La misión implica diálogo y anuncio, comunicación y escucha, aprender y enseñar. “La actitud de apertura, y también de atento discernimiento respecto a las otras religiones, la inauguró el Concilio. A nosotros nos corresponde seguir con fidelidad sus enseñanzas e indicaciones”²². El misterio de Dios es tan desbordante que la Iglesia está llamada a una profundización continua y a escudriñar los signos de su presencia en la experiencia humana universal.

Las repetidas imágenes de los líderes religiosos en Asia, 25 años después, siguen visibilizando esta voluntad de respeto y de diálogo. Simbolizan, al mismo tiempo, la gran tarea que tenemos por delante. Se necesita una verdadera conversión de las religiones al Dios vivo. Tienen que pasar de ser expresión de conflictos, raíces de violencia, a ser potentes estructuras de paz, de armonía entre los pueblos; de ser factores de discordia, a ser factores de paz y de entendimiento entre los pueblos²³.

5. LA ACTITUD DE JESÚS Y SU APERTURA

leyendo la historia de Jesús nos encontramos con una insistencia constante en la necesidad de romper los muros de la ley, de la etnia, de la tradición, de la circuncisión. Es un intento permanente de mostrar la gratuidad y la universalidad de Dios, que ama a todos y quiere que todos los hombres se salven. Jesús proclamaba al Dios buscador de los perdidos, que rompe todos los esquemas, que no se deja encerrar en nuestras leyes, que no se deja chatear por nuestras promesas y nuestro culto. Es el Dios encarnado, samaritano, liberador, gratuito pero no superfluo.

21 *Verbum Domini*, 119

22 *Novo Millennio Ineunte*, 56

23 *Verbum Domini*, 128

Ahora bien, en la actualidad del diálogo interreligioso parece que es precisamente Jesucristo el gran obstáculo para la apertura pluralista y el diálogo entre los creyentes de distintas religiones. Da la impresión de que el diálogo aleja de Jesucristo. Cristo sería una limitación de la voluntad salvífica universal de Dios, en lugar de ser su realización histórica. Es cierto que, al menos, el diálogo aleja de un cierto Cristocentrismo, es decir, de la convicción de que en Cristo se nos ha dado totalmente la palabra final y total de Dios mismo. Los cristianos decimos que Jesucristo es la revelación escatológica de Dios, es decir, la revelación definitiva, irrevocable, insuperable, irreversible. En la medida en que esto sea así, algunos partidarios del diálogo interreligioso, piensan que carece de interés y se hace imposible. Si Jesucristo es la verdad plena de Dios y del hombre, ¿qué cabida puede tener el auténtico diálogo? ¿Qué se puede aprender y completar en la escucha de la experiencia de otras tradiciones religiosas? ¿Es posible dejarse interpelar, enriquecer y convertir en el diálogo?

Por eso se nos propone revisar la cristología precisamente en lo que constituye la unicidad y la universalidad de la revelación y salvación de Cristo.

6. TAREA DE TODOS Y FUNCIÓN DE LA TEOLOGÍA

Como parte de la misión de la Iglesia el diálogo interreligioso afecta a todos. Es cierto que de distintas maneras. A todos incumbe un cambio profundo de mentalidad. Se necesita un cambio de actitudes en la forma de vivir la identidad cristiana. Las grandes religiones no son, de suyo, una amenaza de la que hay que protegerse, tampoco son simplemente realidades que hay que tolerar porque no se puede hacer otra cosa. Las grandes religiones son dones que hay que apreciar y valorar positivamente. Se debe dar gracias a Dios por ellas. Podemos aprender de ellas acerca del misterio de Dios y del hombre. Son una ayuda para entender y vivir mejor nuestra propia identidad como consagrados a la búsqueda de Dios. Representan una gran energía de liberación de los pobres.

Pero esa misma valoración y aceptación positiva obliga a ser autocríticos con las justificaciones teóricas de ese cambio eclesial con respecto a las religiones. En efecto, en el proceso del diálogo interreligioso se están proponiendo diversos caminos y dimensiones para releer la unicidad y universalidad salvífica de Jesucristo y, de esta forma, dar cabida a las religiones como caminos de salvación.

- Se maneja un modelo de corte adopcionista según el cual Jesús es un hombre que llega a ser proclamado como hijo de Dios. El Jesús histórico no habría tenido ni la conciencia de ser el Hijo único de Dios, ni la habría expresado. Se habría dado un proceso de mitificación y divinización del hombre Jesús por parte de la Iglesia²⁴.
- Otros manejan un modelo de discontinuidad y ruptura. Según su interpretación, en la historia de Jesús y en las etapas más primitivas de la tradición evangélica no habría motivos ni datos para confesar a Jesús como el Hijo de Dios Padre. La divinidad de Jesús (en estos términos abstractos se expresan) es cuestión de la Iglesia posterior. Es un problema de la hebraización del Cristianismo. Entre la Iglesia de Nicea y Jesús habría una sima infranqueable.
- En la historia se habría pasado de la metáfora de la encarnación del Verbo de Dios a la filiación metafísica de Jesucristo. La encarnación en el NT sería un lenguaje metafórico y mítico, sólo más tarde se habría inventado la idea de que Jesucristo es el hijo único de Dios en el sentido ontológico²⁵.
- Otro aspecto que se aduce en este intento de rebajar la cristología es la distinción entre la cristología funcional e histórica del NT y su traducción a cristología de las dos naturalezas y de la única persona en Cristo. La primera sería un lenguaje confesional, amoroso, poético; la segunda sería el lenguaje en prosa y enunciaría conocimientos lógicos. El lenguaje bíblico sería un lenguaje funcional, performativo: suscitaría la acción y la transformación de los discípulos. Los superlativos del NT referidos a Jesucristo como el único, el amado, el unigénito, el único nombre etc. serían en realidad lenguaje confesional y amoroso del quien se ha sentido salvado²⁶. Desde estos presupuestos la unicidad de Jesucristo hay que interpretarla: Jesucristo es verdaderamente el salvador, pero no es solamente él. "truly but not solely". La revelación y donación de Dios en Jesucristo no sería ni completa, ni definitiva ni insuperable; en cambio, sí sería "universal, decisiva y indispensable"²⁷.

24 Cf. John Hick, *The metaphor of God Incarnate*, London 1993.

25 John Hick, *The Metaphor of God Incarnate*, London 1993. Cf. Brian Hebblethwaite, *The incarnation*, Cambridge University Press 1987; John Hick, ed., *The Myth of God Incarnate*, Londres 1977.

26 Paul F. Knitter, *Jesus and the other Names*, New York, 1996, p.68.

27 Cf. Paul F. Knitter, *Jesus and the other Names*, New York, 1996, p. 72ss.

- La diferencia entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe; se nos dice que Cristo es más que Jesús, se enfatiza la discontinuidad por encima de la continuidad e identidad personal entre el crucificado y el resucitado, el histórico y el glorificado; se distingue entre la acción del Verbo y la de Jesús; se destaca la misión y la función del Espíritu como añadida a la de Jesús.

En todos estos intentos de releer la cristología en el nuevo contexto del pluralismo religioso existe un "rubicón" que no se debe pasar: la adhesión del discípulo a Jesús y del testigo a Cristo; la confesión de fe como entrega radical y total de la vida. Si se cuestiona esa experiencia de fe, sería la señal más clara de que esa teología no está cumpliendo su misión. Si se hace inviable la relación de amistad y consagración, entonces es seguro que la "rebaja" de la Cristología dogmática ha ido demasiado lejos. Seguir a Jesús es sentirse impulsado a vivir como él vivió, a ser pacífico y pacifista como él lo fue, a apasionarse por el Dios apasionado por la liberación del mundo como estuvo apasionado Jesús. La forma de vida de Jesús es la que configura el seguimiento de los discípulos. El Jesucristo que vive la experiencia de filiación única es el criterio y el contenido del seguimiento. Hay que tener en cuenta que el seguimiento de Cristo no es sólo compartir los sentimientos del Hijo; implica compartir su visión de la historia y del reino, su conocimiento de Dios y del hombre. La actitud creyente incluye obediencia y conocimiento. La confesión de la fe incluye una cierta inteligencia del contenido de la fe.

7. LA PARTICULARIDAD DE JESÚS Y UNIVERSALIDAD DE CRISTO

Otro "rubicón" que no se puede pasar es la experiencia del seguimiento de Cristo. La memoria histórica de Jesús pertenece esencialmente a la comprensión de Cristo. Siguiendo a Tillich, a von Balthasar, a Kasper, la convicción cristiana fundamental se puede formular de este modo: Jesucristo es el universal concreto, y el concreto universal. Es un hombre particular de nuestra historia pero tiene un alcance universal. Jesús es el Cristo. El Cristo es Jesús. El Verbo universal se ha identificado con una historia particular; y la historia particular de Jesús es, en miniatura, la historia del Verbo de Dios encarnado. Lo concreto representa a lo universal; la parte representa a todo (pars pro toto). Contemplamos la totalidad a partir de una ventana o de la mirilla de la puerta; a la inversa, el todo está en la parte.

En el diálogo interreligioso se propone una cristología que acentúa la diferencia entre Jesús y Cristo, entre la historia de Jesús y el Cristo resucitado, glorioso, cósmico; entre Cristo y la Iglesia; entre la Iglesia y el reino de Dios. Es cierto que el Cristo real incluye las dos dimensiones el Jesús pre-pascual y el Cristo post-pascual. Pero la teología del pluralismo religioso alarga lo más posible la dimensión de la universalidad salvífica de Cristo. Por ello tiene que acentuar la inadecuación de Jesús de Nazaret para revelar plenamente el misterio de Dios. Se pone el acento en que Cristo es más que Jesús: el Verbo eterno de Dios es más que Jesucristo. "Jesús es el Cristo; pero el Cristo es más que Jesús"²⁸. "Jesús es totalmente Cristo (totus Christus), pero todavía no es el totum Christi"²⁹. Se acentúa también el acontecimiento de la condena y crucifixión de Jesús como forma de su presencia en este mundo. El Hijo eterno está presente e identificado con Jesucristo pero al mismo tiempo oculto sub contrario. Como consecuencia se acentúa la limitación de la humanidad de Jesús. La humanidad de Jesús es criatura, y, por ende, contingente, limitada; históricamente situada en un tiempo, aunque sea leído como la plenitud de los tiempos³⁰, y en un espacio que está en los márgenes del Imperio Romano. La de Jesús es una historia humana, la historia humana del Hijo de Dios. "Debemos tomar en serio la contingencia histórica de la humanidad de Jesús. No podemos identificar el elemento histórico y contingente de Jesús y su elemento cristico y divino"³¹. Por lo cual no puede transparentar plenamente el misterio de Dios. La persona de Jesús remite al Padre y al reino; la cristología de los evangelios es trinitaria y reino-céntrica. En esta línea, la teología de las religiones subraya la acción salvadora de Dios sobre la acción de los hombres; desarrolla una forma de cristología epifánica. El Dios siempre mayor se revela y actúa salvíficamente en la historia de los pueblos y de las religiones y las culturas. Ciertamente Jesucristo es la revelación decisiva y definitiva del rostro de Dios. Pero ni Jesucristo ni los cristianos tenemos el monopolio del misterio de Dios y de la relación con él. El designio de Dios se realiza y se revela en la historia humana, el crecimiento espiritual de la humanidad tiene que ver con la fidelidad a las semillas de verdad que han sido sembradas en las personas y los pueblos.

28. Michael Anselmess, *Pluralism of religions and the significance of Christ*, en: R. S. Sugirtharajah (ed.), *The Asian Faces of Jesus*, Londres 1993, p.93.

29. Anselmus Peris, *Tire and water. Basic issues in Asian Buddhism and Christianity*, New York 1996, p. 167.

30. L. F. Jacques Dupuis, *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, New York 1997, p. 296ss; Id., *Who do you say I am? Introduction to Christology*, Quzon City 1995.

31. Claude Geffré, *Pluralismo religioso e indiferentismo. El nacimiento de una teología cristiana*, En *Sol Tertius* 120(1) 93-98.

Al acentuar unilateralmente este aspecto de la acción del Verbo, se corre el riesgo de reducir a Cristo a un instrumento de la acción de Dios, a un canal impersonal de su acción salvífica. La consecuencia es que la persona de Jesús queda reducida a la pasividad. Es Dios quien salva, perdona, se revela, reconcilia, resucita. Cristo sería un instrumento pasivo de la acción de Dios. Quedaría en el olvido la acción de Jesús, su decisión de comenzar la misión, su decisión de amar hasta el extremo, de compartir su mesianismo con los llamados y enviados. Su entrega a la muerte, como radicalización de sus actitudes permanentes de confianza, amor, esperanza, quedaría sin relieve especial para la salvación. Con lo cual, la experiencia y el proyecto del seguimiento de Cristo quedarían sin densidad teológica y salvífica. La memoria de Jesús carecería de sentido salvífico, una vez que ha Resucitado de entre los muertos y está presente como Cristo glorioso. El cristianismo sería una religión mística; dejaría de ser una religión histórica y profética. Por otro camino, se habría retornado a la cristología existencial al estilo de R. Bultmann: un Cristo sin Jesús. Lo cierto es que la experiencia evangélica del seguimiento de Jesús mantiene la continuidad en la discontinuidad, la identidad en la diferencia. La historia de Jesús y su seguimiento no fue algo meramente provisional; fue y sigue siendo constitutivo. La cristología está habitada por la ineludible tensión entre particularidad y universalidad, entre encarnación y glorificación.

8. LA RELACIÓN Y LA VIDA ANTES QUE LA DOCTRINA

El diálogo interreligioso conduce a leer las doctrinas en función de la vida, como expresión de los hechos de vida y como inspiración ética. El diálogo de vida y el diálogo de obras es lo más fecundo. Las religiones están llamadas a entrar en diálogo y poner en común sus energías a favor de la paz, de la justicia, de la gran familia de los hijos de Dios. Pero esa energía y fecundidad brotan de la vivencia religiosa, profética y mística. Es el sentido y la forma de vida lo que está en primer lugar. La experiencia religiosa comporta una forma de vivir, de sentir, de hacer y significar. La *lex orandi* es *lex credendi*; y tanto una como otra se convierten en formas de seguimiento (*lex sequendi*)³². Como ya queda dicho, el lenguaje religioso no es sólo comunicativo y transformativo, es también emunciativo. Del misterio de Dios solo se puede hablar adecuadamente en cuanto uno es tocado por la presencia, pero se tiene que hablar razonablemente de Él.

³² Cf. Paul F. Knitter, *Jesus and the other Names*, New York, 1996, p. 67.

En esta línea el diálogo interreligioso está ayudando a poner de relieve que el seguimiento y la experiencia de Cristo son más importantes que la doctrina sobre Jesucristo. Cristo es más que las cristologías; el maestro es más que los discípulos y que nuestro testimonio de él. La vida es más que la doctrina y las palabras que la expresan. En el enriquecimiento y profundización de la experiencia e historia de vida coinciden todas las grandes religiones. Dios es más que todas las religiones juntas. Jesucristo en persona es la plenitud de la revelación; pero ninguno tenemos garantía de haber asimilado plenamente la verdad. En el sentido de la verdad personal, no somos nosotros los que poseemos la verdad, es ella la que nos posee a nosotros los creyentes. Pero creyentes que necesitan una fe intelectualmente habitable.

9. LA RELIGIÓN NO ES UN FIN EN SÍ MISMA

En el diálogo interreligioso aparece claro que la religión como tal no es un fin en sí misma; la religión es mediación del encuentro de Dios con el hombre en su historia y en su cultura concreta. No es la religión la que salva; sólo Dios salva en cada religión y a través de ella, no a pesar de ella. Con sus experiencias, doctrinas, celebraciones, itinerarios, las religiones constituyen meditaciones del misterio de Dios. No tienen más valor- ni menos- que indicar y orientar hacia el misterio de Dios. Ayudan a iniciar en él. Pero no se puede olvidar que también pueden convertirse en un estorbo. En la vivencia de las comunidades religiosas se tiene una experiencia muy directa de cómo la letra y la ley puede esclavizar. No es lícito sacrificar ningún texto o norma. Todos están al servicio del dinamismo del Espíritu y del carisma. Ni siquiera la Biblia se puede identificar con la Palabra de Dios: no es la palabra de Dios, sino que contiene la palabra de Dios. Por ello necesita traducción, interpretación, actualización. Y es así como se muestra Sagrada Escritura. La identidad cristiana es más un camino a seguir que un credo a recitar.³³ La fe termina en Dios mismo, no en los enunciados.

10. VERDAD Y FECUNDIDAD

Una de las motivaciones permanentes del diálogo interreligioso reside en colaborar al futuro de la humanidad. El diálogo interreligioso es una responsabilidad ética e histórica. Las religiones están obligadas por su propia naturaleza a servir

³³ Cf. Marcus J. Borg, *Jesus: Uncovering the life, teachings and relevance of a religious revolutionary*, Londres 2011, p. 308.

a Dios cuya causa es el hombre, todo el hombre, y todos los hombres. La causa de Dios es la humanidad del hombre, es decir, la causa de la liberación, de la justicia y de la paz. Y, a la inversa, la causa del hombre es la gloria de Dios. Las religiones son infieles a su misma esencia si no desarrollan sus energías morales y espirituales para servicio del hombre, especialmente en tiempos de crisis de la esperanza.

La nueva situación de la humanidad está requiriendo nuevas energías espirituales y morales para avanzar hacia su futuro. Hay quienes a las religiones las consideran irrelevantes y se muestran indiferentes con respecto a ellas³⁴, pero las religiones pueden aportar las grandes esperanzas que las habitan: nuevos valores e impulsos para una nueva cultura de solidaridad y del cuidado de la creación. Para ello tienen que mundializarse y actualizarse; es menester que muestren su capacidad de contribuir a una humanidad más digna del hombre y de todos los hombres. Y eso quiere decir: más justa, más fraterna. Las religiones que adoran y reconocen al Dios de la vida no pueden por menos de interesarse por la vida de los pobres y excluidos.

La fecundidad, en este sentido, se ha convertido en un criterio de credibilidad para las religiones, si no contribuyen a ese futuro de la humanidad, las religiones son infieles a su propia naturaleza. Sería un pecado de infidelidad al gran proyecto de Dios. Si no contribuyen a construir un mundo más conforme con la justicia, la verdad y la libertad para todos, están pronunciando su propia sentencia de muerte.

La verdad se verifica por sus frutos. Es cierto que no coinciden la verdad y su relevancia y credibilidad. Pero una verdad que no es relevante para la vida de las personas, por muy verdad que sea, y por muy verdadera que pueda ser, llega a no interesar y a dejar indiferentes a los posibles destinatarios.

En esta perspectiva, el seguimiento de Cristo está familiarizado con la fructuosidad de la verdad. "Por sus frutos los conoceréis". Seguir a Jesús no es ya pensar como él pensó, o repetir la cultura en la que él vivió; es dar frutos conforme a sus actitudes y valores...dejándose guiar por su Espíritu. Es amar como él amó; ser fiel como él fue fiel, ser feliz como él lo fue.

La credibilidad de Jesús le viene, sobre todo, de la autenticidad de su vida, de la forma de vivir el mensaje tanto en su relación con Dios-Abbá, como en su relación con los otros y con el futuro. En cambio, la crítica que el evangelio hace de los dirigentes judíos se resume en la palabra hipocresía, y significa, que predicán

³⁴ Cf. Claude Geffré, *Pluralismo religioso y universalismo. La autenticidad de la teología cristiana*. En *Sol Tertius* 153 (2001) 63-96.

y no cumplen. Sus acciones no corresponden a sus doctrinas. Por eso, Jesús insiste en que no imitemos sus obras (Mt 23, 3), aunque sí lo que ellos dicen. Y esa crítica es pertinente para todas las religiones.

CONCLUSIÓN

El diálogo interreligioso junto con el anuncio pertenece a la misión de la Iglesia. Su comprensión y práctica influye directamente en la comprensión de la cristología. Pero no es el único factor que obliga a revisar la cristología. Hoy otros factores importantes que pugnan en la misma dirección. Uno de ellos es la nueva conciencia de la edad de nuestro mundo. La magnitud del tiempo se ha agigantado ante nuestros ojos. Y ello hace que cambie el sentido de expresiones cristológicas como "centro del la historia", plenitud de los tiempos, "revelación definitiva de Dios...". Se hace inevitable repensar la Cristología. Pero no se puede hacer a costa del seguimiento.

El seguimiento de Cristo, como expresión de la identidad cristiana, está vinculado al Jesús prepascual, a la historia progresiva y paciente de Jesús con sus discípulos. El diseño divino de la salvación universal no separa de la realidad humana e histórica. La encarnación del Hijo en nuestra condición humana es comunión con la condición humana en su totalidad. La trayectoria humana del Verbo encarnado constituye una forma de mantener la "memoria passionis" en la historia, es decir, la memoria de la víctima y de las víctimas. La condición humana del Hijo de Dios sintoniza con todos los seres humanos por sus carencias y sus aspiraciones. La universalidad salvífica no la logra Jesucristo a pesar de su condición humana; la logra precisamente por su condición humana.

PROCESAR CRISTIANAMENTE LA POLARIZACIÓN

P. Pedro Trigo, S.J.*

Abstract:

Our country is deeply disturbed by political polarization and it needs processing it. This essay's purpose is to encourage to doing so by means of analyzing throughout time its complexity and its characters. The main frame is that politics unrightously invades other aspects of life and people diminish, lose freedom and behave. From these considerations this paper tries to keep opposition apart. In doing so the author also will show opposition's Christian roots through love to enemies, as well as Jesus's, not the Davidic messianism. Following Jesus, the Christian mission shall be that of mediation.

Descriptors: plural society, polarization of end of the century, political State, love to enemies, messianism of the Servant, mediation

CONCEPTO DE POLARIZACIÓN Y MODO DE PROCEDER

Nos referimos a la que se ejerce en nuestro país en el área política, aunque sus raíces estén profusamente regadas en otras áreas de la realidad. Entendemos por polarización un ejercicio de poder despótico que excluye al que tiene otra opción. Es despótico porque pretende imponerse y excluye la deliberación. La polarización es un modo de situarse ante el conflicto que impide procesarlo porque, al descalificar las demás opciones, al negarles legitimidad, se niega a los demás ciudadanos, a los otros, a los que no son de los míos.

Para que haya polarización no basta con que los bandos se descalifiquen mutuamente a través de una retórica altamente pasional, es también indispensable

* Pedro Trigo, SJ, desde el año 1973 pertenece al Centro Guzmán. Es profesor de teología en el ITER de Caracas. Escribe regularmente en varias revistas de pensamiento españolas y latinoamericanas sobre todo en temas de teología. Además de ser profesor en los niveles de bachillerato y licenciatura en Teología Pastoral y Teología Espiritual, es Director del Departamento de Investigaciones del ITER desde 1996. Tiene numerosas publicaciones y escribe en varias revistas, entre ellas RIAE, Iter, Sic, Anthropos, Nuevo Mundo... Correo electrónico: ingodura@gmail.com

que se practique la exclusión en el ámbito de las decisiones políticas, de manera que se coarten objetivamente los derechos de los ciudadanos, ya que se da la equivalencia tendencial entre ciudadano y de mi bando. Es más, habría que decir que difícilmente se llega a la descalificación y menos aún se persiste en ella, si no existe la exclusión política, que afecta a derechos ciudadanos.

El ejercicio altamente asimétrico del poder y por eso radicalmente injusto, lleva en los de arriba a un desconocimiento y un desprecio de los de abajo y, correlativamente, tiende a inducir en los de abajo un resentimiento por el desconocimiento en que los tienen los de arriba. Como se ve, no hay simetría. El desconocimiento de los de abajo por parte de los de arriba se da siempre. La excepción acontece cuando quien pertenece a los de arriba pone acciones estructurales para corregir esa injusticia. Los de abajo se ven afectados siempre por esa situación injusta de desconocimiento; pero no todos, ni mucho menos, se dejan influir por ella. El que tiene densidad personal, posee libertad para no situarse reactivamente sino respetarse a sí mismo, respetar a los demás y luchar con respeto por ser respetado.

Aclarado de qué estamos hablando, vamos a proceder a través de cuatro pasos. primero haremos un análisis genético-estructural de la situación, seguidamente estudiaremos el fenómeno de la colonización de otras áreas de la realidad por parte de la política partidista; después nos referiremos al efecto de la polarización en las personas; y, finalmente, haremos el discernimiento cristiano de este fenómeno.

Queremos notar de entrada que, aunque la tematización de lo cristiano en el discernimiento no ocurrirá hasta el paso final, el discernimiento está obrando desde el comienzo. En efecto, no hay ningún análisis meramente objetivo, desligado de todo presupuesto, como no hay posibilidad de elaborar ciencias humanas sin aceptar presupuestos no probados científicamente. La elección de esos presupuestos, es ya una toma de posición ante la realidad, que no se puede justificar sino, hasta cierto punto, por sus efectos.

En concreto, una lectura genético-estructural de nuestra realidad, se lleva a cabo desde una ubicación concreta en ella y desde un compromiso específico con ella. No hay neutralidad posible. En todo caso, si hay buena fe, habrá que respetar los hechos y habrá que hacer el esfuerzo por interpretarlos de manera que se de cuenta de todas las variables a disposición y que no se contradiga nada que esté comprobado. Pero, aun tomando en cuenta con toda sinceridad estos aspectos, todavía hay posibilidades diversas de interpretarlos, no sólo complementarias sino, a veces, contradictorias.

Es cierto que desde la ubicación en la base social y el compromiso con todos desde el compromiso con las mugerías empobrecidas, unos acontecimientos des-

cacan más que otros y se los ve más significativos; y lo mismo desde la ubicación polar en la cúspide social, entre lo que ellos dirían las clases productivas. De entrada decimos que para nosotros la encarnación kenótica, es decir, el compromiso con la realidad desde abajo, es la perspectiva específicamente cristiana.

DENSIDAD HISTÓRICA DE LA POLARIZACIÓN Y SUS CAUSAS; LAS ALTERNATIVAS DEL PROCESO Y EL ESTADO ACTUAL

Ante todo tenemos que tratar de comprender el fenómeno de la polarización y de asumirlo como un dato de la realidad, ya que no hay posibilidad de transformación superadora si no se asume la situación en la que estamos y si no se la asume como punto de partida, es decir, no como un hecho cerrado, consumado, sino como el punto adonde hemos llegado y del que tenemos que encargarnos para desmarcarnos de él, si lo juzgamos deshumanizador, transformándolo superadoramente.

Lo primero que salta a la vista es que el discurso de Chávez es polarizador, lo mismo que su esquema de gobierno. Desde esa percepción, irrecusable, la primera pregunta es si no había polarización antes de Chávez, es decir, si fue él el que la creó. Esta pregunta es fundamental para comprender el fenómeno y para situarnos ante él haciéndole justicia, porque es totalmente distinto el tratamiento de ese fenómeno, si Chávez es la única fuente de polarización, que si hay otras fuentes anteriores a él.

Hay que reconocer que la polarización existía de hecho antes de llegar Chávez a la escena política, pero no era concienciada y actuada, al menos por ambas partes: los de abajo estaban, casi en su totalidad, resignados; los de arriba, en cambio, si estaban actuando agresivamente sus privilegios en desmedro de los demás. En ese momento se daba polarización política, recubierta por una práctica a fondo de antipolítica y por la prédica sistemática de que había que pasar de la política porque era sucia. De ese modo, obraban ellos a la sombra, sin deliberación y sin contendores.

La raíz de la polarización es la república señorial, que dura hasta mediados del siglo pasado. Los de arriba se tenían a si mismos como los que eran: los que sabían, valían, tenían y podían, y por eso los justamente reconocidos, los que poseían todos los poderes y relegaban a los demás a la condición de subalternos o, como decía Bolívar, de ciudadanos pasivos. Lo más grave es que, como Bolívar, lo hacían como si esa situación fuera expresión de la realidad: es que habían naturalizado la

situación de privilegio que ellos habían instaurado violentamente, convirtiéndola en desigualdad natural y encubriendo así la opresión.

Esta naturalización de los privilegios se vio atacada virulentamente por los liberales y ese ataque feroz puede ser personificado en Antonio Leocadio Guzmán. Mediante discursos, artículos de prensa y pasquines incendiarios, culó profundamente en un sector del pueblo. Pero su efecto fue limitado, porque como se vio, sólo era una táctica para llegar a compartir el poder con los de siempre.

En el proceso de modernización democrática de los años sesenta y setenta del siglo pasado, se abrió realmente la participación en el poder a las clases populares y, más específicamente, a todas las etnias, en lo que se superaba el prejuicio pseudocientífico positivista de la superioridad de la "raza blanca". Los cauces no fueron sólo el sufragio universal y secreto, que hay que valorar como una conquista histórica, sino, más todavía, la capacitación para el trabajo, la educación y la salud a la altura del tiempo y una cultura de masas personalizadora. Pero la condición para ingresar en los puestos de poder e influencia era la adquisición de la cultura occidental moderna, ya que, si se habían llegado a relativizar las etnias, se seguía absolutizando la cultura occidental, identificándola con los bienes civilizatorios.

Sin embargo, en las décadas finales del siglo pasado, el proceso se estancó y entró en reflujó. El año 1979 comenzó a bajar el poder adquisitivo de la cesta popular; en febrero de 1983 (el "viernes negro") comenzó a flotar y en seguida a bajar vertiginosamente, el bolívar. Como hubo retracción económica porque la política de sustitución de importaciones había tocado techo, porque empezaba a perfilarse la globalización con la apertura universal de los mercados, y, en el fondo, porque la renta petrolera no daba ya para toda la población, que en dos décadas se había duplicado, los de arriba se las arreglaron para que todo el peso de la crisis recayera sobre los de abajo. Es decir, que el siglo terminó con una polarización real, no sólo económica sino política y cultural. Los de abajo no sólo eran explotados sino, más todavía, excluidos. Realmente que en ese esquema no tenían ya nada que hacer. Fueron los de arriba los que hicieron, o, más bien, rehicieron, que es más grave, la polarización. Y, lo que es más triste, tomaron ese camino infecundo por su incapacidad o su falta de motivación para reestructurar las empresas para hacerlas competitivas.

El candidato Chávez se proclamó el ahanderado de los excluidos y lo primero que hizo fue encontrarse con ellos y hablarles en su terreno y en su cultura. Entrar en su mundo, en su casa, en su cultura, era algo que no había hecho antes nadie. En la década de los sesenta (y antes sistemáticamente Rómulo Betancourt) los po-

líticos habían ido, obviamente, a los campus y a los barrios; pero entendiendo que iban a los márgenes de la cultura (de la única cultura, que era para ellos la cultura occidental moderna), al atraso, sin culpa, ciertamente, de los que lo sufrían por exclusión de las élites. En el mejor de los casos iban, ciertamente, a proponerles una alianza, pero en los parámetros del político, es decir, desconociendo al pueblo como sujeto cultural. Chávez fue el primero que los reconoció como seres culturales. Ellos se sintieron realmente reconocidos y renació en ellos la esperanza. En verdad se movilizaron, se hicieron visibles y fueron adquiriendo poder.

Ese poder llenó de angustia a la mayoría de los de arriba, que no fueron capaces de ver la justicia y fecundidad de las demandas que proponía Chávez, y su capacidad excepcional de interlocución y la oportunidad de su estilo en esta coyuntura histórica. Y reaccionaron con un tremendo resentimiento y con una pérdida tan grande del sentido de realidad que despreciaron a Chávez y a lo que él representaba. No fueron capaces de reconocer que eran ellos los que habían causado ese marasmo que había llevado al país a un callejón sin salida. Por eso, al no aceptar su responsabilidad, no vieron que lo que pedía la coyuntura histórica era la instauración de una nueva correlación de fuerzas más equilibrada, basada en el reconocimiento de todos a todos como seres humanos y específicamente como seres culturales distintos entre sí, y en el respeto mutuo. La no aceptación llegó hasta la huelga general y el golpe de Estado, frustrado no sólo por el ejército sino también por el pueblo.

Chávez, por su parte, tampoco comprendió que la solución no era dar la vuelta a la tortilla, que nada se adelantaba con ir al otro extremo; no comprendió que el polo contrario no era superador, que había que llegar a lo contradictorio, que en este caso significaba que había que darles un puesto también a los de arriba, pero ya no arriba, ya no con dominio despótico; de manera que todos sumáramos y nos compusiéramos. No visualizó una alternativa en la que cupieran también los dueños del capital, pero sin la pretendida hegemonía de antaño.

Progresivamente también en él fue ganando espacio el resentimiento hacia los de arriba, hacia la oligarquía, como la moteja anacrónicamente. En sus actos de gobierno y en sus palabras aizó la polarización convirtiéndola sistemáticamente en política de Estado. Desde los liberales de la primera mitad del siglo XIX y desde la agitación marxista de los sesenta y parte de los setenta del siglo pasado, él fue el primero en utilizar la polarización y concretamente la estigmatización de los contrarios, no sólo como arma política, como habían hecho ellos, sino como política de Estado.

Creo que es objetivo decir que la mayoría de la gente popular no le sigue en este punto. No acepta la denigración sistemática de los ricos ni el despojo de sus pertenencias. Esto puede ser visto como una aceptación acérrica de la ideología dominante, pero creemos que más profundamente es instinto certero de que no puede seguirse el sistema de exclusión de antaño y que hay que hacer con los demás, no como ellos hacen con nosotros sino como queremos que lo hagan.

Sin embargo, la mayoría de las clases altas y medias si vive la polarización y considera a los de abajo como sus enemigos que, en cuanto se pueda, hay que mantener a raya para que no lleguen a igualarse. Ellos no conciben una sociedad que tienda libre y dinámicamente a la justicia y al equilibrio dinámico, hacia una igualación por el centro; se resignan o positivamente se complacen en la dirección dominante de esta figura histórica globalizada en la que cada vez hay más ricos más ricos y más pobres más pobres.

LA POLARIZACIÓN ES CONSECUENCIA DE LA COLONIZACIÓN INDEBIDA DE OTRAS ÁREAS DE LA REALIDAD POR PARTE DE LA POLÍTICA PARTIDISTA

Para cuestionar esta situación de polarización hay que aclararse sobre cuál es el puesto de lo político partidista en la trama de la realidad, hasta qué nivel de realidad entra y qué aspectos de la realidad son más básicos que él y no deberían estar contaminados por lo que es más superficial, sino, al contrario, modularlo.

Si la familia, la comunidad de cualquier clase, la convivialidad vecinal y de compañeros de trabajo, la empresa y la cooperativa y multitud de asociaciones tienen más densidad y ciertamente tienen que tener autonomía respecto de lo político partidista ¿es sensato que se polaricen políticamente? ¿No se opera una trascendentalización indebida de lo político y, consiguientemente, una reducción de la lógica y densidad de las otras realidades? ¿Es sensato, por ejemplo, que en una familia no puedan convivir intensamente personas con opciones políticas distintas? El modelo de una convivencia armónica se dio en la democracia, un ejemplo es la familia Herrera Campins en la que dos hermanos eran senadores, uno por Copei (que llegó a la presidencia) y otro por Acción Democrática.

La pregunta de fondo es si la carga actual de la posición política, tan desmesurada, no obedece a la transferencia del peso de realidad de otras esferas y si esa transferencia es legítima y sensata. Dicho de otro modo, la política partidista

¿puede dar todo lo que promete? Tomar el poder político, en el sentido preciso de la Presidencia de la República y, a través de él, de las instituciones del Estado ¿es realmente tomar el poder real?

Creemos que esa fue, ciertamente, la ilusión del marxismo-leninismo, que impregnó a la izquierda latinoamericana y ciertamente a la venezolana. Una ilusión de la que ya ha despertado el mundo, puesto que el socialismo real no fue derrotado por nadie sino que imploró por su inviabilidad, como lo está haciendo en estos días, hasta ahora controlada y muy dolorosamente, Cuba; pero que pervive aún en algunos nostálgicos que tratan de imponerla, anacrónica y trágicamente, al resto.

Porque la tarea del poder político ¿no es, meramente o nada menos, potenciar todo lo que se mueve en el país que sea componible entre sí y que vaya en la dirección de mayor justicia y dinamicidad? Lo propio del poder político ¿no es contar con los demás poderes y direccionarlos, hasta cierta medida, según la dirección que quiere la mayoría? ¿No es esa su gloria y su limitación?

Con el poder político mal usado se pueden impedir muchas cosas, se pueden incluso paralizar las instituciones, pero ¿se pueden transformar superadoramente las relaciones económicas y sociales, las relaciones interpersonales y, sobre todo, a las personas? De la acción del Estado, copado por el gobierno ¿podrá salir, como se pretendió ilusamente, el "hombre nuevo"? Si el sujeto determinante, incluso tendencialmente el único, es el Estado ¿se puede lograr algo positivo, una verdadera superación? ¿Se puede arribar a un mayor igualitarismo, una igualdad de oportunidades, una capacitación de los que cuentan con menores oportunidades y una mayor colaboración entre todos?

Para lograr esas metas trascendentes ¿no se requiere potenciar a todos los sujetos colectivos y personales que existen en el país, contribuyendo a que se elijan según las exigencias del bien común? ¿No es indispensable que caminen juntas libertad y justicia?

Además, el poder político partidista ¿puede acaparar al Estado? ¿No es el Estado mucho más denso que el Ejecutivo? En cuanto el Estado se distingue del gobierno ¿no debe estar controlado más por la ciudadanía que por el gobierno?

Si pasamos del punto de vista de las instituciones al de las personas ¿es sensato que los ciudadanos se definan por su color político? ¿El partido tiene tanta densidad y trascendencia que puede definir a una persona? Parece obvio que esa reducción empobrece tremendamente porque no hace justicia a la realidad humana, que es muchísimo más que un animal político y que incluso la condición de político supera ampliamente a la de afiliado o simpatizante de un partido.

La lucha política enciende grandes pasiones, difícilmente racionalizables. Sin duda que en ello interviene la conciencia de la trascendencia de lo que se debate y lo que afecta a las personas lo que está en juego.

La hipótesis que sustentó es que esas pasiones son tanto más incontrolables cuando la lucha es más opaca. Mientras se atiene a la realidad y se ventilan problemas y propuestas concretas, predomina el uso de la razón y lo pasional viene modulado, hasta cierto punto, por el peso de las cuestiones y los argumentos. Cuando lo que se discute no se puede objetivar, entonces es cuando el déficit de argumentos es sustituido por la intensidad emotiva. Un educador de adultos le decía a un educando muy pasional cuando se excitaba demasiado: baja el tono y sube el argumento. Creo que eso es lo que pasa: cuando no se dispone de argumentos convincentes, se echa mano de la coartada emocional.

Desde este punto de vista habría que reconocer que la polarización evidencia un estado de subdesarrollo humano. Quien se deja afectar por el emisor de polarización y, sobre todo, quien se deja influir por el tono de su discurso, se está dejando suggestionar por un encantamiento y no por un razonamiento, y está siendo arrastrado por una pasión, y no está decidiendo razonablemente. Si dejamos establecido que la política es el terreno de propuestas concretas de bien común y más todavía la gestión de dichas propuestas, lo que hay que discutir respecto de alguien que está en el poder es su gestión y respecto del pretendiente, lo que propone concretamente para mejorar las propuestas y la gestión del gobierno actual. Lo demás es distractivo y, si se usa profusamente, es indicio cierto de que se quiere ocultar una deficiencia estructural.

PROPUESTA DESPOLARIZADORA

Así pues, si es cierto que un partido que ha acaparado al Estado y que pretende acaparar a la sociedad no puede dar lo que ofrece y, por el contrario, está violentando las estructuras e instituciones y a las personas, alguien que sea simpatizante de él o incluso milita en él, no puede, sin embargo, aceptar esas pretensiones porque son ilusorias, y por tanto tiene que reducir su militancia o simpatía a los límites reales de lo que puede dar de sí un partido y reconocer la subjetividad de los diversos niveles de la realidad con sus instituciones y su relativa autonomía, sin más límite que el bien común.

Por el otro lado, quien adirse al partido en el poder y a su política, no puede desconocer que llegó al poder y se mantiene en él porque el acaparamiento del Estado y de la escena nacional por parte de los de arriba, no sólo era radicalmente injusto sino más aún, infecundo y había llevado al país a un estado de inviabilidad. Así pues, la oposición, si quiere ser justa y sensata, no puede aceptar ni siquiera implícitamente la situación de las últimas décadas del siglo pasado sino que tiene que plantearse públicamente como una alternativa superadora de la polarización objetiva, del secuestro del país, por parte de los de arriba, y del secuestro actual por parte del Estado, reducido al Ejecutivo.

Este reconocimiento por parte de cada bando de sus propios límites, relativiza las posiciones polarizadas y, por tanto, las despolariza y así postulita el reconocimiento mutuo, aun como contendientes, y de este modo posibilita que se coloque en el centro al país concreto, con todos sus problemas y potencialidades, con todos los sujetos que hacen vida en él, sin desechat a nadie y reconociendo a todos en su condición humana, que incluye la cultural.

Este reconocimiento del país concreto incluye también el reconocimiento de que en cualquier hipótesis debe ser superada la exclusión de los de abajo, que se daba como un hecho macizo en las últimas décadas del siglo pasado, y, no menos, el reconocimiento polar de que tiene que superarse la exclusión actual de todos los que no sigan los dictados del Ejecutivo, tanto personas como instituciones, incluidas las personas y asociaciones populares que sólo son incluidas como colaboradoras del gobierno.

La transformación superadora tiene que hacerse de parte y parte: ambas partes tienen que dejar de hacer violencia: la violencia de los de arriba y la violencia del Estado, dos violencias injustas, despiadadas e infecundas. Y el objetivo es llegar a una situación inédita, no la restauración de la pasada ni el afianzamiento maquillado de la actual. Una situación sin violencia institucional, con la violencia, normal en cualquier sociedad humana, de los abusos, que van siendo corregidos por el ejercicio del estado de derecho, con la contraloría de las instituciones y la sociedad.

RECONOCIMIENTO PERSONAL DEL MAL QUE ACARREA LA POLARIZACIÓN

No transitaremos hacia la despolarización hasta que no nos hagamos cargo de lo que nos ciega y empqueñece, de la medida tan enorme en que hipoteca nuestra

libertad y del grado tan profundo en que nos deshumaniza. Nos ciega porque al absolutizar nuestro reducto, no vemos a los otros desde lo que ellos son sino desde cómo afecta su actuar a nuestra causa. Nos empequeñece porque nuestra causa es inmensamente menor que la realidad y al no medirnos con ella, nos reducimos miserablemente. Hipoteca nuestra libertad porque nos vemos obligados a aplaudir todo lo nuestro, incluso a defender lo malo y a descalificar todo lo de los otros, incluso lo bueno. Nos deshumaniza porque el no reconocimiento de los otros, de los distintos, incluidos los adversarios y los tenidos como no valiosos, nos impide llegar a ser seres humanos cualitativos.

Para avanzar en la despolarización es necesario sentir en el alma esos efectos tan negativos, porque sólo si cada persona siente que no puede seguir así, estará dispuesta a pagar el precio que exige desmarcarse de ese mecanismo compulsivo y pasar a otro horizonte. Esto es así porque los ambientes polarizados son profundamente coactivos y represivos. Sólo aceptan intercambiarse en su código, y lo que no cuadra con él, se califica como contemporización con el enemigo, como ablandamiento suicida y a la larga como traición. Por eso, como el costo es muy elevado, se necesita un impulso interior muy profundo, una determinación muy firme, para cambiar decididamente de código, de horizonte, de percepción, de modo de valorar y de relacionarse.

Gracias a Dios, no todo está polarizado en nuestro país, ni mucho menos; y por eso siempre se pueden encontrar personas e incluso ambientes en los que uno pueda expresarse con libertad y matización, analíticamente, de modo fundamentalmente asertivo, sin tener que estar siempre juzgando situaciones y menos aún personas, sin la compulsión a aplaudir y descalificar constantemente, enloqueciéndose perceptivamente, abriéndose lo más posible a toda la realidad y particularmente a todas las personas, buscando construir alternativas superadoras y no justificar lo de mi bando.

EL CRISTIANO ANTE LA POLARIZACIÓN

Lo primero que queremos expresar es que lo que llevamos dicho es ciertamente un análisis secular, no un discurso religioso. Pero no es ajeno al cristianismo, porque el cristianismo es holístico, tiene que ver con toda la existencia. No se reduce a una religión, aunque tiene un aspecto religioso. Por eso nuestra pretensión es que lo dicho hasta ahora ha sido concebido desde el espíritu cristiano. Lo que haremos ahora será tematizar cristianamente, es decir, refiriéndolo a las fuentes cristianas, el asunto de la polarización que estamos tratando.

Dios no es de un bando ni Jesús tampoco: quieren el bien de todos y quieren que también nosotros lo queramos al punto de querer, incluso, el bien de los enemigos

El punto de partida cristiano para superar la polarización es que nuestro Dios, el Dios de Jesús, no se caracteriza por el poder absoluto y justo, es decir por su capacidad y determinación de imponer su justicia, como si fuera un soberano absoluto, sino que consiste sólo en amar, porque en él sólo hay amor infinito (1Jn 4,8). Nos ha creado por amor (mejor, nos crea constantemente por su relación de amor) y quiere de modo incondicional nuestro bien. No quiere la muerte del pecador sino que se convierta y viva. No quiere la muerte de nadie (Ez 18,23.32); es el amigo de la vida (Sab 11,26).

El pasaje evangélico que nos da la clave de la misión de Jesús y de su modo de relacionarse, es el bautismo (Mc 1,9-11). El bautismo de Juan era de penitencia porque él pensaba que muy pronto vendría el juicio definitivo de Dios. Jesús acude a ser bautizado. ¿Qué hace Jesús en la fila de los penitentes, si no conoció pecado (Jn 8,16; Hbr 4,15)? Cuando le tocó el turno ¿cómo pudo confesar sus pecados, si no los tenía? Los confesó con más dolor que nadie, con más dolor que todos juntos y los confesó en primera persona. Los pudo confesar en primera persona de plural porque anchó tanto su corazón que en él cupimos todos.

En la confesión de los pecados, en la que aflora la ultimidad de la persona, se definió no como yo sino como nosotros: no como un individuo sino como nuestro Hermano, el Hermano universal. Al definirse como Hermano, sentía nuestros pecados dentro de sí y por eso le dolieron terriblemente: porque contradecían su condición primigenia de Hijo de Dios. Si alguien ve el mal desde fuera, le da rabia; pero, si lo ve desde dentro, le da dolor.

Dios aceptó la petición de perdón de su Hijo y por eso dice el evangelio que el cielo se abrió. Vino sobre él el Espíritu, manifestando que su unción mesiánica no era la davídica: liberar al pueblo imponiéndose sobre el opresor; sino el mesianismo asurivo del Siervo: cargando con nosotros y nuestros pecados. Nadie tiene el corazón tan grande que quepan todos en él; el Espíritu anchó el de Jesús para que cupiéramos todos. La voz del que no tiene rostro lo proclamó su Hijo: el que, por ser tal, había hecho lo que él quería, y, por eso, el elegido para historizar lo que había realizado intencionalmente.

Ya Dios en Jesús nos ha dicho que sí: nos ha aceptado incondicionalmente. Con eso sólo no estamos salvados porque la salvación tiene la forma de la alianza y

para que la haya se necesitan dos sís. Por Dios no queda, falta que demos nosotros el nuestro. Aunque el sí de Dios en Jesús propicia, potencia y sostiene nuestro sí. Por eso todos podemos decirle que sí.

Si Dios nos ha aceptado incondicionalmente, decíle que si entrena aceptar del mismo modo a los hermanos, que son todos aquellos que Jesús tiene en su corazón, es decir, todos los seres humanos. Podemos tener enemigos, pero también tenemos que amarlos, es decir, procurar su bien, pedir a Dios por ellos y bendecirlos, querer que acierten (Lc 6,27-28,35).

Si queremos ser hijos de nuestro Padre del cielo, tenemos que amar a los enemigos porque él hace salir su sol sobre buenos y malos y manda su lluvia sobre justos y pecadores. Él ama gratuitamente; su amor no es la recompensa a quien le es fiel o se porta bien. Ama porque es bueno: incondicionalmente. Por eso Jesús acoge a las personas y las perdona sin preguntarles si se arrepienten y están dispuestas a cambiar de vida. Acogió a la pecadora, siéndola, y por eso ella, viéndose acogida, le entregó su amor y cambió (Lc 7,36-50). Perdonó al paralítico, que no tenía fe, viendo la fe de sus amigos, y él, viéndose perdonado tan gratuitamente se sintió liberado y estuvo dispuesto a tomar su camilla, como Jesús le había pedido, y marcharse a su casa (Mc 2,5-12). No condenó a la mujer sorprendida en adulterio, y ella se fue con un inmenso alivio, con un agradecimiento infinito y con la determinación de no pecar jamás (Jn 8,2-11). Sembró en el corazón del paralítico que había pasado casi toda su vida postrado y sin esperanza la confianza en él y por eso estuvo dispuesto a tomar la camilla y caminar cuando se lo pidió Jesús, que, al encontrarlo después en el templo, sólo le dijo que no pecara más para que no le sucediera algo peor, no ciertamente como castigo de Dios sino como consecuencia de su pecado (Jn 5,1-9,14).

Para alguien que quiera seguir a Jesús y vivir como hijo de Dios en el Hijo, esto significa que no hay nadie que deba ser rechazado absolutamente: más aún, que todos deben ser afirmados absolutamente como personas, aunque sus actuaciones en la esfera económica, en la política o social, parezcan repugnantes, por su incapacidad para lograr los objetivos de su puesto o función; por el modo de su gestión, que reduce a los demás a meros destinatarios sin dar participación ni ayudar a que crezcan; por su sectarismo, que priva injustamente a una parte de la ciudadanía de aquello a que tiene derecho; o por su carácter opresor y excluyente.

Si para un cristiano nadie puede ser rechazado, la condena de actuaciones no debe llegar nunca a la condena de personas y además la condena nunca puede ser la última: deben proponerse en todo caso alternativas superadoras en las que las

acciones resulten más idóneas y féculdas y las personas tengan otra oportunidad y puedan rehabilitarse.

Como se ve, este horizonte cristiano excluye la polarización, que consiste en la absolutización de las posiciones políticas y económicas y, por tanto, en la exclusión de los otros. El cristiano admite las diferencias, incluso las propias, ya que en su Dios existe eternamente la diferencia interna y por eso para él no es ningún ideal la homogeneidad; pero relativizándolas y mediéndolas por el bien común, que es absoluto.

En concreto, para referirnos a los dos polos de la polarización: no es hijo de Dios quien no admite como hermanos suyos a los de abajo, poniendo su vida en buscar su bien; y no lo es tampoco quien no ame a quienes considera como sus enemigos políticos, tratándolos como hermanos enemigos y buscando, por tanto, su bien.

El mesianismo del Siervo excluye la política; por tanto ella no es sagrada sino que queda confinada al terreno de lo útil y debe ser controlada por la ciudadanía

A esta relativización de lo político contribuye también lo que dijimos sobre el mesianismo de Jesús manifestado en el bautismo: que no es el davídico sino el asuntivo del Siervo (Is 53,5). Por eso el Bautista señala a sus discípulos a Jesús como el Cordero de Dios que quita el pecado-del-mundo (Jn 1,29): lo quita cargándolo. Así interpreta Mateo su ministerio: "él tomó nuestras flaquezas y cargó nuestras enfermedades" (8,17; cf. 12,15-21).

Si su mesianismo hubiera sido el davídico (como pensaban sus discípulos), el reino de Dios se realizaría por un gobierno justísimo y fecundísimo: el reino de los santos del Altísimo que no pasará jamás (Dn 7,27). Pero Jesús rechazó expresamente la política al insistir en que la diferencia entre su realeza y las del mundo consistía en que él no tenía fuerzas armadas porque no puede imponerse sobre nadie a la fuerza y porque no acepta súbditos sino solo seguidores voluntarios (Jn 18,36-37). Por eso rechaza el uso de la violencia (Mt 26,51-52) y envía a sus discípulos como él había vivido: como ovejas en medio de lobos (Lc 10,3), una imagen enormemente elocuente, incluso patética, pero absolutamente ajustada a su vida y expresiva de lo que fue su destino. Él no se impone sobre nadie. Esto queda absolutamente excluido, no sólo ahora sino definitivamente. Jesús no juzga: sólo salva (Jn 3,17; 12,47). Ahora bien, el que no quiera entrar por esa puerta, él mismo se condena. Pero no Dios ni Jesús.

Si la política no es sagrada ni pertenece a lo definitivo, porque la política, al menos secundariamente, como último recurso, no puede renunciar a la coacción, queda despojada de su peso numinoso y se mide sólo por su utilidad: por potenciar a los ciudadanos y a sus instituciones en el marco del bien común. Y en ese sentido debe ser altísimamente apreciada y es una vocación cristiana, ya que forma parte de su diakonía, de su servicio al mundo, que es su talante fundamental en seguimiento de Jesús (Mc 10,35-45).

Lo absoluto son los ciudadanos y sus relaciones: todos los ciudadanos, no sólo los partidarios del gobernante. Los que gobiernan son únicamente mandatarios de los ciudadanos, tienen un poder meramente delegado, son para los ciudadanos, no, de ningún modo, los ciudadanos para ellos. Éste es el sentido de servir, contrapuesto por Jesús al talante de los que gobiernan.

Si los gobernantes son para los ciudadanos, no son tampoco, de ningún modo, servidores de los poderes económicos. Los poderes económicos tampoco son sagrados, aunque se presenten como tal. Por dos veces insisten las cartas deuteropaulinas en que el amor al dinero es una idolatría, cosa que no se dice de ningún otro vicio (Col 3,5, Ef 5,5) y en el mismo sentido Jesús sentencia que no se puede servir a Dios y al dinero (Lc 16,13). El respaldo de la ciudadanía debe darles el apoyo necesario para que no caigan en manos de esos poderes fácticos y, más todavía, para que no se alíen con ellos.

Al contrario del poder del dinero, el mesianismo asuntivo asume la situación, a las personas y los asuntos, desde dentro, no colocándose como un poder contrapuesto al de la sociedad, y desde abajo, no entre los que mantienen por arriba la sociedad asimétrica sino desde los excluidos por ellas.

Ni desde fuera ni naturalizando nuestra particularidad

Ante esta situación polarizada los cristianos tienen que evitar dos peligros polares: El primero es el de verse como no polarizados, como inmunes a ese contagio, a esas pasiones, y pretender que miran la situación como desde fuera, es decir, desde arriba, como si tuvieran que salvar a los otros, no, también y en primer lugar, a sí mismos. Frente a esta pretensión farisaica, tenemos que reconocer que somos ciudadanos como los demás, que cada quien tiene su modo peculiar de ver la situación y más todavía, intereses particulares, aunque sean muy legítimos. Sin reconocer esa insuprimible particularidad y sin relativizarla por un amor servicial mayor a los demás, al conjunto de los conciudadanos, privilegiando a los pobres y no excluyendo a los tenidos como pecadores públicos, sobre todo, los explotadores,

en nuestro caso, en primer lugar, los financieros, no podemos plantearnos actuar como cristianos.

Hay que decir que sólo reconociéndonos como pacientes pastorales, como personas necesitadas de rehabilitación, podremos amar a los demás, no sólo a los necesitados sino a los enemigos, superando la tentación ilustrada de servir a los demás desde arriba, como un apostolado altruista, como la mejor de las posibilidades de quien ha alcanzado un desarrollo humano superior y no quiere usufructuarlo como ventaja sobre los demás sino como responsabilidad para con ellos. Nunca dejamos atrás la necesidad de ser salvados. Por eso amamos a los enemigos desde la tentación de serlo también de ellos, de obrar reactivamente, de situarnos en el otro polo. Esta conciencia de que "somos personas de labios impuros que habitamos en un pueblo de labios impuros" (Is 6,5), tal como lo expresó patéticamente Isaias al ver al Señor, teniendo conciencia de que era indigno de esa gracia que se le concedía, es la que nos permite relacionarnos con los enemigos sabiéndonos enemigos de Dios, reconciliados gratuitamente por su Hijo. Ésa es la postura adecuada para una relación realmente fraterna.

El segundo peligro es el de resignarnos a nuestra situación particular o, peor aún, vivir nuestra particularidad como si fuera la objetividad pura y pretender obrar desde ella, como si esa fuera la perspectiva adecuada, naturalizando una perspectiva particular y sacralizándola implícitamente. Es la consecuencia de lo que acabamos de decir: quien cree que ha llegado al punto adecuado para ver la realidad tal cual es y, sobre todo, quien cree que su actuación es la que corresponde, no sólo no puede salir de sí sino que intenta de buena fe que todos los demás vengán a donde él está y se sumen a su postura y a su acción. Con esto no estamos diciendo que todas las posturas y actuaciones sean iguales y que no haya unas más adecuadas que otras. Lo que estamos diciendo es que en el mejor de los casos "en la casa de mi Padre hay muchas moradas" (Jn 14,2), es decir, aunque estemos en lo cierto, lo nuestro no puede pasar nunca de ser una de las aportaciones de algo que es muchísimo más amplio. Eso, en la mejor de las hipótesis, porque lo más frecuente es que lo bueno esté mezclado con aspectos que no lo son, que son ambivalentes o positivamente extraviados.

De este modo, viviendo con buena conciencia desde nuestra particularidad, nos negamos a actuar la gracia, que nos concedió el Dios de Jesús, de salir de nosotros mismos, de ir más allá de nuestra particularidad, de no querer mal a nadie sino buscar el bien de todos, incluidos los enemigos e incluso la gracia de mediar desde dentro, ya que Jesús a quien seguimos es el mediador. Vamos a explicar este punto.

El cristiano como mediador

Si Jesús se define como el mediador entre Dios y los seres humanos y entre los mismos seres humanos, los seguidores suyos no podemos definirnos sino como mediadores, en el sentido preciso de partícipes de la mediación de Jesús con su mismo Espíritu. Por eso no somos mediadores desde fuera sino desde dentro, como ciudadanos, más aún, como hermanos, que es más básico todavía.

Pero la diferencia de Jesús, que no vivió en una democracia (y además vivió entregado a su misión, que lo obligó a separarse incluso de su familia y de su oficio), es que tenemos la obligación de asumir nuestra condición de ciudadanos y por tanto la obligación de tener una opción política, aunque no necesariamente partidista. Así pues, no es una mediación imparcial

En estas condiciones, sólo será posible mediar, si hemos relativizado realmente nuestra opción política y esa relativización es transparente para los demás, tanto para los correligionarios como para los adversarios. Relativización significa que lo absoluto para nosotros no es que triunfe nuestra opción, aunque la apoyemos, sino el bien de todos, incluyendo muy expresamente a los otros, entre los que están, en primer lugar, los adversarios. Sólo si queda patente esta dedicación, más densa que la dimensión política, es posible la mediación. Por eso el grueso de los que la ejercen no tienen que tener cargos en ningún partido, e, incluso, en su abrumadora mayoría, no deben militar en partidos, aunque secundariamente pueden hacer buenos oficios personas de partido, pero comotadas por todos por esa condición de no "partidizados", de no gente del aparato ni restringidos a su militancia.

Si no se tienden puentes, si no se traspasan fronteras, convertidas no raramente en muros, no hay posibilidad de superar la polarización. Pero para traspasar y poner en contacto se precisan figuras que superen claramente los estereotipos polarizados, personas que aparecen ante todos con peso propio y abiertas, es decir, no como una tercera postura que puede entrar en liza con las otras dos polarizadas sino como personas que pueden ser percibidas como que comprenden lo mejor de cada bando y son capaces de sostenerlo y conjugarlo en otra figura inédita, que además desecha lo inaceptable de cada una. De algún modo esas personas tienen que encarnar ya en ciertos lo más valioso de cada bando. Cada bando debe poder reconocerlo así. Pero también debe aparecer la novedad, es decir el precio a pagar: lo que cada grupo tiene que desechat. Figuras así tienden a despertar sospechas en ambos bandos, una cierta desconfianza respecto de a qué bando juegan, porque, no lo olvidemos, los bandos piensan sólo en facciones. Se necesita mucho arte,

mucha paciencia, en el fondo, mucho amor para soportar airoso esa postura tan incómoda.

Lo dicho vale para mediar expresamente, pero esta actitud de fondo también es indispensable para un cristiano que lo quiera ser congruentemente y que milite en un partido e incluso tenga cargos en él. Debe entregarse con toda pasión, pero sin absolutizarlo sino buscando ante todo el bien del país y más concretamente de las personas. Esto, hay que reconocerlo, es muy difícil; pero irrenunciable, para un cristiano que lo quiera ser, y muy liberador.



*El ITER es un instituto autónomo académico,
que está agregado a la Facultad de Teología de la UPS,
Universidad Pontificia Salesiana de Roma*

Títulos eclesiásticos expedidos por la UPS, Universidad Pontificia Salesiana, de Roma

Se ofrecen las siguientes opciones de carreras con los correspondientes títulos, válidos en el foro eclesialístico.

1. Bachilleratos:

- *En Filosofía*
- *En Teología*

2. Programa de Estudios Avanzados en Teología

3. Licenciatura:

En Teología, tras dos años ulteriores de especialización, también de tres días semanales, martes, miércoles y jueves, con tres alternativas a elegir:

- *En Teología Pastoral.*
- *En Teología Espiritual.*
- *En Teología Bíblica-Pastoral.*
- *En Teología Fundamental.*

Para la validez eclesiástica se exige siempre por parte de la CEC, Congregación para la Educación Católica de la Santa Sede, los estudios teológicos de Bachillerato, realizados en el ITER o en otra institución eclesialística que otorgue los mismos títulos de Bachillerato.

Para mayor información diríjase a ITER - Istituto di Teología per i Salesiani, 3ª Avenida con 6ª Traversera (E. Roma) P.O. Box 100, Apartado de Correos 58965 Curia de Roma, o los teléfonos (06) 241.6544 Fax (06) 241.5945 E-mail: iter@ips.org

RECENSIONES Y RESEÑAS

AA.VV. (A cura di Maria Marcellina PEDICO): *Maria di Nazaret. Discepolo e testimone della Parola*. Centro Studi USMI. Roma, 2009, 110 páginas

La recopiladora Maria Marcellina Pedico prologa el conjunto, señalando el título de María como *Virgo liber Verbi*, de cierta tradición patristica y medieval, incluso en pinturas. Además, el papa Benedicto XVI se habría referido recientemente a ese título mariano al proponer a María como la mujer orante de la Escritura, modelo de la *lectio divina*. San Máximo el Confesor escribió que como Cristo es el libro del Padre, así María es el libro del Hijo, escrito por el Espíritu Santo. Santa Catalina de Siena decía “María, dulce amor mío, en ti está escrito el Verbo del cual tenemos la doctrina de la vida”. Muchas pinturas medievales pintan a María presentando al Niño o presentando el Libro que son sobre todo las Profecías del AT que se cumplen en él.

Además del prólogo, la autora escribe otros dos capítulos, colocados hacia el final del libro: uno sobre la impronta bíblica del Rosario, que es como un compendio del Evangelio. Luego trata de la enunciación bíblica de los misterios, y de las oraciones evangélicas del rosario, como son el Padre Nuestro y, en parte, el Ave María. Dedicó el segundo capítulo a hablar del carácter bíblico de los Misterios de la Luz, que el papa Juan Pablo II propuso a los fieles en su carta apostólica *Rosarium Virginis Mariae*, que son, como sabemos: El Bautismo de Jesús por Juan, El signo de Cuná de Galilea, El anuncio del Reino de Dios, la Transfiguración y la institución de la Eucaristía. Se basa sobre todo en comentarios del mariólogo Stefano Di Tiores; y concluye que el rosario deja tras sí una estela luminosa de Evangelio y guía a millones de hombres y mujeres hacia Jesucristo y hacia la santa y adorable Trinidad.

El primer artículo se deben a Nuria Calduch-Bonages, que titula *Mater Dei et Mater fidei*. María en el sínodo del 2008 y habla de María que escucha e interpreta la Palabra. Termina sacando incidencias pastorales de esta reflexión y con la cita entera de la proposición 55 del Sínodo.

Sigue un ejercicio de *lectio divina* sobre el *Magnificat* de L.c. 1,46-55 a cargo de Francesco Lambiasi. Va repasando el contexto y sobre todo el texto del canto de María. Subraya que es un canto a la Misericordia de Dios, en la historia del pueblo de Israel y apunta a la Misericordia de Dios que sigue actuando hoy.

El trabajo de Lilia Sebastiani se titula: *¿Mujer del silencio o de la escucha?* Lo va desgarrando bajo estos epígrafes: Silencio policromo y multisono. Escucha, atención, relación. Obediencia como escucha. María, modelo de discípulo que escucha. Escucha, atención, autorrealización.

Las páginas de Stefano Di Fiore hablan sobre tres bienaventuranzas marianas y lo titula "Bienaventurada Tu, María". Se refiere a Lc 1,45: "Bienaventurada tú que has creído"; Lc 1,48: "Todas las generaciones me llamarán Bienaventurada" y finalmente Lc 11, 27: "Bienaventurado el vientre que te llevó y los senos que te alimentaron". Concluye con una aplicación vital para esta época postmoderna que cultiva que de "líquida", con bienaventuranzas pequeñas, como esta: "Felices aquellos que saben reírse de sí mismos: nunca dejarán de divertirse". Hay que subrayar las bienaventuranzas marianas, que la hacen "maestra de valores" eternos.

María Campatelli reflexiona con los Santos Padres sobre la Palabra que se hace carne en María. Cita a San Agustín, San Cirilo de Alejandria, San Máximo de Turín, San Cirilo de Jerusalén, un texto de la liturgia bizantina para el 15 de agosto y por fin un pedazo de los Himnos sobre la Natividad de San Efrén. El don de Dios, previo, necesita la sinergia del sí del hombre para que su Palabra se encarne realmente en cada uno, como ejemplarmente lo hizo en María.

Sigue un artículo de Bruno Secondini que trata de María que escucha y vive la Palabra en la cotidianidad. Se basa también en el *Magnificat* y va comentando que es un canto comunitario, con rasgos originarios de Lucas, que refleja a María como una hebrea que escucha, culminando toda la espera de las esposas estériles de Israel. Termina con un ejemplo de exegeta al lado de pueblo y de la *stabilitas cordis et corporis* de María.

El escrito del cantonal Angelo Amato se refiere, muy salesianamente, a María educadora de los santos; y lo titula *Sanctorum Mater*. Comienza citando a San Agustín que gustaba llamar a la Virgen "Santa María", porque es la totalmente santa; y a Santo Tomás de Aquino, que subraya que ella es ejemplo de todas las virtudes, y no sólo de algunas como los santos. Luego habla de la santidad ontológica de María y su santidad moral, por las que es madre de los santos y su educadora. Concreta en el ejemplo de San Juan Bosco que la tiene por Maestra y apunta a la espiritualidad mariana salesiana de María como Auxiliadora o *Auxilium Christianorum*; y finalmente en San Pio de Pietrelcina que la llamaba "Mamma celeste".

El último trabajo, de Ricardo Pérez Márquez, versa sobre María y la Palabra en la iconografía y presenta varios cuadros, incluso gráficamente, sobre María y su relación con la Palabra, ya que las imágenes son como una "escritura visual" o que entra por los ojos.

Los trabajos, como se ve, son todos breves; pero todos son enjundiosos y

profundos, como obra de especialistas marianos en gran medida; y nos pueden ayudar a todos a escuchar con María la Palabra de Dios, y a encarnarla en nuestras vidas con la fuerza de su Espíritu.

Eduardo Frades, CMF

AGUINAGA ZUMÁRRAGA, Betty, M.I., *Derecho de la Iglesia*, PUCE (Pontificia Universidad Católica de Ecuador). Quito-Ecuador, 2006. 150 páginas

La Iglesia como toda sociedad necesita de un ordenamiento jurídico mediante el cual pueda organizarse, alcanzar su fin y sus aspiraciones, dice Betty, abogada y doctora en Jurisprudencia en la PUCE, quien ingresó luego en las Misioneras de Madre Laura y trabajó como abogada en la pastoral indígena junto a Mons. Leónidas Prouña. El libro es fruto de su experiencia como docente en la PUCE y en la UPS (Universidad Politécnica Salesiana) y de su experiencia profesional en la defensa de los derechos de quienes más lo necesitan: lo indígenas.

Si bien el Código de Derecho Canónico orienta la vida de la Iglesia, en algunas cuestiones, el Derecho deja un margen de decisión a la autoridad competente, de acuerdo a la realidad de la comunidad cristiana, lo que ayuda en el campo pastoral. El Derecho de la Iglesia se proyecta a la pastoral, a fin de que sea un instrumento de ayuda para quienes están comprometidos en la construcción del Reino de Dios.

La autora trata en forma ordenada, clara y sintética el contenido legislativo de los dos primeros libros del Código de Derecho Canónico: Normas Generales y el Pueblo de Dios, y hace valiosas referencias de los libros IV y V la función de enseñar y de santificar de la Iglesia. El libro fue publicado en 2006 por la PUCE, después de la muerte de la autora.

El libro está orientado a los estudiantes universitarios, seculares, religiosos que se preparan para ser profesionales honestos y consecuentes con el Evangelio y a todas las personas comprometidas en el campo pastoral.

El libro consta de un estudio preliminar y ocho capítulos. En el estudio Preliminar introduce al lector en el conocimiento de un conjunto de conceptos y nociones generales sobre Derecho para tratar luego, del capítulo Primero hasta el Octavo los distintos temas del Derecho de la Iglesia.

Preliminar: Necesidad de un Ordenamiento jurídico, el Derecho, la ley

desde una perspectiva civilista. Capítulo I: Derecho eclesial o derecho Canónico. Capítulo II: Normas generales. Capítulo III: Normas. Actos administrativos, Oficios. Capítulo IV: el Pueblo de Dios: los fieles cristianos. Capítulo V: El pueblo de Dios: La jerarquía de la Iglesia. Capítulo VI: las Iglesias particulares, sus agrupaciones. Capítulo VII: La ordenación interna de las iglesias particulares. Capítulo VIII: Instituciones de vida consagrada y sociedades de vida apostólica.

Termina el libro con la bibliografía: dieciséis libros consultados por la autora.

Santiago Prof. Díaz, SDB

BINGEMER, María Clara. *Simone Weil. Una mística en los límites.* Ciudad Nueva: Buenos Aires, Navarra. 2011.

En el siglo XX, llamado "siglo sin Dios" nace y muere Simone Weil, (1909-1943) una mujer excepcional de origen judío que vive con intensidad en un contexto de preparación para la Segunda Guerra Mundial. Su vida presentada por la Dra. María Clara Bingemer, muestra en esta nueva publicación, el rostro de una mística compasiva y solidaria que vive en su propio cuerpo el sufrimiento solidarizándose por amor con sus hermanos y hermanas.

En los cuatro capítulos de la publicación que consta de 190 páginas, la autora va describiendo las características y las particularidades de esta filósofa francesa comprometida con la justicia social desde niña. Sintetiza de manera ágil el testimonio de su vida que sigue iluminando el contexto cambiante y desafiante del siglo XXI. Su condición de activista política, brillante intelectual, filósofa, pensadora y mística sin institución le dan una fisonomía femenina particular anticipándose al Concilio Vaticano II.

¿Cuáles son los aspectos que enfatiza la autora para hablar de la mística de Simone Weil dentro del perfil de testigo en la sociedad actual?

Hace referencia a la sólida formación académica que le capacitó para ocupar lugares importantes en el debate de las ideas con argumentos sólidos para defender a los pobres. De una alumna excepcional, con un corazón ardiente y palpitante y una mirada compasiva hacia la realidad, se fue constituyendo en una filósofa ocupada de los problemas sociales. Experimentó en carne propia la situación de los trabajadores en distintos ambientes al trabajar junto a los obreros en las fábricas, a

los campesinos en las cosechas y a los pescadores. La fragilidad de su salud física la hizo solidaria con el dolor de la humanidad, asumiendo la compasión como estilo de vida. La opción preferencial por los pobres fue el camino para encontrar al Dios de Jesucristo. Viviendo el "espíritu de la pobreza" fue purificándose y comprendiendo el misterio de la Redención.

Fue una mujer con vocación de precursora y profeta, pues el conocimiento de sí misma de sus capacidades y de sus fragilidades le dio la sabiduría para amar, compadecerse y comprender a sus semejantes. Amó a Cristo Crucificado que fue su pasión y la fuente de su mística cristiana aunque no institucionalizada dentro de la Iglesia Católica. Sus escritos revelan la sabiduría de su fe movida por el Espíritu de la Verdad y aerisolada por el dolor. Los mismos describen verdades teológicas que años más tarde serán comprendidas. La Dra. Bingemer de una manera novedosa, relaciona sus intuiciones de fe con la Teología de la Liberación que surgirá treinta años después de su muerte en Latinoamérica. También con los contenidos de la teología de Rahner que fue precursora del Concilio Vaticano II.

Se puede decir que la justicia social, la libertad democrática y la revolución formaban parte de su vida cotidiana, junto al estudio de los grandes filósofos. La permanente amenaza de la guerra y la violencia la llevó a comprometerse yendo al campo de batalla y experimentando en su propio cuerpo esa realidad a la cual respondió desde el amor: "Cuando ya no se puede impedir el conflicto bélico, hay que asumir la parte de sufrimiento que a cada uno le corresponde de acuerdo al grupo al cual pertenece." (p.39)

La búsqueda permanente de la verdad orientó su vida y entendía que la misma no coincidía con las verdades de las ideologías, de las religiones y de las Iglesias, sino "con la luz que sacia la sed del alma y sin la cual vivir es un sufrimiento insostenible" (p.21). Consideraba que el trabajo intelectual disociado de la realidad, de sus problemas, conflictos y sufrimientos, dejaba de ser una auténtica y honesta búsqueda de la verdad porque se convertía en un diletantismo irresponsable y hasta criminal. Ese modo coherente de vivir desde la fe y el amor a Jesús Crucificado la condujo a unificar en su vida el trabajo intelectual con la realidad, siendo solidaria y comprometida con los demás.

Podemos concluir diciendo que esta nueva obra de Simone Weil, escrita desde la mirada de María Clara Bingemer, muestra las numerosas cualidades de esta gran filósofa y mística comprometida con la historia, que abrió un camino original y único en medio de las diversas situaciones. Es sus 34 años de intensa vida es preciso decir que "no desperdició su vida," consejo que ella misma dio a

sus alumnas y que vivió con intensidad. Su mística es fruto de la experiencia de amor con Jesucristo crucificado que le impulsó a darse hasta el límite de sus fuerzas físicas debilitadas por las enfermedades y privaciones que ella misma se sometió por solidaridad con los pobres. ¿Por qué es testigo hoy para nuestra sociedad? Porque su vida es fuente desde la que brota la teología, maravilla del Espíritu de Dios, y su estilo de vida sigue iluminando y abriendo caminos para que las nuevas generaciones puedan avanzar. Por lo cual invito a leer esta publicación para que su ejemplo de vida contribuya abriendo nuevos horizontes de vida y esperanza en nuestra sociedad actual.

Lic. María del Pilar Silveira

CAMPAGNUOLO TIRADO, Eduardo Antonio: *Propuesta de un modelo pastoral para vivir el paso de una Iglesia identificada con la institución eclesial a una Iglesia Pueblo de Dios.* INPAS y UCAB, Caracas, 2011. 224 páginas

(Prólogo del libro, escrito por el director de la tesis, P. Pedro Trigo)

El presente libro se comenzó a gestar en un seminario sobre pastoral suburbana que incluía cuatro trabajos de campo en una comunidad cristiana de barrio. El seminario había establecido un esquema de pastoral suburbana y mediante entrevistas se trataba de precisar hasta qué punto se percibía el esquema en la comunidad estudiada, cómo se concretaba y a qué se debían las variantes, en el caso de que las hubiera. El autor realizó cuatro series de entrevistas a cuatro personas de la comunidad que desempeñaban papeles diferentes. Fue perfilando tanto el modo de hacer las encuestas como la manera de analizarlas. De todo ello salió un material muy voluminoso con un acopio de datos realmente significativos.

La conjunción que se dio entre las propuestas del seminario y la claridad con que los entrevistados comprendían el sentido de lo que llevaban a cabo y la percepción de su genuinidad cristiana impactaron hondamente al autor, que llegó a atisbar en esa comunidad un modelo de vivir la eclesiología del concilio Vaticano II. Eso lo llevó a una revisión personal del modo como había ejercido la pastoral en las casi dos décadas que venía desempeñándose como cura. Por eso decidió ahondar en la materia en la tesis de maestría. Sería el modo de sedimentar sus descubrimientos, de sistematizarlos y fundamentarlos, y a la vez la manera de prestar un servicio a la Iglesia venezolana. En efecto, como repite en varias ocasiones, aunque la opción

eclesiológica del Concilio dista mucho de ser asumida por nuestra Iglesia, no pocos de los que si están ganados por el deseo de vivirla y que sienten que Dios les pide entrar por ese camino, se sienten paralizados por no saber cómo hacerlo. El modelo de Iglesia identificada con la institución eclesiástica está tan consustanciado con su modo de ser presbiteros que necesitan ejemplos prácticos para atisbar de manera concreta su posibilidad para ellos.

Queremos destacar como algo ejemplar la pertinencia de plantear el estudio como algo en lo que se está personalmente involucrado porque atañe a los ejes sobre los que se mueve la propia vida y de plantearlo además como un servicio a la sociedad de la que se forma parte. Si esta actitud tiene sentido en cualquier materia que se estudie, lo tiene de una manera especial en el estudio de la teología ya que no es un saber teórico, porque nunca podremos llegar a Dios al margen de su revelación y su revelación es siempre salvadora. La vida es breve y no tiene sentido ocupar años de estudio meramente para saber más o para subir de escalafón. La finalidad práctica no debería faltar nunca. Ahora bien, lo práctico no son recetas sino, como en este caso, discernir, tanto el modo de hacer pastoral y por tanto de comprender la misión de la Iglesia y en ella la del ministerio, como el modelo que subsyace en una parroquia concreta.

Desde esos objetivos, el libro contiene dos partes: en la primera sistematiza tanto el modo de ser Iglesia, identificándola con la institución eclesiástica, que era la manera como se vivía antes del Vaticano II, y por lo tanto como se sigue viviendo donde no se ha recibido el Concilio, como el modo de vivir como Iglesia pueblo de Dios, que deriva de su recepción, y en la segunda estudia un modelo concreto de vivir como pueblo de Dios, el modelo que se extrae de la vivencia de una comunidad concreta a través de un análisis genético-estructural.

En la primera parte comienza refiriéndose al discernimiento que hace el Concilio de los signos de los tiempos y a cómo entre esos signos coloca el hecho de que la humanidad haya llegado por encima de naciones y culturas a percibir su unidad básica como familia de seres humanos y por tanto como familia de pueblos, como una verdadera unidad que contiene las diferencias. La unidad a la que se aspira, aunque se tiene la conciencia de que se está muy lejos de ella, no tiene que ver con el sometimiento de todos a un poder único sino por el contrario a relaciones libres, simétricas, biófilas y ecuménicas, relaciones, pues, de mutuo reconocimiento de la diferencia como riqueza para todos y no como desventaja y discriminación de unos y privilegio de otros.

Esta unidad tiene que ver con el designio de Dios, más aún, tiene su modelo

en Dios, que no es el monarca divino sino la comunidad divina. De esta humanidad que busca una unidad entendida como fraternidad, que tiene su modelo en la comunidad divina, es sacramento la Iglesia. Pero para que lo sea, la Iglesia tiene que asumir la figura de un pueblo convocado por el Espíritu en el que todos los seguidores de Jesús se reconozcan en su igual dignidad de discípulos y en la diferencia de sus carismas y vocaciones.

Así pues, lo básico de la Iglesia no son la diversidad de vocaciones sino la común identidad de cristianos, de seguidores de Jesús, de discípulos, la común pertenencia al pueblo de Dios. Como cristianos nos llevamos mutuamente en nuestra fe, en el amor fraterno y en la vida cristiana. Nos llevamos y nos llevaremos por toda la eternidad. En esta primera comunión se realiza la primera eclesialidad. Sólo si ella existe, la Iglesia es cuerpo de Cristo, porque es él el que obra esta unión cuando nosotros nos edificamos mutuamente, él está presente entre nosotros, en medio de nosotros, en lo que nos media.

El autor insiste en que tenemos que vivir a este nivel básico, que tenemos que actuar este nivel como el nivel decisivo, porque es el escatológico. No puede ser que nos relacionemos sólo ni principalmente a nivel de nuestras respectivas vocaciones. Esto es imprescindible, pero secundario; constituye la segunda eclesialidad. Pero ella no puede realizarse constructivamente sino sobre la primera. Y sin embargo, el autor constata que en la práctica ésta es casi la única que se actúa. He ahí la deformación eclesial que tenemos que superar.

Sólo redescubriremos o descubriremos lo que entraña vivir la Iglesia como pueblo de Dios cuando vivamos prevalentemente las relaciones con los demás cristianos a este nivel básico de ayudarnos mutuamente, enseñarnos, edificarnos, consolarnos, corregirnos, tenernos paciencia, en definitiva, querernos unos a otros.

Sobre esta fraternidad básica, viene el ejercicio de los diversos carismas y vocaciones. El Concilio distingue tres vocaciones básicas: la jerarquía, el laicado y la vida consagrada. La riqueza de la Iglesia está en que cada uno viva su vocación para el bien de todos, que significa para que todos lleguemos a ser cristianos, hijos e hijas de Dios y hermanos y hermanas unos de otros. Así pues, las vocaciones son para potenciar nuestro común ser cristiano, que es lo realmente valioso y definitivo. Es imprescindible el aporte de cada vocación y nunca se insistirá suficientemente en el valor de sus aportes; pero sólo serán fécondas si se ejercen como servicios a lo definitivo, que es nuestro común ser cristiano.

Creo que esta dilucidación es lo más pertinente de esta primera parte. Pero siempre que se la entienda en el horizonte del designio de Dios de que toda la humanidad llegue a formar una sola familia, una familia de pueblos y por tanto todos nos reconozcamos hermanos.

De la segunda parte queremos destacar la pertinencia del análisis genético-estructural. Esto es así porque la narración de cómo fue surgiendo el modelo va haciendo patente el modelo porque el proceso fue constituyente. Esto merece ser explicado. Es distinto que unos curas vayan a un sitio con un modelo prefabricado de lo que quieren hacer, un plan detallado y lo vayan ejecutando imponiéndoselo o en el mejor de los casos, convenciendo a los feligreses, a que esos curas lleguen con unas convicciones de fondo y desde ellos la convivencia cristiana y la actuación de su vocación específica de curas vaya dando lugar al modelo.

A partir de un plan maestro que traigan los curas nunca podrá estructurarse una comunidad cristiana como pueblo de Dios porque el sujeto del plan es la institución eclesiástica y no todos los cristianos. Así pues, como lo recuerda el autor: el modo de producción determina el producto: no de cualquier modo puede llegar a constituirse la Iglesia como pueblo de Dios, sino a través de un proceso en el que todos sean sujetos y no sólo los curas.

El segundo aspecto que queremos poner de relieve es la situación inicial desde la que se inicia el proceso. Los curas llegan a una vivienda rural como las demás de la zona, ya que antes de llegar a ser harrio había parceleros de pequeñas fincas agrícolas. Llegan, pues, como curas vecinos. No llegan a una casa rural ni quieren construirla. Están en el vecindario. Son unos vecinos especiales, pero unos vecinos. Como esos vecinos se relacionan ayudando y pidiendo ayuda, aconsejando, haciendo, visitando enfermos... Esta situación básica los liga no sólo a la comunidad cristiana sino de entrada a la comunidad humana. Todos los conocerán y muchísimos se relacionarán habitualmente con ellos, que son reconocidamente cristianos y curas. Esta situación será permanente, no sólo un punto de partida.

Ellos pensaban, esa era una de sus convicciones básicas, como lo recuerda el autor, que si se aposentaban en la casa rural y estaban en el despacho, pasaban a ser los profesionales de la religión, los dueños de ese expendio de servicios religiosos y sociales. Ellos huían de eso porque de ahí nunca surgiría una comunidad cristiana sino a lo más la clientela habitual del cura, además de la esporádica.

El tercer aspecto son los pivotes básicos alrededor de los cuales se construirá la comunidad y girará su vida. Son tres: la construcción de la capilla, la catequesis

y la celebración de la Cena del Señor.

La construcción de la capilla es el equivalente a la construcción de las casas: es autoconstrucción que contribuye decisivamente a la construcción de las personas. Así, al construir a la capilla poco a poco, a medida que van consiguiendo recursos, se construyen en comunidad los vecinos que la construyen. Se van organizando y van tomando conciencia de comunidad cristiana. Así construyeron diez y seis capillas. Cada zona adquirió de este modo conciencia de sí. No existe una iglesia central. Cuando se reúnen todas las comunidades en la comunidad global, se van turnando. Nadie es más que nadie y todos se sienten en su casa en la casa de cada comunidad, que, sin embargo, tiene sus características específicas. Como se ve, hay una concepción eclesiológica de fondo: Iglesia como sinodalidad, como caminar juntos, como comunión, como comunidad de comunidades.

La catequesis deriva del hecho de que el cristianismo es una religión histórica no una religión natural. Esto es lo que significa que la fe entra por el oído. Para seguir a Jesús se necesita conocer cómo se relacionó él en su situación. Se necesita la formación inicial y la formación permanente. Pero ese conocer no es un conocimiento objetivo sino un conocimiento interno, una verdadera asimilación por comaturalidad de la mentalidad y las actitudes de Jesús, una iniciación del misterio cristiano. Por eso la catequesis no es sólo doctrinal sino también actitudinal, una especie de conversión permanente. De ahí que en la catequesis salga de todo y no falte la referencia a las propias vidas. Los catequistas son los expertos, es decir los que, habiendo experimentado el misterio cristiano y teniendo conciencia de lo experimentado pueden transmitirlo con el mismo espíritu con que se lo transmitieron. Por eso la comunidad crea la catequesis y la catequesis crea la comunidad.

Pero la pieza central es el encuentro para celebrar la Cena del Señor, por sectores y en ocasiones especiales toda la comunidad. Para el autor que lo ha presenciado es claro que la comunidad es la celebrante, aunque el presbítero tiene el lugar del Señor Jesús, no porque sea el más santo sino porque lo representa. La celebración es un verdadero acontecimiento nuevo y único, aunque siempre sea celebrar la Cena del Señor. Tienen diversos instrumentos y cantan muy bien y todos. Es un modo muy suyo de participación. Pero también participan en la homilía y en las peticiones y en las ofrendas. Son celebraciones muy vividas y muy gustadas, donde se palpa la presencia del Espíritu del Señor. Pero lo son porque son el símbolo de toda la vida cristiana: pueden hacer lo mismo, es decir celebrar la Cena del Señor, porque hacen lo mismo: entregan a los demás en la vida cotidiana esa vida que el Señor les da en al Eucaristía y de la que viven. Y el autor subraya la

especial preocupación por entregar esa vida a los que más lo necesitan. Como decía Pablo a los corintios, es la piedra de toque de la genuinidad de la celebración de la Cena de Señor, tanto que, si no se da, no se celebra. Por eso el autor se extiende en explicar cómo atienden a los pobres y cómo logran que los pobres se integren en la comunidad y sean miembros respetados y activos y cómo eso da lugar no pocas veces a que con el tiempo no sean tan pobres.

He tratado de resaltar lo que me parece más medular y significativo, incluso novedoso, del planteamiento del autor. Y creo que lo dicho pone de relieve, que estamos ante un aporte sustancioso.

P. Pedro Trigo, S.J.

TAMAYO, Juan José: *La teología de la liberación. En el nuevo escenario político y religioso*. 2da edición. Valencia: Tirant lo Blanch, 2011.

La obra escrita por el teólogo Juan José Tamayo, *La teología de la liberación. En el nuevo escenario político y religioso*, tiene un total de 359 páginas y once capítulos. En el marco de los cuarenta años de vida de la Teología de la Liberación (TlL), el autor recoge en este libro su rica experiencia haciendo un recorrido completo por sus diferentes etapas para mostrar el nuevo paradigma.

Comienza describiendo los orígenes de la TlL, nombrando los precursores a mediados de la década de los sesenta del siglo pasado. Describe las condiciones internas y externas que fueron conformando el pensamiento de la TlL. Analiza su impacto dentro de la Iglesia y sus repercusiones políticas hasta su implantación en los diferentes continentes que conforman el llamado Tercer Mundo.

En la situación mundial de la actualidad caracterizada por la diversidad cultural étnica y religiosa, destaca que se está configurando como teología intercultural e interreligiosa de la liberación en los Foros Mundiales de Teología y Liberación (Porto Alegre, 2005; Nairobi, 2007; Belem de Para, 2009). En los mismos se han puesto las bases para el desarrollo de una teología, una espiritualidad y una ecología en el horizonte de "Otro Mundo Posible" en sintonía con el Foro Social Mundial y sus proyectos alterglobalizadores.

El autor desarrolla el nuevo paradigma liberador de la TlL con su metodología interdisciplinar y se detiene de manera especial en las tendencias actuales de dicho paradigma; teología feminista, ecológica, indígena, afroamericana, campe-

sina, económica e interreligiosa, cuyas líneas fundamentales expone desde el más profundo respeto a su propia metodología. Esta parte junto con la descripción de su precursor Bartolomé de las Casas y los aportes de un total de veinticinco teólogos y teólogas representantes de la TdL, se la puede considerar la más novedosa.

Muestra la vitalidad actual de la TdL presentándola como teología contra-hegemónica y crítica del imperialismo teológico que incorpora nuevas categorías sociológicas y teológicas para responder a los desafíos que presenta el Primer Mundo. Su visión aporta para lograr la interculturalidad y el diálogo interreligioso, pues la metodología que emplea es inductiva y la epistemología inclusiva de los saberes. También contribuye dando elementos para afirmar la igualdad y reconocer las diferencias así como la creación de una cultura de resistencia frente a la globalización neoliberal y una ética de la solidaridad.

En síntesis, esta obra por su riqueza de contenido e información sobre la TdL, descrita desde la visión de su autor, es útil para consultar y tener como referencia a la hora de hablar de las obras de los teólogos y teólogas de la liberación. Sabiendo que se nombran veinticinco y quedan otros y otras sin nombrar, reconozco que el libro refleja la creatividad y el gran trabajo de su autor al compilar los cuarenta años de la TdL. Sus aportes dan pistas para la construcción de nuestra sociedad venezolana en libertad, justicia y verdad.

Lic. María del Pilar Silveira

ÍNDICE DE LOS NROS. 52-56

ÍNDICE DE AUTORES

Barreto, Luz Marina. *Sobre la fundamentación ontológica de la eclesiología de la comunión.* ITER 52 (2010) 189-206

Buzarra, Carlos, OFM. *Espiritualidad del ministerio ordenado, aquí y ahora.* ITER 53 (2010) 59-86

Buord Castillo, Raúl, SDB. *Desafíos pastorales para la Iglesia en Venezuela.* ITER 53 (2010) 87-123

Campagnuolo, Eduardo. *Pastoral del ministerio ordenado. Énfasis para aquí y ahora.* ITER 53 (2010) 129-166

Codina, Víctor, SJ. *El grito de Montevideo, ayer y hoy* ITER 55 (2011) 203-210

Espinola, Jesús. *Palabras del nuevo graduado.* ITER 53 (2010) 211-215

Fernández, Bonifacio, CMF. *Seguimiento de Cristo y pluralismo religioso.* ITER 56 (2011) 133-148

Frades, Eduardo, CMF. *Homilias de la Misa conmemorativa del día 24 de marzo* ITER 52 (2010) 277-281

Frades, Eduardo, CMF. *Despedida personal y presentación.* ITER 56 (2011) 5-9

Frailes, Eduardo, CMF. *Jeremías con Dios en la des-Gracia y el des-Aliento*. ITER 56 (2011) 91-132

González, Wilfredo, SJ. *Discernimiento de la democracia venezolana (1945-1998)*. ITER 54 (2011) 115-128

Hernández, Luis Ovando, SJ. *El pueblo de Dios, sujeto de la Iglesia*. ITER 53 (2010) 13-30

Hernández, Luis Ovando, SJ. *Enraizados en la realidad*. ITER 52 (2010) 155-162

Izzo, Carlos. *La Iglesia venezolana y la celebración del centenario del 19 de Abril de 1810*. ITER 55 (2011) 151-170

Luciani, Rafael. *Hombres de espíritu. Elementos de la espiritualidad cristiana argentina*. ITER 53 (2010) 47-58

Martínez, Felicísimo, OP. *El sermón de Montesinos (Comunidad, predicación y defensa de la justicia)*. ITER 55 (2011) 185-202

Mayorga, Román, Embajador de El Salvador en Venezuela. *Palabras introductorias a la celebración eucarística*. ITER 52 (2010) 273-27

Montilla, Oswaldo, OP. *La Iglesia Católica en Venezuela y el Bicentenario de la Independencia*. ITER 55 (2012) 87-110

Palazzi, Félix. *Reflexiones abiertas en torno a la escatología y los signos de los tiempos*. ITER 55 (2011) 53-68

Palazzi, Félix. *Repensar la ministerialidad eclesial desde la existencia local, aquí y ahora*. ITER 53 (2010) 167-182

Pastore, Cortado, SDB. *La Biblia en América Latina hoy. La pastoral bíblica y la animación bíblica de la pastoral*. ITER 52 (2010) 125-154

Peraza, Arturo, SJ. *La realidad política actual (1999-2011)*. ITER 54 (2011) 159-168

Perón, Juan Pablo, SDB. *La alegría de Dios narrada por Jesús a través de algunas parábolas*. ITER 52 (2010) 29-124

Perón, Juan Pablo, SDB. *La alegría de Jesús comunicada a los discípulos en algunos textos del evangelio de San Juan*. ITER 56 (2011) 11-81

Pitter, Williams. *La concepción judío-ortodoxa de un juicio pre-advencimiento de la era mesiánica*. ITER 55 (2011) 69-86

Portas, Ballasar. Mons. *La Iglesia y los cristianos en el proceso de emancipación*. ITER 54 (2011) 97-113

Salas, Álvaro, SDB. *Relaciones Iglesia-Estado en 200 años de independencia*. ITER 55 (2011) 111-150

Silveira, Maria del Pilar. *Espiritualidad misionaria el encuentro con Jesús y presencia de María en la formación de los discípulos misioneros*. ITER 52 (2010) 171-188

Silveira, Maria del Pilar. *La mujer en el pensamiento de Mons. Romero. Reflexión desde lo femenino en el 30 aniversario de su martirio*. ITER 52 (2010) 257-272

Sosa, Arturo, SJ. *Iglesia, diálogo y política*. ITER 54 (2011) 141-184

Straka, Tomás. *Papel de la Iglesia y de los cristianos (en la Democracia)*. ITER 54 (2011) 128-157

Suárez, Carlos Luis, SCJ. «Hijo mío, custodia tu corazón porque de él brota la vida» (Pr 4, 23). *Hacia una theologia cordis*. ITER 52 (2010) 13-28

Suárez, Carlos Luis, SCJ. *Un asalto "que nos une en fraternidad". Una lectura de Heh 9 1-19*. ITER 56 (2011) 83-90

Teixeira, Manuel Antonio, SCJ. *Vocación. Espíritu Santo y sacerdocio ministerial*. ITER 52 (2010) 163-170

Tepedino, Nelson. "Para separar lo puro de lo impuro...": *La ideología esencial y su significado en el contexto cultural y religioso de la Palestina de Jesús*. ITER 52 (2010) 207-244

Terán, Helizandro, OSA. *Notas sobre una teología del ministerio ordenado*. ITER 53 (2010) 31-46

Trigo, Pedro, SJ. *Discernimiento de las culturas urbanas y prácticas pastorales en la ciudad latinoamericana globalizada*. ITER 55 (2011) 11-52

Trigo, Pedro, SJ. *Discernimiento teológico de la idea de patria*. ITER 54 (2011) 11-59

Trigo, Pedro, SJ. *El sermón de Montesinos como acontecimiento: condiciones de posibilidad y consecuencias*. ITER 55 (2011) 171-184

Trigo, Pedro, SJ. *Ministerio ordenado a la apostólica*. ITER 53 (2010) 183-206

Trigo, Pedro, SJ. *Oscar Arnulfo Romero: Pobre entre los pobres y pobre entre los ricos para evangelizar a pobres y ricos*. ITER 52 (2010) 245-255

Trigo, Pedro, SJ. *Procesar cristianamente la polarización*. ITER 56 (2011) 149-162

Ugalde, Luis, SJ. *La historia de la República (1813-1944)*. ITER 54 (2011) 81-96

Virtuoso, Francisco José, SJ. *Palabras del Rector de la UCAB*. ITER 53 (2010) 207-210

Virtuoso, José. *El discernimiento cristiano de los hechos de 1810 y 1811 en Venezuela*. ITER 54 (2011) 61-79

INDICE DE MATERIAS

TEMAS BÍBLICOS Y PASTORALES

La alegría de Dios narrada por Jesús a través de algunas parábolas. Perón, Juan Pablo, SDB. ITER 52(2010) 29-123

La alegría de Jesús comunicada a los discípulos en algunos textos del evangelio de San Juan. Perón, Juan Pablo, SDB. ITER 56 (2011) 11-81

Hijo mío, custodia tu corazón porque de él brota la vida (Pr 4,23). Hacia una teología cordis. Suárez, Carlos Luis, SCJ. ITER 52 (2010) 13-28

Un asalto "que nos une en fraternidad". Una lectura de Hch 9,1-19

Suárez, Carlos Luis. SCJ. ITER 56 (2011) 83-90

Jeremías: con Dios en la des-Gracia y el des-Aliento. Frades, Eduardo, CMF. ITER 56 (2011) 91-132

La Biblia en América Latina hoy. La pastoral bíblica y la animación bíblica de la pastoral. Corrado, Pastore, SDB. ITER 52(2010) 125-154

TEMAS TEOLÓGICOS Y PASTORALES

Enraizados en la realidad. Hernández, Luis Ovando, SJ. ITER 52(2010) 155-162

Incarnación, Espíritu Santo y sacerdocio ministerial. Teixeira, Manuel Antonio SCJ. ITER 52(2010) 163-170

Espiritualidad trinitaria del encuentro con Jesús y presencia de María en la formación de los discípulos misioneros. Silveira, María del Pilar. ITER 52 (2010) 171-188

Sobre la fundamentación ontológica de la eclesiología de la comunión. Barreto, Luz Marina. ITER 52 (2010) 189-205

Para separar lo puro de lo impuro... La ideología esenia y su significado en el contexto cultural y religioso de la Palestina de Jesús Tepedino, Nelson. ITER 52 (2010) 207-244

Discernimiento de las culturas urbanas y prácticas pastorales en la ciudad latinoamericana globalizada. Trigo, Pedro, SJ. ITER 55 (2011) 11-52

Reflexiones abiertas en torno a la escatología y los signos de los tiempos. Palazzi, Félix. ITER 55 (2011) 53-68

La concepción judío-ortodoxa de un juicio pre-advencimiento de la era mesiánica. Pitter, Williams. ITER 55 (2011) 69-86

Seguimiento de Cristo y pluralismo religioso. Fernández, Bonifacio, CMF. ITER 56 (2011) 133-148

Procesar cristianamente la polarización. Trigo, Pedro, SJ. ITER 56 (2011) 149-162

EL MINISTERIO ORDENADO

XVIII SEMANA TEOLÓGICA ITER-UCAB

El pueblo de Dios, sujeto de la Iglesia. Hernández, Luis Ovando, S.J. ITER 53 (2010) 13-30

Notas sobre una teología del ministerio ordenado Terán, Holizandro OSA. ITER 53 (2010) 31-45

Hombres de espíritu. Elementos de una espiritualidad cristiana asuntiva. Luciani Rafael. ITER 53 (2010) 47-58

Espiritualidad del ministerio ordenado, aquí y ahora. Bazarrá, Carlos. OFM
ITER 53 (2010) 59-85

Desafíos pastorales para la Iglesia en Venezuela. Biorci Castillo, Raúl. SDB.
ITER 53 (2010) 87-127

Pastoral del ministerio ordenado. Énfasis para aquí y ahora. Campagnuolo, Eduardo. ITER 53 (2010) 129-165

Repensar la ministerialidad eclesial desde la existencia laical, aquí y ahora. Paluzzi, Félix. ITER 53 (2010) 167-182

Ministerio ordenado a la apostólica. Trigo, Pedro, SJ. ITER 53 (2010) 183-206

TEMAS HISTÓRICO-TEOLÓGICOS

- PROFECÍA ANTIGUA CON MUCHO FUTURO TODAVÍA

El grito de Montesión, ayer y hoy. Codina, Víctor. SJ. ITER 55 (2011) 203-210

El sermón de Montesión (Comunidad, predicación y defensa de la justicia). Martínez, Felicísimo. OP. ITER 55 (2011) 185-202

El sermón de Montesión como acontecimiento: condiciones de posibilidad y consecuencias. Trigo, Pedro, SJ. ITER 55 (2011) 171-184

- CRISTIANISMO Y BICENTENARIO

XXIX SEMANA TEOLÓGICA INTER-UCAB

Discernimiento teológico de la idea de patria. Trigo, Pedro, SJ. ITER 54 (2011)
II-59

El discernimiento cristiano de los hechos de 1810 y 1811 en Venezuela. Virtuoso, Francisco José. SJ. ITER 54 (2011) 61-79

La historia de la República (1813-1944). Ugalde, Luis, SJ. ITER 54 (2011) 81-96

La Iglesia y los cristianos en el proceso de emancipación. Porras, Baltasar, Mons. ITER 54 (1011) 97-113

Discernimiento de la democracia venezolana (1945-1996). González, Wilfredo, SJ. ITER 54 (1011) 115-128

Papel de la Iglesia y de los cristianos (en la Democracia). Straka, Tomás. ITER 54 (1011) 129-157

La realidad política actual (1999-2011). Peraza, Arturo, SJ. ITER 54 (1011) 159-168

Iglesia, diálogo y política. Sosa, Arturo, SJ. ITER 54 (1011) 169-184

- ASPECTOS ECLESIALES DE LA INDEPENDENCIA

La Iglesia Católica en Venezuela y el Bicentenario de la Independencia. Muntilla, Oswaldo, OP. ITER 55 (2012) 87-110

La Iglesia venezolana y la celebración del centenario del 19 de Abril de 1810 Izzo, Carlos. ITER 55 (2011) 151-170

Relaciones Iglesia-Estado en 200 años de independencia. Salas, Álvaro, SDB. ITER 55 (2011) 111-150

- A LOS 30 AÑOS DEL MARTIRIO DE MONS. ROMERO

Oscar Arnulfo Romero. Pobre entre los pobres y pobre entre los ricos para evangelizar a pobres y ricos. Trigo, Trigo, SJ. ITER 52 (2010) 245-256

La mujer en el pensamiento de Mons. Romero. Reflexión desde lo femenino en el 30 aniversario de su martirio. Silveira, María del Pilar. ITER 52 (2010) 257-272

Palabras introductorias a la celebración eucarística. Mayorga, Román, Embajador de El Salvador en Venezuela. ITER 52 (2010) 273-275

Homilias de la Misa conmemorativa del día 24 de marzo. Frades, Eduardo, CME. ITER 52 (2010) 277-281

VIDA DEL ITER

Despedida personal y presentación Frades, Eduardo. ITER 56 (2011) 5-9

Palabras de un nuevo graduado. Espinola, Jesús. ITER 53 (2010) 211-215

Palabras del Rector de la UCAB en la sexta promoción de Licenciados. Virtuoso, Francisco José, SJ. ITER 53 (2010) 207-310